



Slavoj Žižek en español

«Slavoj Žižek en español» es una página que compila artículos, entrevistas, reseñas, etc., relacionados con el autor esloveno en español. La compilación es del material que ya circula en la red. En cada texto se incluye el origen del lugar en donde se encuentra o encontraba dicho material.

Slavoj Žižek (1949)

PERFIL

Slavoj Žižek es sociólogo, filósofo, psicoanalista y crítico de la cultura. Nació el 21 de marzo de 1949 en Ljubljana, Yugoslavia, en el sector que actualmente es Eslovenia. Recibió el título de Doctor en Filosofía y estudio Psicoanálisis en la Universidad de París. Žižek es profesor del E.G.S European Graduate School, investigador del Instituto de Sociología de la Universidad de Ljubljana, Eslovenia, y profesor invitado de diversas Instituciones (Columbia, Universidad de Princeton, New School for Social Research, New York, Universidad de Michigan).

Žižek es conocido por su cercanía teórica al trabajo de **Jacques Lacan** y su peculiar lectura de **Hegel**. **Žižek** utiliza en sus estudios ejemplos extraídos de la cultura popular, desde de la obra de **Alfred Hitchcock** y **David Lynch**, pasando por las sagas de *Matrix* y *La Guerra de las Galaxias*, hasta la literatura de **Kafka** o **Shakespeare**. Además de problematizar autores olvidados por la academia como **V. I. Lenin**, y tratar sin remordimientos temas espinosos como el fundamentalismo, la tolerancia, la subjetividad y lo políticamente correcto en la Filosofía Postmoderna. Para sus habituales análisis de política internacional, aplica también el propio psicoanálisis como arma, considerando que las decisiones de los líderes reflejan las conductas inevitablemente traumáticas de aquellos que las toman, ya sea individualmente o en conjunto. Todo esto dentro del marco del tiempo presente y junto a otros variados tópicos, incluido un mordaz interés por los asuntos del género y el sexo desde la idea de la "diferencia sexual" del psicoanálisis lacaniano. Podría decirse que **Žižek** no es ni quiere ser un vegetariano de la cultura.

En 1990 fue candidato presidencial para la República de Eslovenia.

ARTÍCULOS

Un Buda, un hámster y los fetiches de la ideología

[Aprendiendo a amar a Leni Riefenstahl](#)

[Bienvenido al Desierto de lo Real](#) (2000)

[Bienvenido al Desierto de lo Real](#) (Septiembre 2001)

[Bienvenido al Desierto de lo Real](#) (Octubre 2001)

La estructura de la dominación y los límites de la democracia

[Capitalistas, sí..., pero zen...](#)

[Catástrofe Real e Imaginaria](#)

[Contra el doble chantaje](#)

[Contra el Gobierno Ilustrado](#)

[Cristianos, Judíos y otros criminales](#)

[Cuando lo honesto es siniestro y la psicosis es normal](#)

[¿Cuánta Democracia es demasiada?](#)

[De Joyce-el-Síntoma al Síntoma del Poder](#)

¿Demasiada Democracia?
Defensores de la fe
El espectro de la ideología
El hombre nuevo.
El McGuffin Iraquí
El orden social es siempre frágil
El Sujeto Interpasivo
El Waterloo liberal
En su insolente mirada veo escrito mi perdición
¿Estamos en guerra?, ¿tenemos un enemigo?
¿Existe una política de la sustracción?
Francia violenta, la sociedad en riesgo.
¿Han reescrito Hard y Negri el Manifiesto Comunista para el siglo XXI?
Kant y Sade, la pareja ideal
Kieslowski como un cyber-artista
La Carretilla Vacía.
La constitución europea ha muerto. Larga vida a la auténtica política
La guerra en Iraq, ¿dónde está el verdadero peligro?
La Pasión en la era descafeínada
Las falsas promesas de Irak
La Venganza de las Finanzas Mundiales
Lenin Asesinado en una Estación Finlandesa
Lo que Rumsfeld no sabe que él sabe de Abu Ghraib
Lo Real del Ciberespacio
Los Comunistas Liberales de Porto Davos
El *Minority Report* de Gerhard Schroeder y sus consecuencias
OTAN, la mano izquierda de Dios
¿Por qué a todos nos encanta odiar a Heider?
¿Qué hacer con Lenin?
¿Quieres reír por mi?
¡Quiero mi chamarra mental Phillips!
Repetir a Lenin
¿Estado de excepción permanente?
The Matrix, o las dos caras de la perversión
The Matrix. La verdad de las exageraciones
The Matrix. Ideología recargada
“¡Tú Puedes!”
Un Buda, un hamster y los fetiches de la ideología
¿Un Lenin ciberespacial? ¿Por qué no?

ENTREVISTAS

Contra el goce
El calamar te vigila
El capitalismo es la única utopía
El Cine, espejo de censuras e ideologías
El combate universal
El psicoanálisis es más necesario que nunca
Estados alterados. Europa, Europa
Estados Unidos debería intervenir más y mejor
Histeria y ciberespacio
La ideología funciona cuando es invisible
La letrina de lo real
La medida del verdadero amor es “puedes insultar al otro”
Las prohibiciones ocultas y el Principio de Placer
“No tiene que ser un judío...”
“Si un fármaco puede hacerme más valiente, más lúcido y más generoso, ¿en qué queda la ética?”
Slavoj Žižek responde a Peter Murphy
Sociedad civil, fanatismo y realidad digital

Soy un ateo combativo
"Tomo la idea cristiana de universalidad"

FRAGMENTOS

"Esclavo" es la palabra que nombra al amo fingido
Introducción a Contingencia, Hegemonía y Universalidad
La sesión lesbiana
Mujer, uno de los Nombres del Padre
Paisaje después de la batalla. ¡Dije economía política, estúpido!
Repetir Lenin
Sexuación del sexo
Sobre "Violencia en Acto": "Esclavo" es la palabra que nombra al amo fingido
Una taza de realidad descafeinada
Y vivieron felices y descontentos

CONFERENCIAS

El trauma: un señuelo engañoso
Fotografía, documento, realidad
La estructura de dominación hoy
Órganos sin cuerpo de Hitchcock

BIBLIOGRAFÍA

Amor sin piedad
A Propósito de Lenin
Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly.
Bienvenidos al desierto de lo real
Contingencia, Hegemonía, Universalidad.
El acoso de las fantasías
El espinoso sujeto
El frágil absoluto
El sublime objeto de la ideología
El títere y el enano
Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo
¡Goza tu síntoma!
Ideología. Un mapa de la cuestión
La política de la diferencia sexual
La revolución blanda
La suspensión política de la ética
Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio
Las metástasis del goce
Mirando al sesgo
Porqué no saben lo que hacen
¿Quién dijo Totalitarismo?
Repetir Lenin
Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock
Violencia en Acto
Visión de Paralaje

SOBRE ŽIŽEK

Contra los revolucionarios blandos.
Lenin hoy: La actualización de Slavoj Žižek.
Los olores de la revolución
Los retos actuales de la filosofía
¿Quién es ese maldito Žižek?
Un filósofo que piensa de nuevo

Un Buda, un hámster y los fetiches de la ideología

por **Slavoj Žižek**

Hoy una especie de sabiduría agnóstica, oriental, de la nueva era, o usualmente alguna clase de falso Taoísmo o Budismo se está convirtiendo en la forma predominante de ideología. ¿Cómo funciona este Budismo? ¿Por qué es la ideología ideal para el capitalismo tardío?

El mensaje fundamental [de esta nueva corriente] es "no persigas el éxito material, no participes en el juego social por entero, hacélo con distancia." Ustedes saben como son usualmente los posters de propaganda de los cursos budistas. Hay un primer párrafo anticapitalista: "No te dejes atrapar en esta lucha por lo material, retírate a la paz, etc., etc.". Pero el segundo párrafo siempre es "de esta manera vas a ser aún más exitoso en los negocios".

La visión es que el funcionamiento de nuestra vida capitalista de todos los días es tan frenética, tan alocada, que para sobrevivir necesitas tomarlo como si fuera un juego, no un compromiso real, porque si estás demasiado comprometido te vuelves loco. Creo que el funcionamiento de la ideología es, en este punto, fetichista. ¿Qué significa el fetichismo en este contexto? Los fetichistas no son idiotas, son realistas. Un fetichista es alguien que, aferrándose a su fetiche, puede soportar la realidad tal como es.

Déjenme contarles una historia, que es real, le sucedió a un amigo mío recientemente, cómo hizo para sobrevivir a la muerte de su esposa. Fue la trágica historia frecuente, él estaba felizmente casado, la esposa fue al doctor, de pronto le dijeron "tienes cáncer de mama" y murió en tres meses. Pero la gran sorpresa para sus amigos fue descubrir cómo después de la muerte de su esposa, este tipo podía hablar bastante fría, normalmente, aún de los más dolorosos momentos de la muerte de su esposa. No teníamos que simular, que evitar el tema traumático... era absolutamente normal, él podía hablar sobre todo. Entonces nos preguntamos, "¿Pero este tipo es un monstruo o qué? ¿Cómo puede tratar tan fríamente la muerte de su esposa?".

Pronto descubrimos el secreto. Es tan simple y ridículo que sólo porque es verdad puedo contarle seriamente y creerlo. Nos dimos cuenta que siempre que hablaba de su mujer, de los momentos más dolorosos de su muerte, él jugaba en su regazo, con sus manos, con un pequeño hámster, la mascota de su mujer; y que este hámster era su fetiche. Funcionaba como una especie de negación simbólica de lo que estaba diciendo. Él era capaz de admitir racionalmente la muerte de su esposa, pero con el hámster bloqueaba la verdad contenida en su aceptación de esta muerte. Ustedes se preguntarán si esto es una especie de análisis salvaje muy primitivo, y cómo podemos saber que realmente esto era así. Desafortunadamente tengo la prueba, como saben los hámsters viven por muy poco tiempo: medio año después de la muerte del hámster, el tipo se quebró y debió ser hospitalizado por un intento de suicidio.

Así es como creo que sobrevivimos hoy a la realidad capitalista, podemos ser muy realistas, actuar con crueldad, no tener ilusiones sobre la vida social, pero cuando encontramos a alguien que dice "No tengo ninguna ilusión, puedo aceptar la vida tal como es, cruel, sin ideales", háganle una simple pregunta: ¿Dónde está tu hámster?

Mi idea es que este budismo occidental es un hámster gordo y grande. Podés participar completamente en el salvaje juego capitalista mientras tu entrenamiento y tu meditación y demás te dan la ilusión de que esa no es la vida real, sólo estas jugando el juego social, en realidad estás en cualquier otro lado.

Creo que ni siquiera podemos decir que esto es sólo una falsificación occidental, que la verdadera sabiduría oriental es algo totalmente diferente. Recientemente leí un libro maravilloso de un autor llamado Brian Victoria, *Zen y guerra*, que demuestra que en los 30s y 40s, con la excepción de algunos disidentes, las autoridades budistas zen japonesas apoyaron completamente al militarismo imperial japonés [...] Pero lo interesante es cómo los budistas justificaron al militarismo. Un nivel fue la justificación teleológica usual, que también conocemos en occidente, "a veces tenés que hacer un mal menor por el mayor bien, no deberíamos matar,

pero matememos un poquito para prevenir una gran matanza". Pero la legitimación clave fue mucho más interesante y siniestra: la idea era que la obediencia militar absoluta e incondicional, la ejecución inmediata de órdenes, era la vía directa de la mayoría de la gente para conseguir la iluminación espiritual. Porque la idea era que el oro del esclarecimiento budista, la superación del falso "sí mismo" (*self*), se logra a través de la disciplina militar perfecta, donde uno se convierte en una máquina, sólo ejecuta órdenes, te sobreponés a vos mismo.

Déjenme evitar un malentendido, no estoy diciendo que esto significa que el budismo zen es una falsedad, un falsedad militar secreta. Afirmo que lo mismo puede decirse de los grandes místicos de Europa occidental. Si miran de cerca a muchas de las grandes figuras místicas descubrirán que también eran políticamente activas y extremadamente crueles. Mi conclusión es simplemente que aún el esclarecimiento místico y espiritual más auténtico es éticamente neutral.

No hay nada que nos prevenga de cometer los peores crímenes. Déjenme contarles un extraño hecho que pienso que es aquí profundamente indicativo. ¿Sabes cuál era el libro favorito de Himmler, el jefe de la SS de Hitler? Era un libro encuadernado en un cuero especial que llevaba todo el tiempo en su bolsillo: el *Bhagavad-Gítá*. La idea es que así es como un soldado nazi debe cometer sus asesinatos, con una distancia interior, sin participar en ello.

Ahora, para concluir realmente, pienso que por lo que debemos esforzarnos no es en las [hipocresías religiosas, no las religiones si no su utilización hipócrita]. Necesitamos una lógica diferente de compromiso colectivo, de compromiso ético. ¿Dónde encontramos esto? ¿Cuál es la solución? Me encantaría desarrollarlo, pero me piden que termine. Muchas gracias.

Artículo publicado en la edición de agosto/diciembre de 2003 de la publicación PLAN V, *Una Revista Argentina de Política, Economía, Cultura y Futuro*. Publicado originalmente *on-line* en: <http://www.planv.com/notas/2003/ago-dic/zizek.htm>. Presentación adaptada de la misma fuente.

Aprendiendo a amar a Leni Riefenstahl

Por Slavoj Žižek | 10.09.2003

La vida y la obra de Leni Riefenstahl, quien murió el lunes a la edad de 101 años, parece prestarse a una cartografía de la autonomía[1], progresando hacia una conclusión oscura. Comienza con los tempranos "mountain films" en los años veinte en los que ella actuaba y después empezó también a dirigir, con su famoso heroísmo y su esfuerzo corporal en las condiciones extremas del alpinismo de montaña. Siguió con sus documentales notoriamente nazis en los años treinta, celebrando la disciplina corporal, la concentración, y

Leni Riefenstahl la fuerza de voluntad en el deporte así como en la política.

Así, luego de la Segunda Guerra Mundial, en sus álbumes fotográficos, ella redescubrió su ideal de belleza corporal y el auto-dominio elegante en la tribu africana Nuba. Finalmente, en sus últimas décadas, ella aprendió el difícil arte de bucear en el mar profundo y comenzó los documentales sobre la extraña vida en las profundidades oscuras del mar

Obtenemos así, una clara trayectoria de la cima al fondo: empezamos con individuos escabrosos que se esfuerzan por llegar a las cimas montañosas y gradualmente descienden, hasta que alcanzamos la abundancia amorfa de la vida en el fondo del mar. ¿No encontró ella allí abajo su último objeto, el obscuro e irresistible florecimiento eterno de la fuerza de la vida, la vida en sí misma, que es lo que ella estaba buscando desde el principio? ¿Y no aplica esto también a su personalidad? Parece que el miedo de aquéllos que estaban fascinados por Leni no era un "¿Cuándo ella morirá?" sino un "¿puede ella alguna vez morir?" Aunque racionalmente todos sabemos que ella simplemente ha fallecido, nosotros, de algún modo, no lo creemos realmente. Ella seguirá por siempre.

A esta continuidad de su carrera normalmente se le da una torcedura fascista, como en el caso ejemplar del famoso ensayo de Susan Sontag sobre Leni, "Fascinante Fascismo". La idea es que invariablemente sus películas pre- y pos- nazis articulan una visión fascista de la vida: el fascismo de Leni es más profundo que su celebración directa de la política nazi; reside ya en su estética pre-política de la vida, en su fascinación con los cuerpos hermosos que despliegan movimientos disciplinados. Quizás es tiempo de problematizar este topos. Permítanos tomar la película de 1932 de Leni Das *blaue Licht* ("La luz azul"), la historia de una mujer de pueblo que es odiada por su rara proeza de subir una montaña mortal. ¿No es posible leer la película de manera exactamente opuesta a como usualmente es interpretada? ¿No es Junta, la solitaria y salvaje muchacha montañesa, una marginada de que casi se vuelve la víctima de un pogromo (no hay ninguna otra palabra apropiado para los lugareños)? (Quizás no es un accidente que Béla Balázs, el amante de Leni en aquel tiempo, que co-escribió el guión con ella, fuera un marxista.) [...]

El problema aquí es mucho más general; va más allá de Leni Riefenstahl. Permítanos tomar a el más opuesto a Leni, el compositor Arnold Schönberg. En la segunda parte de *Harmonielehre*, su mayor manifiesto teórico de 1911, él desarrolla su oposición a la música tonal en términos que, superficialmente, anticipan el posterior aparato antisemita nazi. La música tonal se ha vuelto "enferma", el mundo "degenerado" necesita de una solución purificadora; el sistema tonal ha cedido ante "las relaciones incestuosas"; los acordes románticos están disminuidos, son "hermafroditas", "vagos" y "cosmopolitas." Es fácil y tentador afirmar que semejante actitud mesiánico-apocalíptica es parte de la misma "situación espiritual" que eventualmente dio nacimiento a la solución final nazi. Esta, sin embargo, es precisamente la conclusión que uno debe evitar: Lo que hace al nazismo repulsivo no es la retórica de la última solución como tal, sino la torcedura concreta que da de ella.

Otra conclusión popular de este tipo de análisis, más estrechamente ligado a Leni, es el alegado carácter fascista de la coreografía de las masas, los movimientos disciplinados de miles de cuerpos: los desfiles, las actuaciones de las masa en los estadios, etc. Si uno también encuentra esto en el comunismo, uno bosqueja inmediatamente la conclusión sobre una "solidaridad más profunda" entre los dos "totalitarismos". Tal formulación, el mismo prototipo del liberalismo ideológico, yerra en el punto. No sólo no son semejantes actuaciones en masa inherentemente fascistas; ellos no son nunca "neutrales", esperando a ser apropiados por la izquierda o la derecha. Fue el nazismo quien los robó y se apropió de los movimientos obreros, su sitio original de nacimiento. Ninguno de éstos elementos "proto-fascistas" están en el fascismo per se. Lo que los hace "fascistas" es sólo su específica articulación - o, para ponerlo en los términos de Stephen Jay Gould, todos estos elementos son los "ex-apted" por el fascismo. No hay ninguna fascismo avant la lettre, porque es la propia lettre que compone el bulto (o, en italiano, fascio) de elementos lo que es propiamente el fascismo.

A lo largo de las mismas líneas, uno debe rechazar radicalmente la noción de que la disciplina, del autodomínio y el adiestramiento del cuerpo, es inherentemente un rasgo proto-fascista. De hecho, el mismo término "proto-fascista" debe abandonarse: Es un pseudo-concepto cuya función es bloquear el análisis conceptual. Cuando nosotros decimos que los espectáculos organizados de miles de cuerpos (o, digamos, la admiración de deportes que exigen un alto esfuerzo y autodomínio como el alpinismo de montaña) son "proto-fascistas", nosotros no decimos nada estrictamente, apenas expresamos una asociación vaga que enmascara nuestra ignorancia.

Así, cuando hace tres décadas, las películas de kung fu se hicieron populares, ¿no era obvio que nosotros estábamos tratando con una ideología genuina de la clase obrera de jóvenes cuyos únicos medios de éxito eran el entrenamiento disciplinario de sus cuerpos, su única posesión? La espontaneidad y la actitud de indulgencia de "dejarlo ir" pertenece a aquéllos que tienen los medios para permitirse el lujo de ello - aquellos que no tiene nada sólo tienen su disciplina. La "mala" disciplina corporal, si es que lo hay, no es el "entrenamiento en colectividad", sino, más bien, el jogging y el fisico-culturismo como parte del mito de la New Age de la realización de los "potenciales internos" del yo. (No es ninguna sorpresa que la obsesión con el cuerpo es una parte casi obligatoria del pasaje de los radicales ex-izquierdistas a la "madurez" de la política

pragmática: desde Jane Fonda hasta Joschka Fischer, el "período de latencia" entre las dos fases estuvo marcado por el enfoque en el propio cuerpo.) [...]

Así, regresando a Leni: Todo esto no significa que uno debe desechar su compromiso nazi como limitado, un episodio infortunado. El verdadero problema es sostener la tensión que aparece a través de su trabajo: la tensión entre la perfección artística de su práctica y el proyecto ideológico "ex-apted". ¿Por qué su caso debe ser diferente al de Ezra Pound, William Butler Yeats, y otros modernistas con tendencias fascistas que hace tiempo han vuelto a nuestro canon artístico? Quizás la búsqueda por la "verdadera identidad ideológica" de Leni Riefenstahl esta mal conducido. No hay tal identidad quizás: Ella se arrojó auténticamente alrededor de lo incoherente, se cogió en una telaraña de fuerzas contradictorias.

¿No es, entonces, la mejor manera de señalar su muerte el tomarse el riesgo de gozar plenamente una película como *Das blaue Licht*, qué contiene la posibilidad de una lectura política de su obra de una manera totalmente distinta al del punto de vista prevaleciente?

Título Original: Learning To Love Leni Riefenstahl. Extraído de: In These Times. / http://inthesetimes.com/comments.php?id=359_0_4_0_M

Bienvenido al desierto de lo Real

Por Slavoj Žižek | 2000

Un extraño suceso tuvo lugar en la escena política neoyorquina a fines de noviembre de 1999: Leonora Fulani, la activista negra de Harlem, le dio su respaldo al candidato presidencial Patrick Buchanan del Partido Reformista, declarando que trataría de llevarlo a Harlem y movilizar a los votantes en su favor. Mientras ambos socios admitían sus diferencias en varios temas claves, hicieron hincapié en "su mutuo populismo económico y particularmente en su antipatía hacia el libre comercio". ¿Por qué este pacto entre Fulani, la izquierdista radical, militante de la política marxista leninista, y Buchanan, reaganiano de la guerra fría y figura mayor del populismo del ala derecha?

La sabiduría común de los liberales tiene una respuesta rápida para eso: los extremos –el "totalitarismo" de izquierda y de derecha– coinciden en su rechazo de la democracia y, hoy en día especialmente, en su falta de mutua adaptación a las nuevas tendencias de la economía global. Además, ¿acaso no comparten una agenda antisemítica? Mientras que el sesgo antisemítico de los afroamericanos radicales es bien conocido, ¿quién no recuerda la descripción provocadora que hizo Buchanan del congreso norteamericano como un "territorio ocupado israelí"? A pesar de estas perogrulladas liberales, uno debería concentrarse en averiguar qué es lo que une efectivamente a Fulani y Buchanan: ambos pretenden hablar en nombre de la proverbial "clase obrera en vías de desaparición". ¿Es que acaso en la percepción ideológica de hoy, el trabajo en sí mismo (el trabajo manual como opuesto a la actividad "simbólica") y no el sexo, ocupa el lugar de la indecencia obscena que debe apartarse de la mirada pública? La tradición que va desde *El oro del Rin* de Wagner y *Metrópolis* de Lang, la tradición en la cual el proceso productivo sucede bajo tierra, en cuevas oscuras, culmina hoy en millones de anónimos trabajadores sudando en fábricas del tercer mundo, desde los gulags chinos a las líneas de montaje de Indonesia o Brasil –en su invisibilidad, Occidente puede darse el lujo de balbucear acerca de la "clase obrera en vías de desaparición". Pero lo que es crucial en esta tradición es la ecuación de trabajo con crimen, la idea de que el trabajo, el trabajo pesado, es en su origen una actividad criminal indecente que debe ser apartada de la mirada pública.

Hoy en día, los dos superpoderes, Estados Unidos y China, están cada vez más y más emparentados como capital y trabajo. Estados Unidos se está convirtiendo en un país de administración en planeamiento, banca, servicios, etc., mientras su "clase obrera en vías de desaparición" (a excepción de los migrantes chicanos y otros que trabajan sobre todo en la economía de servicios) reaparece en China, en donde la gran mayoría de los productos

norteamericanos, desde juguetes hasta material electrónico, se manufacturan en condiciones ideales para la explotación capitalista: sin huelgas, libertad limitada de movimiento de la fuerza laboral, bajos salarios... Lejos de ser simplemente antagonistas, las relaciones entre China y los Estados Unidos son al mismo tiempo profundamente simbióticas. La ironía de la historia es que China se merece de manera absoluta el título de "Estado de la clase obrera": es el Estado de la clase obrera del capital norteamericano.

El único lugar en las películas de Hollywood en el que se ve el proceso de producción en toda su intensidad es cuando el héroe penetra en el territorio secreto del capo criminal y localiza ahí el lugar del trabajo pesado (destilando y empacando las drogas, construyendo el cohete que destruirá Nueva York...). Cuando en una película de James Bond, el capo criminal, luego de capturar a Bond, lo lleva en un tour por su fábrica ilegal ¿no es lo más cercano que llega Hollywood a una orgullosa presentación realista socialista de cómo es la producción en una fábrica? Y la función de la intervención de Bond es, por supuesto, hacer volar por los aires ese lugar de producción, permitiéndonos volver al semblante diario de nuestra existencia en un mundo con la "clase obrera en vías de desaparición"...

La manera postmoderna estándar de rechazar la importancia del conflicto de clase no es principalmente llamar la atención acerca de la supuesta "clase obrera en vías de desaparición", sino más bien enfatizar cómo el conflicto de clase no debería ser "esencializado" como el punto de referencia final hermenéutico a cuya "expresión" todos los demás conflictos pueden ser reducidos: hoy en día asistimos al florecimiento de nuevas y múltiples subjetividades políticas (de clase, étnicas, gay, ecológicas, feministas, religiosas...) y la alianza entre ellas es el producto de la abierta lucha contingente en hegemonía. Sin embargo, filósofos tan distintos como Alain Badiou y Fredric Jameson han señalado, a propósito de la actual celebración de la diversidad de estilos de vida, cómo este crecimiento de las diferencias reposa en un subyacente Uno, i.e. en la radical obliteración de la Diferencia, de la brecha antagonista. Lo mismo vale para la crítica postmoderna standard de la diferencia sexual como "oposición binaria" a ser deconstruida: "no sólo hay dos sexos, sino una multitud de sexos, de identidades sexuales...". En todos estos casos, en el momento en que introducimos la "creciente multitud", lo que estamos diciendo en efecto es exactamente lo opuesto, la subyacente Igualdad (Sameness) que lo invade todo, i.e. la noción de una brecha radical antagonista que afecta al cuerpo social entero es obliterada: la sociedad no antagonista es aquí el "contenedor" realmente global en el cual hay suficiente espacio para toda la multitud de comunidades culturales, estilos de vida, religiones, orientaciones sexuales...

Ya existe una razón FILOSOFICA muy precisa por la cual el antagonista debe ser una diada, i.e. porque la "multiplicación" de las diferencias reafirma al subyacente Uno. Como ya ha enfatizado Hegel, cada género tiene finalmente sólo dos especies, i.e. la diferencia específica es finalmente la diferencia entre el género mismo y su especie "en sí". Es decir, en nuestro universo, la diferencia sexual no es simplemente la diferencia entre las dos especies del género humano, sino la diferencia entre un término (hombre) que aparece en representación del género en sí y el otro término (mujer) que aparece en representación de la Diferencia dentro del género en sí, debido a un específico, particular momento. De este modo, en un análisis dialéctico, incluso cuando tenemos la impresión de múltiples especies, tenemos que buscar a las especies excepcionales que dan cuerpo de manera directa al género en sí: la verdadera Diferencia es la "imposible" diferencia entre esta especie y todas las demás. Paradójicamente, Laclau se encuentra aquí más cerca de Hegel: inherente a su noción de hegemonía está la idea de que, entre los elementos particulares (significantes) hay uno que directamente "colorea" el significante vacío de la universalidad imposible en sí misma, de manera que, dentro de esta constelación hegemónica, oponerse a este significante particular equivale a oponerse a la "sociedad" EN SÍ. Cuando la diada antagonista es reemplazada por la evidente "creciente multitud", la brecha que se halla así obliterada es, en consecuencia, no solamente la brecha entre el contenido diferente DENTRO de la sociedad, sino la brecha antagonista entre lo Social y lo no Social, la brecha que afecta la verdadera noción Universal de lo Social.

En este universo de la Igualdad (Sameness), la manera principal de la apariencia de la Diferencia política es generada por el sistema bipartidista, esa apariencia de la opción en la que básicamente no hay ninguna. Los dos polos convergen en su política económica (véanse

recientes celebraciones, de parte de Clinton y de Blair, de la "estricta política fiscal" como la opinión clave de la izquierda moderna: la estricta política fiscal sostiene el crecimiento económico, y el crecimiento nos permite cumplir con una política social más activa en nuestra lucha por una mejor seguridad social, educación, salud...). Su diferencia es por último reducida a los comportamientos culturales opuestos: su "apertura" multiculturalista, sexual, etc., versus los "valores familiares" tradicionales (de manera típica, esta es la opción derechista que se dirige y alcanza a movilizar lo que queda de la "clase obrera" central en nuestras sociedades occidentales, mientras que la "tolerancia" multiculturalista se ha convertido en el motivo recurrente de las nuevas "clases simbólicas" privilegiadas: no debe sorprender a nadie el hecho de que, en el ridículo espectáculo de Giuliani versus la exposición de arte Sensation, el capital corporativo estaba en el lado de Sensation). Esta opción política no puede sino recordarnos el problema que sentimos cuando queremos un edulcorante artificial en una cafetería norteamericana: la siempre presente alternativa del Nutra-Sweet Equal y el High & Low, de bolsitas azules y rojas, en donde casi cada uno tiene sus preferencias (evite las rojas, tienen sustancias cancerígenas, o viceversa...) y este apego ridículo a la opción de cada uno no hace sino acentuar el absoluto sin sentido de la alternativa. (¿Y acaso no sucede lo mismo para los talk-shows nocturnos, en donde la "libertad de opción" está entre Jay Leno y David Letterman? ¿O para las gaseosas: Coca o Pepsi?)

Es un hecho bien conocido que el botón de "Cerrar la puerta" en muchos ascensores es un placebo sin utilidad, dispuesto en el lugar sólo para darle a los individuos la impresión de que participan de algún modo, contribuyendo a la rapidez de la jornada del ascensor –cuando apretamos ese botón, la puerta se cierra exactamente al mismo tiempo que cuando apretamos el botón que indica el piso sin "apurar" el proceso por el hecho de apretar también el botón de "cierre la puerta". Este caso extremo de falsa participación es una apropiada metáfora de la participación de los individuos en nuestro proceso político "postmoderno"... Por supuesto, la respuesta postmoderna a esto sería que el antagonismo radical emerge sólo a medida que la sociedad es aun percibida como totalidad –¿no fue acaso Adorno quien dijera que contradicción es diferencia bajo el aspecto de identidad? De modo que la idea es que con la era postmoderna, el retroceso de la identidad de la sociedad involucra SIMULTANEAMENTE el retroceso del antagonismo que parte en dos el cuerpo social –aquello que recibimos a cambio de esto es el Uno de la indiferencia como el medio neutral en el cual la multitud (de estilos de vida, etc.) coexiste. La respuesta de la teoría materialista a esto es demostrar cómo este verdadero Uno, este territorio en común en el que múltiples identidades florecen, reposa de hecho en determinadas exclusiones, y está sostenido por un invisible quiebre antagónico.

Y esto nos trae de vuelta a Buchanan: de manera significativa, la única fuerza política con mínimo peso de seriedad que SÍ evoca todavía una respuesta antagonista de Nosotros contra Ellos es la nueva derecha populista (Le Pen, Haider, Republicanos en Alemania, Buchanan en Estados Unidos). Sin embargo, es precisamente debido a esta razón que juega un papel estructural clave en la legitimación de la nueva hegemonía multicultural tolerante liberal-democrática. Para empezar, tiene el común denominador negativo de todo el espectro de centro-izquierda: son los excluidos, los que a través de esta misma exclusión (su –por el momento, al menos– inaceptabilidad como partido del gobierno) proveen la legitimidad negativa de la hegemonía liberal, la prueba de su comportamiento "democrático". En este sentido, su existencia desplaza el VERDADERO centro de atención de la lucha política (que es por supuesto la urgencia de cualquier alternativa radical de izquierda) hacia la "solidaridad" de todo el bloque "democrático" contra el peligro derechista. Ahí reside la última prueba de la hegemonía democrática liberal de la escena política ideológica, la hegemonía lograda con la emergencia de la "Tercera Vía" socialdemócrata: la "Tercera Vía" es precisamente la social democracia bajo la hegemonía del capitalismo liberal democrático (i.e. desprovisto de su mínimo chispazo subversivo), consiguiendo de este modo excluir la última referencia al anticapitalismo y a la lucha de clases. Segundo, es absolutamente crucial que los nuevos populistas de derecha sean la única fuerza política "seria" de hoy en día que se dirijan a la gente con la retórica anticapitalista, cubierta no obstante de ropajes nacionalistas/racistas/religiosos (corporaciones multinacionales que "traicionan" a la gente sencilla y trabajadora de nuestra nación).

En el congreso del Front National hace un par de años, Le Pen subió al escenario a un argelino, un africano y un judío, los abrazó y le dijo al público reunido: "Ellos son tan franceses como yo

ison los representantes del gran capital multinacional, ignorando su deber hacia Francia, quienes constituyen el verdadero peligro para nuestra identidad!" Hipócritas como son estas declaraciones, son no obstante la señal de cómo la derecha populista se dirige a ocupar el terreno dejado vacante por la izquierda. Aquí el nuevo centro liberal democrático juega un doble juego: coloca a la derecha populista como nuestro enemigo en común, mientras manipula eficazmente este cuco derechista para hegemonizar el terreno "democrático", i.e. para definir el terreno e imponerse sobre su verdadero adversario, la izquierda radical. Así, confundidos como pueden estar, sucesos como el apoyo de Fulani a Buchanan no son otra cosa sino finalmente el desesperado intento de la izquierda radical de escapar de la hegemonía de la "izquierda postmoderna" de la Tercera Vía: en esta sobrecogedora, monstruosa coalición, la izquierda de la Tercera Vía recibe de vuelta su propio mensaje en forma invertida –verdadera. Dicho en corto, el sobrecogedor matrimonio de Fulani y Buchanan es un síntoma de la izquierda de la Tercera Vía.

Desde esta perspectiva, incluso la defensa neoconservadora de los valores tradicionales se ve bajo una nueva luz: como la reacción contra la desaparición de la normatividad ética y legal, la cual es reemplazada gradualmente por regulaciones pragmáticas que coordinan los intereses particulares de distintos grupos. Esta tesis puede parecer paradójica: ¿no vivimos acaso en la era de los derechos humanos universales que se reafirman incluso en contra de la soberanía de un Estado? ¿No fue el bombardeo de la OTAN a Yugoslavia el primer caso de intervención exitosa (o al menos autorrepresentada como exitosa) con base en el interés normativo, sin referencia a ningún interés "patológico" de tipo político económico? Dicha nueva normatividad de los "derechos humanos" es, a pesar de su apariencia, su total opuesto. Aquí el punto no es simplemente el viejo argumento marxista acerca de una brecha entre la apariencia ideológica de la forma legal universal y los intereses particulares que efectivamente la sostienen; a este nivel, el contra-argumento (hecho, entre otros, por Lefort y Ranciere) de que la forma, precisamente, no es nunca una "mera" forma, sino que involucra una dinámica propia que deja sus huellas en la materialidad de la vida social, es absolutamente válido (la "libertad formal" burguesa pone en movimiento el proceso de demandas políticas y prácticas muy "materiales", que va desde los sindicatos hasta el feminismo). El énfasis principal de Ranciere está en la ambigüedad de la noción marxista de "brecha" entre la democracia formal (los derechos del hombre, libertad política, etc.) y la realidad económica de explotación y dominación. Uno puede leer esta brecha entre la "apariencia" de la igualdad/libertad y la realidad social de las diferencias económicas, culturales, etc., sea bajo la manera "sintomática" estándar (la forma de los derechos universales, igualdad, libertad y democracia es sólo la forma necesaria pero ilusoria de expresión de este contenido social concreto, el universo de explotación y dominación de clase), sea bajo el sentido mucho más subversivo de una tensión en la cual la "apariencia" de egaliberté, precisamente NO ES una "mera apariencia", sino la evidencia de una efectividad propia que permite poner en movimiento el proceso de rearticulación de relaciones socio-económicas concretas mediante su progresiva "politización" (¿Por qué no deberían votar las mujeres también? ¿Por qué no deberían las condiciones en el ambiente de trabajo ser también materia de interés público?, etc.). Uno está tentado de poner en uso aquí el viejo término levistraussiano de "eficiencia simbólica": la apariencia de egaliberté es una ficción simbólica que posee una eficiencia propia concreta –uno debería resistir la adecuada tentación cínica de reducirla a una mera ilusión que permita una actualidad distinta.

Lo que tenemos ahora, por el contrario, es el cinismo postmo-derno: el hecho de que, detrás de la forma universal (o forma legal), existe algún interés particular o el compromiso de su multitud de formas particulares es DIRECTAMENTE (FORMALMENTE incluso) TOMADO EN CUENTA –la norma legal que se impone a sí misma es "formalmente" percibida/postulada como compromiso regulador entre la multitud de intereses (étnicos, sexuales, ecológicos, económicos...) "patológicos". El argumento de la crítica ideológica del marxismo clásico es de este modo, de manera perversa, directamente incluido e instrumentalizado, y la ideología mantiene su validez a través de esta falsa auto-transparencia. Lo que se evapora en el universo post-político de hoy no es pues la "realidad" tapada por fantasmagorías ideológicas, sino APARIENCIA MISMA, la apariencia de cierta ajustada norma, su fuerza "performativa": el "realismo" –tomar las cosas tal como "realmente son" – es la peor ideología.

El principal problema político de hoy en día es: ¿cómo rompemos este consenso cínico? La democracia formal en sí misma no debe ser fetichizada aquí –su límite está perfectamente

delineado por la situación venezolana luego de la elección del General Chávez a la presidencia en 1996. Él ES "autoritario", carismático, antiliberal, populista, PERO uno TIENE que tomar ese riesgo en la medida en que la democracia liberal tradicional no está en capacidad de articular algún tipo de demandas radicales populares. La democracia liberal tiende hacia las decisiones "racionales" dentro de los límites de lo (que es percibido como) posible; para gestos más radicales, las estructuras carismático proto-"totalitarias" con lógica plebiscitaria, en las que uno "elige libremente las soluciones impuestas" son más eficaces. La paradoja a asumir es que en la democracia, los individuos tienden a permanecer pegados al nivel de "adorar los bienes" – a menudo SÍ se necesita un Líder para estar en capacidad de "hacer lo imposible". El Líder auténtico es literalmente el Único que me permite efectivamente escogerme a mí mismo –la subordinación a él es el mayor acto de libertad.

Las coordenadas de la constelación de hoy se hallan bien representadas por dos recientes películas, *The Straight Story* de David Lynch y *The Talented Mr. Ripley* de Anthony Minghella. Desde el principio de *The Straight Story* de David Lynch, las palabras que introducen los créditos, "Walt Disney presenta: una película de David Lynch", proveen tal vez la mejor síntesis de la paradoja ética que marca el fin de siglo: el montaje de la transgresión con la norma. Walt Disney, la marca de los valores familiares conservadores, lleva bajo su paraguas a David Lynch, el autor que representa la transgresión, iluminando el submundo obscuro del sexo pervertido y la violencia que florecen debajo de la respetable superficie de nuestras vidas.

Hoy en día, cada vez más, el aparato cultural económico mismo, para reproducirse en las condiciones de competitividad del mercado, no sólo precisa tolerar, sino directamente incitar efectos y productos de choque cada vez más fuertes. Baste recordar recientes tendencias en las artes visuales: ya pasaron los días en los que teníamos sencillas estatuas o cuadros enmarcados –lo que tenemos ahora son exposiciones de marcos mismos sin pinturas, exposiciones de vacas muertas y sus excrementos, videos del interior del cuerpo humano (gastroscopías y colonoscopías), inclusión de olores en la exposición, etc. Nuevamente aquí, como en el dominio de la sexualidad, la perversión ya no es subversiva: los excesos chocantes son parte del sistema mismo, el sistema se alimenta de ellos para reproducirse a sí mismo. Así que si los primeros films de Lynch también habrían caído en esa trampa, ¿qué hay entonces con *The Straight Story*, basada en el caso verdadero de Alvin Straight, un viejo granjero lisiado que condujo a través de las praderas americanas en un tractor John Deere para ir a ver a su afligido hermano? ¿Implica esta lenta historia de persistencia, la renuncia a la transgresión, el regreso hacia la cándida inmediatez de la permanencia ética y directa de la fidelidad? El mismo título de la película de refiere sin duda a la obra previa de Lynch: esta es la honesta historia respecto de las "desviaciones" del submundo siniestro desde *Eraserhead* a *Lost Highway*. Sin embargo, ¿qué sucede si el "honesto"[1] héroe del reciente film de Lynch es efectivamente más subversivo que los excéntricos personajes que poblaron sus películas anteriores? ¿Qué si en nuestro mundo postmoderno en el cual el compromiso ético radical es percibido como ridículamente fuera de tiempo, él es el verdadero marginal? Uno debería recordar aquí la vieja anotación de G.K. Chesterton en su *A defense of Detective Stories*, sobre que el relato de detectives "recuerda previamente en cierto modo que la civilización misma es el más sensacional de los comienzos y la más romántica de las rebeliones. Cuando el detective en un policial se queda solo y de algún modo tontamente valeroso entre los cuchillos y los puños de un hueco de rateros, sin duda sirve para recordarnos que es el agente de la justicia social aquel que representa la figura original y poética, mientras que los ladrones y salteadores son meros, plácidos y arcaicos conservadores, felices en la inmemorial respetabilidad de simios y lobos. [La novela policial] se basa en el hecho de que la moralidad es la más oscura y atrevida de las conspiraciones."

¿Y qué sucedería si ESTE fuera el mensaje final de la película de Lynch –que la ética es "la más oscura y atrevida de las conspiraciones", que el sujeto ético es aquel que efectivamente amenaza el orden existente, a diferencia de la larga serie de excéntricos pervertidos lyncheanos (el Barón Harkonnen en *Dune*, Frank en *Blue Velvet*, Bobby Perú en *Wild at Heart*...) que finalmente lo sostienen? En este preciso sentido el contrapunto a *The Straight Story* es *The Talented Mr. Ripley* de Minghella, basada en la novela de Patricia Highsmith, del mismo nombre. *The Talented Mr. Ripley* cuenta la historia de Tom Ripley, un ambicioso neoyorquino en bancarrota, que es ubicado por el rico magnate Herbert Greenleaf, quien piensa erróneamente que Tom ha estado en Princeton con su hijo Dickie. Dickie se encuentra vagando en Italia y Greenleaf le paga a Tom el

viaje a Italia para que haga entrar en razón a su hijo y tome el lugar correcto en los negocios de la familia. Sin embargo, una vez en Europa, Tom queda fascinado no sólo con Dickie mismo, sino con la brillante, canchera y socialmente aceptable vida adinerada en la que vive Dickie. Todo lo que se dice acerca de la homosexualidad de Tom está fuera de lugar: Dickie no es para Tom el objeto de deseo, sino su sujeto ideal deseable, el sujeto transferencial "que supone saber/cómo desear". En pocas palabras, Dickie se convierte en el ego ideal de Tom, la figura de su identificación imaginaria: cuando repetidamente le mete una mirada de reojo a Dickie, no traiciona su deseo erótico para emprender un comercio erótico con él, para POSEER a Dickie, sino su deseo de SER como Dickie. De esta manera, para resolver ese problema, Tom concibe un elaborado plan: durante un viaje en bote, asesina a Dickie y luego, durante un tiempo, asume su identidad. Haciéndose pasar por Dickie, organiza las cosas de manera que luego de la muerte "oficial" de Dickie, hereda su riqueza; una vez cumplido aquello, el falso Dickie desaparece, dejando tras de sí una nota suicida alabando a Tom, mientras éste reaparece evadiendo exitosamente a los suspicaces investigadores e incluso ganándose el agradecimiento de los padres de Dickie, para luego salir de Italia rumbo a Grecia.

A pesar de que la novela fue escrita a mediados de los cincuenta, uno puede decir que Highsmith se adelanta a la reescritura terapéutica actual de la ética en "recomendaciones", que uno no debería seguir demasiado a ciegas. Ripley se detiene sencillamente en el último escalón en esta reescritura. No matarás –a menos que no haya otra manera de encontrar la felicidad. O, como la misma Highsmith declara en una entrevista: "Podría ser calificado de psicótico, pero no lo llamaría demente porque sus actos son racionales. (...) Lo considero más bien una persona civilizada que mata porque tiene que hacerlo". Ripley no se parece así en nada al "American Psycho": sus actos criminales no son frenéticos passages a l'acte, estallidos de violencia en los que descarga la energía acumulada por las frustraciones de la vida cotidiana yuppie. Sus crímenes están calculados con un razonamiento pragmático sencillo: hace lo que es necesario para alcanzar su objetivo, la vida acomodada de los suburbios exclusivos de París. Lo que es realmente inquietante en él, por supuesto, es que de alguna manera parece perder el más elemental sentido ético: en la vida diaria, es en general amigable y considerado (aunque con un toque de frialdad), y cuando comete un asesinato, lo hace con el mismo remordimiento que uno siente cuando tiene que realizar una tarea desagradable pero necesaria. El es el psicótico final, la mejor ejemplificación de lo que Lacan tenía en mente cuando decía que la normalidad es la forma especial de la psicosis –de no estar atrapado traumáticamente en la telaraña simbólica, de mantener "libertad" respecto del orden simbólico.

Sin embargo, el misterio del Ripley de Highsmith trasciende el motivo ideológico norteamericano estándar de la capacidad del individuo de "reinventarse" a sí mismo, de borrar las huellas del pasado y asumir a fondo una nueva identidad, que trascienda el "yo proteano" postmoderno. Ahí reside la falla final de la película respecto de la novela: la película "gatsbyíza" a Ripley en una nueva versión del héroe norteamericano que recrea su identidad de manera sombría. Aquello que aquí se pierde se encuentra mejor ejemplificado por la diferencia crucial entre la novela y la película: en esta última, Ripley posee los meneos de una consciencia, mientras que en la novela, síntomas de una consciencia están sencillamente más allá de su entendimiento. Es por eso que la explicitación de los deseos homosexuales de Ripley en la película también yerra en el tema. Lo que Minghella implica es que, para los años 50, la Highsmith se vió empujada a ser más circuspecta para hacer al héroe más digerible respecto de un público masivo, mientras que hoy en día podemos decir las cosas de una manera más abierta. Sin embargo, la frialdad de Ripley no es el efecto de superficie de su postura gay, sino más bien lo opuesto. En una de las últimas novelas de Ripley, nos enteramos que le hace el amor una vez por semana a su esposa Heloise, como un ritual habitual –sin ninguna pasión de por medio, Tom es como Adán en el Paraíso previo a la caída, cuando, según San Agustín, él y Eva sí tuvieron sexo, pero realizado a la manera de un simple ritual instrumental, como quien siembra semillas en el campo. Una manera de leer a Ripley es decir que es angelical y que vive en un universo que precede a la Ley y sus transgresiones (el pecado).

En una de las últimas novelas de Ripley, el héroe ve dos moscas en la mesa de la cocina y al mirarlas de cerca y ver que están copulando, las aplasta con asco. Este pequeño detalle es crucial –el Ripley de Minghella NUNCA hubiera hecho tal cosa: el Ripley de la Highsmith está de algún modo desconectado de las cosas relativas a la carne, disgustado de lo Real de la vida, de

su ciclo de generación y corrupción. Marge, la enamorada de Dickie, da una adecuada caracterización de Ripley: "De acuerdo, tal vez no sea marica. Simplemente no es nada, lo cual es peor. No es lo suficientemente normal como para tener algún tipo de vida sexual". Tanto como dicha frialdad caracteriza cierta postura lésbica, uno está tentado de alegar que, en vez de ser un homosexual reprimido, la paradoja de Ripley es que es un varón lésbico. La frialdad desentendida que subyace debajo de todas las posibles variables de identidad de algún modo desaparece de la película. El verdadero enigma de Ripley es por qué persiste en esta gélida conducta, manteniendo una psicótica falta de compromiso con cualquier apego humano pasional, incluso luego de alcanzar su meta y recrearse a sí mismo como el respetable art-dealer que vive en un rico suburbio parisino.

Quién sabe, la diferencia entre el héroe "recto" de Lynch y el Ripley "normal" de la Highsmith determinan las coordenadas extremas de la experiencia ética del capitalismo avanzado de hoy – con el raro giro de que Ripley es el "normal" siniestro y el hombre "recto" el raro siniestro, incluso pervertido. ¿Cómo vamos a salir entonces de este camino sin salida? Los dos héroes tienen en común la inclemente dedicación en alcanzar sus metas, de modo que una manera parece ser el abandonar este rasgo en común y rogar por una humanidad más "cálida" y compasiva lista para aceptar compromisos. Pero ¿acaso no es dicha "débil (es decir: sin principios) humanidad" el modo predominante de la subjetividad de hoy en día, al punto que ambas películas proveen sus dos extremos? A fines de los años 20, Stalin definió la figura del bolchevique como la unión entre la apasionada obstinación rusa y el recurso norteamericano. Tal vez, siguiendo las mismas líneas uno pueda alegar que la salida está más bien en la imposible síntesis de ambos héroes, en la figura lyncheana del hombre "recto" que persigue su objetivo, junto al sabio recurso de Tom Ripley. [...]

En los últimos días de 1999, la gente de los alrededores del mundo (occidental) fue bombardeada por las numerosas versiones del mismo mensaje que encarna perfectamente el estallido fetichista "lo sé perfectamente bien, pero...". Inquilinos de las grandes ciudades empezaron a recibir cartas de los administradores de los edificios, diciéndoles que no había de qué preocuparse, que todo estaría bien, pero que de todos modos llenaran sus tinas de agua y prepararan una provisión de comida y velas; los bancos estaban diciéndoles a sus clientes que sus depósitos estaban a salvo, pero que a pesar de ello debían proveerse con algo de efectivo y tener a mano su estado cuenta; hasta el alcalde de Nueva York, Rudolf Giuliani, quien repetidamente calmó a sus ciudadanos con el mensaje de que la ciudad estaba bien preparada, pasó no obstante la noche de año nuevo en el bunker de concreto al interior del World Trade Center, asegurado en contra de armas químicas y biológicas...

¿La causa de toda esta ansiedad? Una no entidad usualmente referida como el "Millenium Bug". ¿Somos conscientes de cuán siniestra es nuestra obsesión con el Millenium Bug? ¿Y cuánto de esta obsesión es acerca de nuestra sociedad? El Bug no sólo fue generado por el hombre; uno puede incluso localizarlo de manera precisa: debido a la poca imaginación de los programadores originales, las estúpidas máquinas digitales no sabían cómo leer el "00" a la medianoche del 2000 (1900 o 2000). Esta sencilla limitación de la máquina fue la causa, aunque la brecha entre la causa y sus efectos potenciales era inconmensurable. Las expectativas fueron desde la tontería hasta el terror, ya que incluso los expertos no sabían exactamente qué pasaría: tal vez el desbarajuste total de los servicios sociales, tal vez nada (que fue efectivamente el caso).

¿Estábamos enfrentándonos realmente aquí con la amenaza de un mal funcionamiento mecánico? Por supuesto, la red digital se materializa en circuitos y chips electrónicos, pero uno debe tener siempre en mente que este circuito es en alguna medida "supuestamente conocido": se supone darle cabida a cierto conocimiento, y es este conocimiento –o, más bien, su ausencia– lo que fue la causa de todas las preocupaciones (la inhabilidad de las máquinas para leer el "00"). Con lo que nos confrontó el Millenium Bug fue con el hecho de que nuestra vida "real" misma está sostenida por un orden virtual de conocimiento objetivado, cuyo mal funcionamiento puede tener consecuencias catastróficas. Jacques Lacan lo llamó Conocimiento objetivado –la sustancia simbólica de nuestro ser, el orden virtual que regula el espacio intersubjetivo –el "gran Otro". Una versión más popular y paranoica de la misma noción es Matrix, de la película de los hermanos Wachowsky que lleva el mismo nombre.

Aquello que realmente se convirtió en una amenaza para nosotros bajo el nombre de Millenium Bug fue la suspensión de la Matrix. Aquí podemos ver en qué sentido The Matrix (la película) estaba en lo cierto: la realidad que abandonamos está tan regulada por la super poderosa e invisible red digital que su colapso puede crear una "real" desintegración global. Razón por la cual es una peligrosa ilusión reclamar que el Bug pudo haber traído una liberación: si estuviéramos a punto de ser privados de la red digital artificial que interviene y sostiene nuestro acceso a la realidad, no encontraríamos vida natural en su verdad inmediata, sino la insoportable tierra baldía –"¡Bienvenidos al desierto de lo real!", como es irónicamente felicitado Neo, el héroe de Matrix, en el momento en que ve la realidad tal como es, sin la Matrix.

¿Qué es entonces el Millenium Bug? Tal vez el último ejemplo de lo Lacan llamó objet petit a, el "pequeño Otro", la causa-objeto del deseo, una pequeña partícula de polvo que le da cuerpo a la ausencia del gran Otro, el orden simbólico. Y es aquí en donde aparece la ideología: el Bug es el sublime objeto de la ideología. El término mismo es elocuente respecto de sus tres significados: un glitch/defecto; un insecto; un fanático. Este desvío del significado realiza la operación ideológica más elemental: una simple pérdida imperceptible o glitch, adquiere una existencia positiva, convirtiéndose en un "insecto" incómodo con el don de cierta actitud psíquica (fanatismo) –y el mal funcionamiento adquiere súbitamente una causa, un fanatismo que debe ser exterminado como un insecto... y ya estamos de lleno en la paranoia. Hacia fines de diciembre de 1999, el principal periódico esloveno de derecha puso como titular: "¿Es realmente un peligro –o una cortina de humo?", dando a entender que ciertos oscuros círculos financieros auspiciaban el pánico del Y2K y que sería usado para poner en marcha un gigantesco fraude... ¿No es el Bug la mejor metáfora animal para una imagen antisemítica de los judíos: un insecto rabioso que introduce la degeneración y el caos en la vida social, la verdadera causa oculta de los antagonismos sociales?

En un movimiento que repite simétricamente la paranoia derechista, Fidel Castro denunció también –luego de que se hizo obvio que no había tal Bug, que las cosas seguirían su curso de manera más o menos suave– el miedo del Bug como algo promovido por las grandes compañías de computadoras, diseñado para hacer que la gente compre computadoras nuevas. ¡Y, efectivamente, una vez pasado el miedo y aclarado el hecho de que el Millenium Bug era una falsa alarma, se oyeron denuncias desde todos lados en el sentido de que debía haber una razón para tanta bulla por nada, algún interés (financiero) oculto que en primer lugar difundía el miedo –¡es imposible que todos los programadores cometieran un error tan grande! El centro de la discusión giró entonces hacia el típico dilema post-paranoide: ¿hubo realmente un Bug cuyas catastróficas consecuencias fueron evitadas por medidas preventivas, o no hubo nada simplemente, de manera que las cosas hubieran marchado con tranquilidad sin haber tenido que gastar el billón de dólares al tomar esas medidas? Nuevamente se trata del objet petit a, el vacío que "es" la causa-objeto del deseo en su manera más pura: un cierto "nada de nada", una entidad sobre la cual ni siquiera es seguro el hecho de que "realmente exista" o no, y que no obstante, como el ojo de una tormenta, causa una gigantesca conmoción alrededor suyo. En otras palabras, ¿no fue el Millenium Bug algo así como un MacGuffin del cual Hitchcock mismo hubiera estado orgulloso?

Tal vez de este modo, uno puede concluir con un modesto argumento marxista: desde que la red digital nos afecta a todos, desde que ES la red la que regula ya nuestra vida diaria hasta en sus rasgos más comunes como las reservas de agua, debe ser socializada de alguna manera. ¿Es esta una medida "totalitaria" amenazando con imponer un control sobre el ciberespacio? SÍ.

Título Original: Welcome to the Desert of the Real.

Extraído de: lacanian ink 16, primavera de 2000, pp. 64-81. Copyright ©2000 lacanian ink. All Rights Reserved. Traducción: Rodrigo Quijano.

<http://huesohumero.perucultural.org.pe/textos/5zizek.doc>

NOTAS

[1] [Nota del traductor] En referencia al "straight" del título: directo, derecho, honesto, recto y también coloquialmente, heterosexual

¡Bienvenido al desierto de lo Real!

Por Slavoj Žižek | 14-sept-2001

La última fantasía paranoica norteamericana es la de un individuo que vive en un idílico pueblo californiano, un paraíso del consumo, y de pronto comienza a sospechar que el mundo en el que vive es una farsa, un espectáculo montado para convencerlo de que vive en la realidad, un show en el que todos a su alrededor son actores y extras. El ejemplo más reciente de esto es *The Truman Show*, de Peter Weir, en la que Jim Carrey encarna al empleado local que gradualmente descubre la verdad: que él es el héroe de un show televisivo transmitido las 24 horas, y que su pueblo es, en rigor, un gigantesco set de filmación por el que las cámaras lo siguen sin interrupción. Entre sus predecesores, vale la pena mencionar la novela *Time Out of Joint* (1959) de Philip K. Dick, en la que el héroe vive en un idílico pueblo californiano a fines de los 50, y gradualmente descubre que toda la ciudad es una farsa montada para mantenerlo satisfecho....La experiencia subyacente de *Time Out of Joint* y de *The Truman Show* es que el paraíso del consumo capitalista es, en su hiperrealidad, de algún modo IRREAL, insustancial, privado de toda inercia material

De modo que no sólo Hollywood pone en escena un semblante de la vida real despojada del peso y la inercia de la materialidad - en la sociedad consumista del capitalismo tardío, la "auténtica vida social" adquiere de algún modo los rasgos de una imitación organizada, con nuestros vecinos comportándose en la "vida real" como actores y extras en un escenario... De nuevo, la última verdad de la des-espiritualización del universo del capitalista utilitario es la des-materialización de la propia "vida real", su inversión en una show espectral. Entre otros, Christopher Isherwood expreso esta irrealidad de la vida diaria americana, ejemplificándolo en el cuarto de motel: "¡Los moteles americanos son irreales! /... / ellos se diseñan deliberadamente para ser irreales. /... / Los europeos nos odian porque nos hemos retirado a vivir dentro de nuestros anuncios, como ermitaños que entran en sus cuevas para contemplar". La noción de "esfera" de Peter Sloterdijk está literalmente aquí comprendido, como una gigantesca esfera de metal que envuelve y aísla la ciudad entera. Hace unos años, una serie de películas de ciencia-ficción como *Zardoz* o *Logan's Run* previeron la dificultad posmoderna de hoy extendiendo esta fantasía a la propia comunidad: el grupo aislado vive una vida aséptica en un área apartada, anhela la experiencia del mundo real de la decadencia material.

The Matrix (1999), el éxito de los hermanos Wachowski, llevó esta lógica a su clímax: la realidad material en la que vivimos es virtual, generada y coordinada por una mega-computadora a la que todos estamos conectados; cuando el héroe (interpretado por Keanu Reeves) despierta a la "realidad real", lo que ve es un paisaje desolado, sembrado de ruinas humeantes: lo que quedó de Chicago después de una guerra mundial. Morpheus, el líder de la resistencia, lo recibe con ironía: "Bienvenido al desierto de lo real". ¿No fue algo de un orden similar lo que sucedió en Nueva York el 11 de setiembre? Sus ciudadanos fueron introducidos al "desierto de lo real"; a nosotros, corrompidos por Hollywood, la imagen de las torres derrumbándose no pudo sino recordarnos las pasmosas escenas de las grandes producciones del cine catástrofe. Cuando escuchamos hablar de lo inesperados que resultaron los atentados, deberíamos recordar la otra catástrofe crucial, a comienzos del siglo XX: la del "Titanic". Aquello fue un shock porque, en la fantasía ideológica, el transatlántico era el símbolo de la civilización industrial del siglo XIX. ¿Se puede afirmar lo mismo de los atentados?

No sólo los medios nos bombardeaban con el discurso de la amenaza terrorista; sino que esta amenaza estaba obvia y libidinalmente investida - basta con recordar películas como *Escape de Nueva York* y *Día de la Independencia*. Lo impensable que sucedió, era a su vez, objeto de fantasía: de alguna manera, Estados Unidos tuvo lo que tanto fantaseaba, y ésta fue la mayor sorpresa.

Es precisamente ahora, cuando lidiamos con la crudeza de lo Real de la catástrofe, que debemos considerar las coordenadas ideológicas que determinan la percepción de estos atentados. Si hay algún simbolismo en el derrumbe de las torres, no es tanto la vieja noción de "centro del capitalismo financiero" sino, más bien, la noción de que las dos torres del WTC representaban el centro del capitalismo VIRTUAL, el capitalismo de la especulación financiera desconectada de la esfera de producción material. El demoledor impacto de los atentados sólo puede medirse en relación a la frontera que separa el Primer Mundo digitalizado del Tercer Mundo, "el desierto de lo Real". La conciencia de que vivimos en un universo aislado y artificial genera así la noción de que un agente ominoso nos amenaza permanentemente con la destrucción total.

Es, en consecuencia, Osama Bin Laden, el sospechoso autor intelectual detrás de los atentados, ¿no sería el equivalente en la "vida real" de Ernst Stavro Blofeld, el cerebro diabólico que planea formas de destrucción global en las películas de James Bond? Lo que uno debería recordar es que el único momento en las películas de Hollywood en que vemos el proceso de producción en toda su intensidad es cuando Bond penetra en la guarida secreta del cerebro diabólico y localiza en ella el centro de la producción criminal (el destilado y empaquetado de drogas, la construcción de un cohete o un rayo láser capaz de destruir Nueva York...). Siempre, tras capturar a Bond, el amo-criminal le ofrece un tour por sus fábricas ilegales. ¿Y no es eso lo más que Hollywood se acerca a una orgullosa exposición socialista de los métodos de producción en una fábrica? Y la función de la intervención de Bond es, por supuesto, volar todo el lugar de la producción por los aires, permitiéndonos retornar a nuestra rutina en un mundo con "la clase obrera en desaparición". ¿Y no es el derrumbe de las Torres Gemelas, esa misma violencia dirigida al amenazante Afuera volviendo hacia nosotros?

La esfera segura en la que viven los norteamericanos se encuentra amenazada desde Afuera por atacantes terroristas quienes cobarde y cruelmente se auto-sacrifican, hábilmente inteligentes y primitivamente bárbaros. Cada vez que encontremos un mal Externo en un estado tan puro, deberíamos reunir coraje para recordar la lección hegeliana: en este Afuera puro, debemos reconocer una versión destilada de nuestra esencia. Durante los últimos cinco siglos, la (relativa) paz y prosperidad del Occidente "civilizado" se ha conseguido a través de la sistemática exportación de violencia y destrucción al Afuera "bárbaro" -desde la larga historia de la conquista del Oeste hasta las matanzas en el Congo-. Aunque suene cruel e indiferente, debemos también considerar, ahora más que nunca, que el efecto de estos atentados es más simbólico que real. Estados Unidos acaba de saborear lo que sucede a diario en el resto del mundo, de Sarajevo a Grozny, de Ruanda y el Congo a Sierra Leona. Si a eso se suman las habituales mafias y bandas neoyorquinas, uno se puede hacer una idea de cómo era Sarajevo hace una década.

Es cuando miramos en la pantalla de la Televisión a las dos torres del WTC colapsarse, que llegamos a la posibilidad de experimentar la falsedad de los "reality shows de la TV": aun si los shows son "reales", las personas aún actúan en ellos - simplemente se actúan a sí mismos. La despedida standard en una novela ("los personajes en este texto son una ficción, todo parecido con personajes de la "vida real" es una pura coincidencia") también se sostiene para los participantes de los reality soaps: lo que nosotros vemos son personajes de ficción, aun cuando ellos actúan como son en realidad... Por supuesto, el "retorno a lo Real" dispara tramas hasta ahora impensadas. A los comentaristas derechistas como George Hill les gusta proclamar inmediatamente el final de "las vacaciones que Estados Unidos se ha tomado del curso de la Historia": - el impacto de la terrible realidad desmorona la torre de la tolerancia liberal y el enfoque de los Estudios Culturales en la textualidad. Ahora, Estados Unidos debe responder, debe enfrentar enemigos reales en el mundo real. ¿Pero a QUIÉN enfrentar? Cualquiera que sea la respuesta, nunca van a dar en el blanco CORRECTO (right), nunca a van a estar totalmente satisfechos. Un ataque norteamericano a Afganistán sería el colmo de lo ridículo: si la mayor potencia mundial destruye a uno de los países más pobres del planeta, en el cuál los campesinos sobreviven en áridas colinas ¿no estaríamos frente al epítome de la impotencia?

Hay algo de verdad en la noción del "choque de civilizaciones" de la que se habla hoy. - Imaginemos el testimonio de sorpresa de un norteamericano promedio: "¿Cómo es posible que esta gente aprecie tan poco su propia vida?". Ahora bien, ¿no es el reverso de esta sorpresa el triste hecho de que nosotros, en nuestros países del Primer Mundo, encontremos cada vez más

difícil siquiera imaginar una causa pública o universal por la que estaríamos dispuestos a sacrificar nuestra vida?

Cuándo, después de los atentados, un sereno ministro Taliban extranjero expresó que él podía "sentir el dolor" de los niños americanos, ¿no confirmaba el papel ideológico hegemónico, al ser esta frase el sello distintivo de Bill Clinton? Además, la noción de América como un asilo seguro, por supuesto, también es una fantasía: cuando un neoyorquino comentó cómo, después de los atentados, uno ya no podría caminar de forma segura por las calles de la ciudad, la ironía era más bien que, antes de los atentados, eran muy conocidos los peligros que acechaban a todos en cualquier esquina de la ciudad – en este aspecto si a algo dieron lugar los atentados fue a un nuevo sentido de solidaridad, con las escenas de un puñado de jóvenes afro-americanos ayudando a un anciano judío a cruzar la calle, escenas inimaginables un par de días antes.

Ahora, en los días que siguieron inmediatamente al atentado, es como si nosotros moráramos en un tiempo único entre un evento traumático y su impacto simbólico, como en ese momento breve posterior a un corte profundo, cuando vemos la herida pero el dolor todavía no nos golpea plenamente. - Ya se puede vislumbrar como será simbolizado este evento, cuál será su eficiencia y cómo se lo evocará para justificar actos posteriores. Pero ni siquiera aquí, en los momentos de mayor tensión, el proceso nunca es automático sino contingente. Y ya aparecen los primeros malos presagios: el día posterior al atentado recibí el llamado de una revista para la que había escrito un artículo sobre Lenin; me avisaban que habían decidido postergar su publicación por considerar inoportuno hablar de Lenin bajo estas circunstancias. ¿No señala esto la dirección de las ominosas rearticulaciones ideológicas que vendrán?

No sabemos aún con exactitud cuáles serán las consecuencias en la economía, la ideología, la política, la guerra, que este evento tendrá, pero una cosa es segura: Estados Unidos ya no se puede considerar a sí mismo como una isla aislada que presencia los acontecimientos mundiales a través de una pantalla de la televisión, está ahora involucrado directamente. Así que la alternativa es: ¿los americanos decidirán fortificar aún más su "esfera", o se arriesgaran a salir de él?

O los Estados Unidos persistirán en, incluso fortalecerán, la actitud de "¿Por qué debería sucedernos esto a nosotros? ¡Cosas como estas no pasan AQUÍ!", Actitud que, por supuesto, aumentará la paranoia y, por lo tanto, el grado de agresión hacia el temible Afuera. O América finalmente se arriesgará a caminar a través de la pantalla fantasmática que lo separa del Mundo Externo, aceptando su llegada al mundo Real, haciendo un largo y atrasado movimiento de superar el "esto no debería suceder AQUÍ!" para acceder al "esto no debería suceder en NINGUNA PARTE!". Pero para eso deberían aceptar también que nunca se tomaron "vacaciones del Curso de la Historia", sino que su paz se compró a base de catástrofes en otras partes. En esto reside la verdadera lección de los atentados: la única manera de asegurar que esto no suceda AQUÍ de nuevo es impedir que siga sucediendo EN CUALQUIER OTRA PARTE.

Título Original: Welcome to the Desert of the Real!

NOTAS

[1] devolution [N. del T.]

Conferencia de Slavoj Zizek.

La estructura de la dominación y los límites de la democracia

Por Sebastian BARBOSA

Un colmado escenario, reiterados tics, un intenso movimiento de manos y un pequeño número de hojas acompañaron y le bastaron al prolífico escritor y orador S. Zizek - ahora guru de

Filósofos y Científicos Sociales - para desplegar un sinnúmero de inteligentes pensamientos en voz alta en su primer presentación en Buenos Aires. La cita tuvo lugar en el patio de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el pasado martes 25 de noviembre.

A continuación presentamos la brillante exposición de este "impresentable" (en el mejor sentido de la palabra) pensador, como lo calificara Eduardo Gruner en su presentación:

No solamente les estoy agradecido a los organizadores sino que sobre todo a ustedes por haber venido, porque para mi no son señores sino compañeros.

Quisiera comenzar con una cita de un discurso reciente del presidente Bush, que no es mi presidente:

"La libertad no es el regalo de América a las naciones sino que es el regalo de Dios a la humanidad".

Esta posición puede parecer modesta por el hecho de que no privilegia a los EEUU sino que por el contrario yo pienso que es muy peligrosa. Pero ¿por qué? Porque si la libertad fuera solo un regalo de los EEUU a las demás naciones, las cosas serían mucho más fáciles puesto que los que se oponen a los EEUU se estarían oponiendo a un simple estado - nación. Por el contrario, la libertad si fuese un regalo de Dios a la humanidad, y los EEUU se perciben como el distribuidor privilegiado de esta libertad en el mundo, entonces los que se oponen a los EEUU simplemente se están oponiendo al regalo más noble que le hizo Dios a la humanidad y por lo tanto quienes están en contra nuestro esta diciendo Dios Bush. Y esto es alrededor de lo cual giró toda la guerra de Irak, de hecho en un libro de dos neoconservadores norteamericanos recientes: William Cristol y Lorenz Edkaplan, ellos escriben: la misión comenzó en Bagdad pero no finaliza ahí, estamos en el umbral de una nueva historia, de una nueva era histórica, este es un momento decisivo, se trata de mucho más de Irak se trata incluso de mucho más que el futuro de Oriente medio y la guerra contra el terror, lo que está en juego aquí es cuál será el papel que jugará EEUU en el Siglo XXI. Y ciertamente coincido con esa mirada, la guerra de Irak no giró ni en torno al petróleo ni a Irak sino que fue en torno a imponer la visión de los EEUU en el nuevo orden mundial. Permítanme ser claros en este punto. Mucha gente se queja de que los EEUU pretende jugar el papel de policía mundial y mucha gente reprocha a los EEUU que no se comporta como un simple estado nación sino como un imperio. Creo que el problema se plantea en los términos inversos, que los EEUU no son un imperio global, es decir actúan globalmente pero como un estado nación. Tal vez, ustedes recuerdan la antigua consigna de otros tiempos de los ecologistas que era que hay que pensar globalmente y actuar localmente. Creo que los EEUU hacen todo lo contrario, actúan globalmente y piensan localmente. Permítanme dar dos simples ejemplos. En la ex Yugoslavia, en una parte de la ex Yugoslavia, en Serbia, el gobierno norteamericano esta ejerciendo una terrible presión sobre el gobierno Servio para que se extradite a los criminales de guerra al tribunal de La Haya. Y al mismo tiempo los mismos diplomáticos norteamericanos están presionando al gobierno servio para que firmen el tratado bilateral por el cual se comprometen a no extraditar americanos o no entregar americanos a la corte de La Haya. Y la misma lógica que busca un funcionamiento global para poder seguir pensando en términos de estado nación también se da en la política económica de los EEUU. ¿Qué es lo que está mal aquí? Quisiera hacer una breve referencia al ex ministro iraki de la información, Muhamed Saharafahad, creo que todos lo recordarán porque todos nos reímos mucho con sus comentarios durante la guerra. Pero una vez dijo la pura verdad y esto fue cuando le preguntaron si era verdadero, cierto, que los norteamericanos ya estaban controlando el aeropuerto de Bagdad y el dijo no, no es cierto porque ni siquiera se controlan a si mismos. Ahora bien, cuál es esa dimensión que los norteamericanos no controlan. En marzo de 2003 el Ministro de Defensa de EEUU se involucró en uno de los debates que tanto le gustan, en el marco de una conferencia de prensa. Este debate que suscitó Ramsfeld giraba en torno a lo conocido y lo desconocido. Y esta es la cita de Ramsfeld: hay cosas conocidas conocidas, que conocemos. Por ejemplo, sabíamos en ese momento que Sadam Hussein era en ese momento presidente de Irak. Sigo con la cita, y después hay desconocidos conocidos, es decir cosas que sabemos que no sabemos. Por ejemplo, mi interpretación es no sabemos cuantas armas de destrucción masiva tiene Irak. Mi comentario es que en realidad no es que nosotros sepamos ahora que no había armas de destrucción masiva sino que los EEUU lo sabían desde un principio, sabían que no lo

sabían desde un principio. Un diplomático de EEUU recientemente me dio la clave y es que si los EEUU hubiesen estado seguros que habían armas de destrucción masiva en Irak nunca jamás habrían avanzado en el ataque por tierra, habrían tenido que contar con demasiadas víctimas y esta es la prueba de que ellos sabían que no había armas de ese tipo en Irak. Y vuelvo a la cita de Ramsfeld, tenemos ahora la sutileza filosófica de Ramsfeld porque plantea en esa cita que hay cosas desconocidas desconocidas, es decir cosas que no sabemos que no sabemos. Por ejemplo, el hecho de que Sadam tuviera alguna sorpresa tan terrible que ni siquiera nos podíamos imaginar que podía ser esa sorpresa. (irónicamente) y aquí nos encontramos con el límite del debate filosófico norteamericano porque Ramsfeld se detuvo en este punto. Como ustedes se habrán dado cuenta hay cuatro posibilidades y el solo menciono tres. Menciono cosas conocidas conocidas (sabemos que las sabemos), cosas conocidas desconocidas (sabemos que no las sabemos) y las cosas desconocidas (no sabemos que no las sabemos). La tópica freudiana del inconsciente es precisamente esta cuarta posibilidad: cosas que no sabemos que si sabemos. Es decir las fantasías, los juicios inconscientes de los cuales no somos conscientes pero controlan y determinan nuestra acción. Y es en este nivel que opera hoy en día la ideología. Ustedes habrán escuchado este discurso que habla del fin de las ideologías, que vivimos en una era pragmática, posideológica.

Pero aquí podemos aprender una lección que nos enseñó la teoría marxista en el fetichismo de la mercancía. Para Marx este fetichismo no se da en lo que nosotros pensamos sino en la manera en la que actuamos. Por ejemplo, todos sabemos que no hay nada mágico en el dinero, que es solo un pedazo de papel que te da acceso a una porción del PBI. Pero el fetichismo se da en la manera en que interactuamos en el mercado y ahí nos comportamos como si creyéramos en la magia. Nunca más que ahora es acertado el descubrimiento de Freud que no plantea la tópica en el sentido de que tenemos una conciencia oficial y una creencia reprimida que puede salir a luz sino que por el contrario nosotros nos creemos personas ilustradas no creyentes, iluministas pero nos comportamos como si creyéramos en la magia. Tomemos por ejemplo los racistas liberales que encontramos en todos lados en Internet. Oficialmente ustedes no saben que son racistas porque respetan al otro, etc. Por ejemplo, cada vez que me encuentro con uno de esos académicos norteamericanos muy políticamente correcto cuando veo cuando como se comportan con personas de otra raza no puedo dejar de percibir que se relacionan con mucha tensión y que en realidad su sentimiento inconsciente es racista. Les voy a dar un ejemplo muy ordinario extraído de uno de mis libros. Me impacto mucho las diferencias de estructura que había en la estructura de los baños en Alemania, en Francia y en EEUU. Como probablemente sepan ustedes, en Francia el agujero por el cual desaparecen los excrementos está allí detrás como para que desaparezca lo más rápidamente de la visión. En los antiguos baños alemanes se constata un viejo ritual alemán, que en ese agujero de los inodoros está adelante como para que uno no solamente pueda oler los excrementos sino que de paso, pueda hacerse un control de salud y demás.... Los inodoros norteamericanos están llenos de agua, como para que los excrementos floten por ahí. Yo he leído tres libros sobre la comprensión de los inodoros. Es increíble como no se puede encontrar una justificación para estas diferencias. Todos tratan de argumentar de manera instrumental, cual es mas práctico y demás, pero mi lectura aquí es de corte mucho más ideológico. Desde fines del Siglo XVIII se presenta esta idea de la trinidad espiritual europea. Se da el tema de la economía inglesa, la política francesa, y la metafísica y poesía alemanas. Pero acaso, ¿no encontramos justamente eso en la estructura de los inodoros? El enfoque francés es revolucionario (el agujero allá atrás debería desaparecer y ser liquidado lo más rápido posible. El estilo anglosajón es práctico, económico: agua y demás. El estilo alemán, con lo que refleja, tienen una actitud poética. Si bien esta lectura ha sido un poco rápida tengan esto en cuenta cuando tengan una clase magistral y alguien les hable del fin de las ideologías, piensen que apenas termina la clase y esa persona va al baño, ingresa en la ideología.

A lo que voy es que aún un objeto tan simple como un inodoro no puede ser explicado en términos tan simples y básicos. Involucra todo una serie de creencias fundamentales subyacentes y esenciales. Incluso, si tomamos los alimentos, hoy esta muy de moda en los países desarrollados comprar lo que se ha dado en llamar, alimentos orgánicos. Pero la gran mayoría de la gente que compra ese tipo de alimentos no creo que realmente los compre porque esta convencida de que son saludables sino porque más bien quieren hacerlo como acto

simbólico, en el sentido que son conscientes de su salud. Así que a diferencia de aquellos que afirman que hoy en día no creemos, yo afirmo lo contrario, que creemos más que nunca. Simplemente nos gusta creer desde y a través de la distancia. Por ejemplo, porqué se ha vuelto tan popular el término cultura hoy en día, por qué se habla de estudios culturales, todo lleva el prefijo o el agregado de cultura. Yo creo que hoy en día cultura significa algo muy preciso. Todas aquellas prácticas religiosas ideológicas y demás las practicamos valga la redundancia pero tratamos de actuar como si no creyéramos en ellas. Si ustedes realmente creen en la magia, eso es religión. Si por otra parte ponen el árbol de Navidad, lo arman para los chicos y demás, eso es cultura. Casi todos mis amigos judíos me dicen siempre, yo no creo en eso, simplemente lo respeto por un tema de tradición todo este tema de la cultura kosher....Creo que fue por eso que todo el público occidental es tan esclarecido realmente sufrió un shock tan grande, se acuerdan hace tres años cuando en Afganistán dos talibanes bombardearon las famosas estatuas budistas. Yo creo que en realidad lo que les impacto no fue el hecho de que se cometiera esta barbaridad, este acto realmente bárbarico. En realidad el Shock para mí fue que en realidad esa gente quedo impactada con el hecho de que hubiera gente que no tratara a estos monumentos como monumentos religiosos. Y resulta que a esta gente que en realidad lo que hace es tomar en serio sus creencias y prácticas los terminamos llamando fundamentalistas bárbaros. Y aquí el estado o la condición de la creencia es crucial. Yo creo que en realidad los creyentes ingenuos somos nosotros mismos, los supuestamente esclarecidos creyentes occidentales. Por ejemplo, como ustedes sabrán el error de los antropólogos fue el tema que tomaban las creencias primitivas o las que se trataban de una manera estrictamente literal, por ejemplo el caso de las tribus con las que se encontraban que explicaban el origen de todo a través de un pájaro. Pero un estudio histórico ya muestra que esto no era así. Por ejemplo P. Veyne, el famoso historiador francés en su libro, ¿Los antiguos griegos realmente creían en sus mitos? demuestra que en realidad ellos no creían sinceramente que si uno iba a la cima del monte Olimpo se iba a encontrar con Dios ahí arriba. Y yo creo que si hay alguien que tome las creencias demasiado literalmente somos nosotros mismos. Por ejemplo, la mayoría de la gente religiosa que yo conozco, si yo les digo, bueno a ver un momento pero vos realmente crees que allá arriba hay un señor sabio, etc, etc y me van a decir que no están del todo seguro pero sí es importante que los chicos, que sus hijos crean en eso, siempre esto se justifica a través de la necesidad de que otros crean. Por ejemplo, lo mismo pasa con los regalos de Navidad. Los adultos van a decir, nosotros no creemos en esto pero hacemos como que creemos para nuestros chicos. Por supuesto si les preguntan a los chicos también ellos van a decir que no creen pero lo hacen por los padres. Y lo interesante es que si el sistema de creencias funciona perfectamente aunque nadie crea pero simule creer por la existencia de ese Otro ante el cual quieren fingir que creen. Esto se aplica a otro tipo de sensaciones, de sentimientos, no solamente a las creencias, sino a expresiones tan auténticas como la risa, el llanto, el duelo. Pensemos en este fenómeno en función de las mujeres que en determinadas culturas se contratan específicamente como lamentadoras para gemir y llorar cuando alguien muere. Nosotros nos reímos de esto como si fuera una estrategia primitiva pero en realidad no estamos haciendo lo mismo nosotros? Piensen en el clásico ejemplo de las risas grabadas en esas típicas series de TV como Friends, Cheers, etc. Lo que pasa ahí es mucho más misterioso de lo que parece. Por ejemplo, yo vuelvo cansado como un crypto después de un extenso día de trabajo, prendo la TV, y veo una serie en la cual veo y escucho risas y no me río, simplemente miro. Pero al final me siento aliviado como si yo mismo me hubiese estado riendo, literalmente como si el TV se riera por mí. Yo creo de nuevo que es así como funciona la ideología. Uno no tiene que creer en ella, incluso es mejor si uno no cree en ella. Esa ha sido una lección que yo mismo he aprendido en base a mi experiencia personal con el socialismo en Yugoslavia. De joven vi una charla del Secretario General del Partido Comunista en Eslovenia y nos dijo a nosotros, los jóvenes comunistas, ustedes tienen que seguir la cuarta tesis sobre Feurbach teniendo en cuenta los principios de Marx sino solamente, e bueno, moldear el mundo sino cambiarlo. Y el dijo todo buen comunista debe estudiar a Marx y bueno actuar en función de los dos libros del Capital. Luego de la charla yo me acerque y le dije cómo nadie le comentó que esto es la tesis numero 11 y que en realidad Marx escribió tres volúmenes del capital. El me dijo, yo en realidad eso lo sé pero justamente a eso iba.

El punto esencial al que apuntaba, era transmitir a la gente que no me importaba. Yo creo que la idea de la interpelación ideológica de Althusser a esta altura se vuelve demasiado simple. Si es que la ideología ha de funcionar, no se la debe tomar demasiado directamente. Por ejemplo, ustedes no deberían identificarse totalmente con determinado concepto, noción religiosa, política

o de otra índole. Ustedes tienen que decir bueno, yo no puedo reducirme a una encarnación de una ideología, yo soy una persona compleja con un montón de otros elementos y aristas, no se me puede reducir solamente a eso. Y yo creo que a través de esa diferencia en más respecto de la ideología reconociendo que hay algo más en mí aparte de la ideología es así que la ideología funciona. Yo creo que el más grande ejemplo en la historia de la Iglesia es San Agustín, yo si bien soy ateo vengo de un país ateo como es Eslovenia, y San Agustín hizo dos cosas: él inventó el interior cristiano moderno, esa profundidad de estudio teológico y psicológico. Pero a la vez, él logró la transformación de la cristiandad para convertirse en religión del estado, y yo creo que las dos operaciones son lo mismo básicamente. Mi mensaje para ustedes es que no se dejen engañar, que no tomen en serio a aquella gente que predica la moderación, que dice que no hay que tomar a las ideologías seriamente porque esos son los verdaderos ideólogos. Ahora quizás después de esta digresión quizás tal vez pueda volver al tema de la guerra. ¿Qué fue lo que pasó concretamente con la guerra contra el terrorismo después del 11 de setiembre? ¿Y qué pasó precisamente a ese nivel de presuposiciones ideológicas? Esta de moda decir que en 1989 el año de la caída del socialismo marcó el fin de las utopías. Y yo en cambio creo lo contrario, que en realidad marcó la última década de explosión de una utopía que en este caso fue la utopía liberal capitalista. Fukuyama lo dijo claramente, él habla del fin de la historia, es decir que sabemos lo que tenemos que hacer y esto es una utopía. Yo creo que el 11 de setiembre marcó justamente el fin de esa utopía. Si el gran símbolo de los años 1989 y 1990 fue la caída de los muros de Berlín, el símbolo de estos últimos años más recientes son estos nuevos muros que se están construyendo, unos literales como el que existe entre Israel y la franja occidental y por supuesto todas esas paredes son muros burocráticos, administrativos y demás. De hecho mi punto es que lo que se está dando últimamente es un desplazamiento fundamental en el funcionamiento de la democracia. Cuestiones que hace diez años habían sido impensables en el inconsciente iluminista hoy forma parte de la práctica cotidiana. Hablemos de la tortura por ejemplo. Hace diez, quince años había sido impensable en occidente discutir públicamente acerca de la tortura. Como ustedes tal vez sepan desde el 11 de setiembre, la tortura es un tema público en EEUU y no solamente de publicaciones marginales de la extrema derecha sino en medios centrales como en Newsweek o Times donde abiertamente se discute de que manera y en que medida hay que torturar a los sospechosos del 11 de setiembre. Por ejemplo, hace dos años un columnista muy respetado de Newsweek Jonathan Alther escribió una nota que llevaba como título: "Es hora de pensar de nuevo la tortura", y de nuevo, es Newsweek que es un órgano de prensa del centro totalmente respetado y liberal, no es una revista de extrema derecha. Una breve cita de este autor: No pongo en duda que es contrario a los valores norteamericanos la tortura pero aunque sigamos proclamando públicamente contra los abusos de derechos humanos de todo el mundo, necesitamos tener un espíritu abierto y una actitud abierta antes de tomar las medidas necesarias para combatir el terrorismo como la de los interrogatorios psicológicos permitidos por....y tenemos que pensar también en transferir algunos sospechosos a nuestros aliados menos delicados por más que tal vez resulte hipócrita, nadie dijo que esto fuera ser fácil o divertido. Para mí lo problemático de esta cita no es que esté haciendo apología de la tortura sino por las razones que aduce para ello. Lo espantoso que se está dando aquí es el hecho de la tortura, que se sabe que sucede en secreto, sino lo horroroso es que hemos llegado a un estado donde se puede hablar en público y tranquilamente sobre la tortura. Preferiría que este autor fuera pro-tortura ya que sería más fácil de argumentar. Pero por más que él se plantee como formalmente como contrario legitima la división en torno a la tortura. Se habrán dado cuenta cual es su solución, es terciarizar a la tortura. Creo que este es el punto crucial en torno a la guerra de Irak en la medida en que han surgido sustitutos de nuevas reglas en las relaciones internacionales en lo que hace a derechos humanos y esta es la razón por la cual no deberíamos luchar por las batallas incorrectas, las falsas batallas. Los EEUU nos dicen que Hussein era un criminal, no hay que defenderlo a Hussein, por el contrario yo incluso creo que era peor que como lo pintaron los norteamericanos. Aquí es significativo que los EEUU cuando enumeran los supuestos crímenes de Hussein se olvidan de los crímenes más tremendos. Sin duda alguna, el crimen más espantoso que cometió Hussein fue su ataque contra Iran y de eso nunca se habla. Porque EEUU lo apoyó en su momento. Y aquí quiero considerar una referencia a Lacan, ustedes recordaran que Lacan decía que si tenemos un marido celoso, de que tiene razón con sus celos porque efectivamente su mujer se está acostando con todo el mundo, sus celos son patológicos. Y lo crucial en este punto no es saber porque la señora se acuesta con medio mundo sino porque este señor tiene que sostener toda su estructura psíquica alrededor de estos celos tan tremendos.

Lo mismo pasa por ejemplo con el antisemitismo. Es totalmente equivocado discutir con un antisemita diciéndole, estas equivocado, los judíos no son como vos decís. Tomemos Alemania 1937, Cuando los Nazis en su época decían que los judíos estaban seduciendo a las chicas alemanas. Bueno tal vez en cierta manera fuera así, probablemente hubiera algunos judíos que seducían algunas chicas alemanas, lo mismo cuando acusaban a los judíos de estar explotando a las trabajadoras alemanas, probablemente en algunos casos se daba esto, pero este era un falso debate porque el antisemitismo... La pregunta central no es que el antisemitismo reprocha cosas a los judíos que ellos no son en realidad, sino que lo que hay que preguntarse es por qué la ideología nazi necesitaba elegir, buscar en el judío la figura del enemigo para sostener su estructura ideológica. Y lo mismo sucede con la guerra con Irak, la pregunta no es en qué medida Sadam es la encarnación del mal sino por qué los EEUU tuvieron que construirlo como la figura del enemigo, esa es la pregunta central. Pero incluso en un nivel más elemental se está dando un desplazamiento ideológico mucho más fundamental. Permítanme comenzar con fenómeno un aparentemente trivial. Ustedes habrá notado que en el mercado haya cada vez más productos que están privados de su contenido dañino, o nocivo, café sin cafeína, crema sin contenido graso, cerveza sin alcohol, etc. Esto no se limita a las mercancías, por ejemplo el sexo virtual, qué es el sexo virtual sino el sexo sin sexo. Y que otra cosa es sino el planteo de Collin Powell que hablaba de una guerra de daños colaterales. Es como café descafeinado o guerra sin guerra, en que reside el cambio en este marco. En la ética más tradicional teníamos que gozar de las cosas pero equilibradamente con moderación. Hoy nos encontramos con una suerte de extraña coincidencia de opuestos porque realmente no es posible ejercer la moderación si todo está evitado de su potencial dañino, por ejemplo, ya no se trata de tomar café moderadamente porque como esta descafeinado uno puede tomar todo el café que quiera. En los Angeles tuve un problema en donde tuve que comprar laxantes. Me dieron un producto genial que era chocolate laxante. Así que si estás más constipado, come más chocolate..... creo que esta es la mejor metáfora de hacia donde estamos marchando hoy en día.

A mi me parece erróneo calificar a la sociedad contemporánea como sociedad de consumo, en primer lugar por la obvia cuestión que hay una sociedad de consumo pero solo para el 10 % privilegiado, lo mismo vale para todas estas teorías que hablan de la desaparición del trabajo manual etc., en la sociedad pos industrial, porque el trabajo manual esta desapareciendo de los países occidentales y se esta trasladando a Indonesia, China, etc y esto es amañera en que leo las películas de James Bond. Se dieron cuenta que las películas de J. Bond son películas donde se ven intensos procesos de producción de trabajos físicos manuales, cuando ocurre esto, bueno, cuando J. Bond llega al territorio de los malvados y logra entrar y ahí se procesan drogas, armas. La misión de J. Bond es por supuesto destruir este lugar, tal vez J. Bond no sea un agente inglés y sea un agente de aquellos sociólogos que promulgan que está desapareciendo el trabajo. El otro punto es que cada vez nos da más miedo acceder al verdadero consumo abierto. Este serían las drogas, cocaína, alcohol. Esta es la razón por la cual en los países occidentales la marihuana es tan popular. Es una especie de agencia de peinados, con opio o sin opio uno puede consumirla sanamente. Pero es mucho más interesante descubrir donde, en qué lugar de la estructura ideológica encontramos esta misma estructura del chocolate laxante. Por ejemplo la cuestión de la tolerancia multi cultural. Yo planteo que la manera en la que funciona esta tolerancia es precisamente un signo de lo opuesto, de la intolerancia. Nos referimos con tolerancia cuando decimos que el otro sea pero que no haya acoso. La ideología es que el otro no se acerque demasiado. Lo que fuere que uno haga es una forma de acoso, si te miro demasiado fijo te estoy violando, si me pongo a fumar te estoy envenenando y si te grito es un acoso verbal, entonces la tolerancia significa quedate lo más lejos posible porque no tolero tu cercanía. Y para mi los multimillonarios como G. Soros son una especie de encarnación del chocolate laxante. Media parte del día se la pasa ganando dinero sin ninguna clemencia y destruyendo la vida de personas y la otra parte del día se dedica a devolverle a esa misma gente lo que le sacó. ¿Acaso lo mismo no se aplica para las guerras? Tengamos en cuenta que las últimas guerras todas fueron retratadas como intervenciones pacifistas. Hoy en día las guerras sólo se llevan a cabo para asegurar la paz, es como el chocolate laxante, quieren más paz hagan, la guerra. Creo que U. Beck tuvo razón al acuñar un nuevo término como el utilitarismo humanista pacifista. Y en este sentido coincido con G. Agamben cuando plantea que la lógica contemporánea de los campos de concentración hubieran tenido dos niveles: por un lado Guantánamo: aislar al enemigo, y por el otro, la ayuda humanitaria. En la antigüedad es incluso más radical. Tenemos una situación aparentemente contradictoria. Por un lado tenemos una maquinaria estatal que cada vez nos

controla con mayor alcance a la que M. Foucault llamaba la biopolítica. Por otro lado tenemos al opuesto, esta insistencia realmente narcisista en torno a los derechos humanos del acoso que ha tenido lugar. Pero se trata de dos caras de la misma moneda y de manera incluso más radical es aquí donde radica el problema la democracia. Hay un nuevo estereotipo sociológico que plantea que vivimos en una sociedad con opciones excesivas pero yo creo que esta apariencia de posibilidades excesivas, esta plétora de posibilidades, cubre el hecho de que cada vez tenemos menos posibilidad de elección, así que para aclarar este punto permítanme concluir con una anécdota de uno de mis libros: tenemos una escena familiar y su papá su mamá le dice al hijo que vaya a visitar a su abuelo. Si tienen al padre típico autoritario les va a decir bueno, no me importa si quieres ir o no, pórtate bien y anda a visitar a tu abuela y compórtate, pero tienen suerte si esa es la situación en la que están porque si tienen un padre posmoderno les va a decir algo distinto, les va a decir, vos sabe cuanto te quiere tu abuelo no solamente quiero que la visites sino que tengas ganas y todo niño, todo hijo que no es un idiota sabe lo que esto significa. Dentro de esta aparente posibilidad de elección de hacer lo que uno quiere subyace una orden, un mandato oculto, que es que el mandato no es sólo que tienes que ir a visitar a tu abuelo si no que te tiene que encantar ir, yo creo que es así hoy en día como funciona muchas veces la libertad de acción, en realidad de esta aparente libertad de elección se les esta diciendo cual es la decisión que tienen que tomar pero además que tienen que actuar como si fuera su propia elección, por ejemplo es muy común, se ha puesto de moda decir que estamos ingresando en una nueva era posindustrial en la que ya no va a existir esto del empleo a largo plazo y estable sino que vamos a tener que ir adaptándonos y reconvirtiéndonos y tenemos que ir actuando de una manera en la que nos vamos a tener que ir delineando nuestro trayecto a lo largo de la vida de maneras cambiantes, yo creo que este es el ejemplo más duro de la ideología esta situación en realidad traumática de no poder contar con un empleo estable se presenta ahora como una nueva libertad, como una nueva posibilidad de estar reinventándose, convirtiéndose en un sujeto nómada. Y yo creo que eso es lo que dificulta el análisis político hoy en día que nuevas formas de no libertad de falta de libertad se presentan como nuevas libertades, por eso yo creo que esa situación en realidad refleja un estado de cosas en el que ya no podemos limitarnos a confiar solamente en conceptos antiguos yo aquí diría que la izquierda todavía no ha sabido reflejar estos cambios.

Piensen en lo extraño de la situación actual, hace 30 o 40 años se discutía como iba a ser el futuro, si comunista, socialista, hoy ya nadie discute de estas cuestiones, todos aceptamos que el capitalismo está aquí para quedarse pero por otro lado estamos preocupadísimos por catástrofes, cataclismos cósmicos por ejemplo algún nuevo virus o un nuevo asteroide que termine destruyendo la tierra, la paradoja es que es más fácil imaginarse el fin de toda la vida en la tierra que algo que es a menor escala, el fin del capitalismo, nosotros siempre deberíamos reinventar la utopía, pero en qué sentido, hay dos significados falsos: Uno es este antiguo consejo de imaginarse una sociedad plural que sabemos que nunca se va a concretar y la otra utopía es esta utopía del capitalismo en la cual uno sigue encontrándose con nuevos deseos perversos que no solamente quiere realizar sino que lo obligan a uno a realizar, por ejemplo, y esto que les voy a contar ahora no es un chiste sino que es cierto, en unas pequeñas comunidades norteamericanas bastante radicalizadas hablan de la siguiente opción: hablan de que la gente que adopta a la necrofilia en realidad están sufriendo una desventaja en la sociedad que quizás habría que encontrar la forma de suministrarles los cuerpos, imagínense, se ve como algo posible hacer el amor al cadáver pero por otra parte ustedes serían utópicos si creyeran en la posibilidad de controlar las fluctuaciones monetarias internacionales, yo creo que a diferencia de este tipo de utopía, la verdadera utopía no es algo que uno se imagina, un sueño, sino que es algo que en realidad surge de un impulso, de una necesidad pura y auténtica de sobrevivir, una necesidad de supervivencia cuando uno se encuentra en una situación en la que ya no es posible una salida dentro de las coordenadas de lo habitual, entonces nuevamente destaco que la utopía es algo que uno se ve obligado a imaginar uno se ve forzado a imaginarla y no es algo que surja libremente de una fantasía sino que es un imperativo de una urgencia de una situación,

Quiero agradecer que me hayan escuchado...

Capitalistas, sí..., pero zen...

Por Slavoj Žižek

En su episodio final de La Guerra de las Galaxias, George Lucas no escapa a la influencia de una versión occidental del budismo, la cual nos permitiría aceptar y participar en el engranaje de los mercados financieros mundiales, manteniendo una distancia interna hacia ellos.

La entrega final de la serie Star Wars [La Guerra de las Galaxias], Episodio III: La Venganza de los Sith (2005),[1] nos revela el momento crucial sobre el que pivota toda la saga, a saber, la conversión del "buen" Anakin Skywalker en el "malvado" Darth Vader, [así como el derrocamiento de la República por el Imperio Galáctico.] Su director, George Lucas, establecía así un paralelismo entre el individuo y la política.

En el momento crucial de la saga de La Guerra de las Galaxias, George Lucas establece un paralelismo entre el individuo y la política.

A nivel individual, su explicación recordaba a una especie de budismo pop: "Él [Anakin] se convierte en Darth Vader porque se apega a las cosas", explica Lucas. "No consigue separarse de su madre; no consigue separarse de su novia. No consigue renunciar a las cosas. Ese apego se torna ávido. Y cuando eres ávido, estás en camino al Lado Oscuro, pues temes que vayas a perder lo que posees." [2] Por contra, la Orden Jedi [3], como si de una nueva versión de la Comunidad del Grial (elogiada por el compositor Richard Wagner en su Parsifal) se tratase, aparece como una comunidad masculina cerrada que prohíbe a sus miembros cualquier forma de apego.

A nivel político, la explicación resulta aún más reveladora: "¿Cómo se convirtió la República en el Imperio? (Cuestión paralela: ¿Cómo se convirtió Anakin en Darth Vader?) ¿Cómo se convierte una democracia en una dictadura? No es porque el Imperio conquistara la República, sino que la República es el Imperio." [4] El Imperio nace de la corrupción inherente a la República. Lucas explica que: "Un día, la princesa Leia y sus amigos se despertaron diciéndose, 'Ésta ya no es más la República, es el Imperio. Y nosotros somos ahora los malos'." [5]

El nacimiento del Imperio

Cometeríamos un error si desconsideráramos las connotaciones contemporáneas que las referencias a la Roma antigua tienen en relación a la transformación de los Estados-nación en un Imperio mundial. Por lo tanto, es preciso situar la problemática de La Guerra de las Galaxias (el paso de la República al Imperio) exactamente en el contexto descrito por Antonio Negri y Michael Hardt en su libro Imperio, [6] con el paso del Estado nación a un Imperio mundial.

Existen connotaciones contemporáneas en referencia a la antigua Roma y la transformación de los Estados-nación en el Imperio global.

Las alusiones políticas en La Guerra de las Galaxias son múltiples y contradictorias. Son ellas las que le confieren a la serie su poder "mítico": el Mundo Libre contra el Imperio del Mal; el debate sobre la noción de Estado-nación invocando las tesis de Pat Buchanan o de Jean-Marie Le Pen [7]; la contradicción que lleva a personas de clase aristocrática (princesas y miembros de la elitista Orden Jedi) a defender la República "democrática" contra el Imperio del Mal; y, finalmente, la toma de conciencia esencial de que "nosotros somos ahora los malos".

Tal como lo expresan las películas de la saga, el Imperio del Mal no está en alguna otra parte, sino que su aparición depende de la manera en que nosotros, los "buenos", lo combatimos. La cuestión concierne a la actual "guerra contra el terrorismo": ¿cómo va a transformarnos esa guerra?

Star Wars Episodio I: La Amenaza Fantasma nos proporciona una pista crucial sobre las características "cristológicas" del joven Anakin: su madre sostiene que su nacimiento es fruto de una concepción inmaculada; la carrera de bólidos (vainas) que gana, y que evoca a la famosa carrera de carros de Ben-Hur, esa "fábula crística").

Compasión budista y amor cristiano

El universo ideológico de La Guerra de las Galaxias remite al universo pagano de la Nueva Era.[8] Es lógico, por tanto, que la figura central del Mal se haga eco de la de Cristo. Desde una visión pagana, el advenimiento de Cristo es el escándalo supremo. En la medida en que diabolos (separar, desgarrar) es lo contrario de symbolos (reunir, unificar), el mismo Cristo se vuelve una figura diabólica en el sentido de que trae "la espada y no la paz" y perturba la unidad existente. Según el evangelista Lucas, Jesús habría declarado: "Si alguien viene a mí, y no odia a su padre y a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a su propia vida, no puede ser mi discípulo".[9]

La posición budista es, en síntesis, de indiferencia, mientras el amor cristiano es una pasión que introduce una jerarquía en la relación entre los seres.

Es preciso tener en cuenta que la posición cristiana tiene una naturaleza diferente a la de la sabiduría pagana. El cristianismo, en sus comienzos, consideró como el acto más elevado lo que la sabiduría pagana condenaba como la fuente del mal, a saber, el acto de separar, de dividir, o de aferrarse a un elemento que compromete el equilibrio de todos los demás.

Esto significa que habría que oponer la compasión budista (o taoísta)[10] al amor cristiano. La posición budista es, en síntesis, de indiferencia -un estado en el cual todas las pasiones están reprimidas-, mientras que el amor cristiano es una pasión dirigida a introducir una jerarquía en el orden de relación entre los seres. El amor es violencia, y no solamente en el sentido del proverbio balcánico según el cual "si no me pega, no me ama". La violencia del amor lleva a arrancar a un ser de su contexto.

Confusión ideológica

En marzo de 2005, el cardenal Narciso Bertone, en transmisión de Radio Vaticano, hizo una declaración condenando con firmeza la novela de Dan Brown El Código Da Vinci, a la que acusaba de estar basada en mentiras y de propagar falsas enseñanzas (como que Jesús se habría casado con María Magdalena, con la que habría tenido descendencia...) Lo ridículo de tal actitud no nos puede hacer perder de vista el hecho de que el contenido de su declaración es básicamente correcta. El Código Da Vinci inscribe al cristianismo en la Nueva Era con la rúbrica [de la restauración] del equilibrio entre los principios masculino y femenino.

El film paga por su fidelidad a los temas de la Nueva Era, no tanto por su confusión ideológica como también por su mediocridad narrativa.

Retornando a La Venganza de los Sith, el film paga por su fidelidad a esos temas de la Nueva Era, no sólo por su confusión ideológica sino, también, por su mediocridad narrativa: La transformación de Anakin en Darth Vader, momento capital de toda la saga, carece de la apropiada grandeza trágica. En vez de centrarse en el orgullo de Anakin visto como un deseo irresistible de intervenir, de hacer el Bien, de ir hasta el final por aquellos a los que ama (Amidala), extraviándose de este modo en el Lado Oscuro, Anakin es presentado simplemente como un guerrero indeciso que se va deslizando gradualmente hacia el Mal al sucumbir a la tentación de Poder bajo el influjo del maligno Emperador. Dicho de otra forma, George Lucas carece del valor para establecer realmente el paralelismo entre República-Imperio y Anakin-Darth Vader. Es la obsesión de Anakin por el Mal lo que [queriendo combatirlo] lo transforma en un monstruo.

¿Qué paralelismos hacer? En un momento en el que la tecnología y el capitalismo "europeos" triunfan a escala planetaria, la herencia judeo-cristiana, como "superestructura ideológica," parece amenazada por el asalto del pensamiento "asiático" de corte Nueva Era. El taoísmo posee todas las bazas para volverse la ideología hegemónica del capitalismo mundial. Una suerte de "budismo occidental" se presenta ahora como remedio contra las tensiones de la dinámica capitalista. Ello permitiría que nos desengancháramos y conserváramos la paz y la serenidad interior, y funcionaría como un complemento ideológico perfecto [del capitalismo].

Solución escapista

La gente no es ya capaz de adaptarse al ritmo de progreso tecnológico y a las transformaciones sociales que lo acompañan. Las cosas cambian muy rápidamente. El recurso al taoísmo o al budismo ofrece una salida. En vez de intentar adaptarse al ritmo de las transformaciones, es mejor renunciar y "dejar ir", manteniendo cierta distancia interior en relación a esa aceleración, la cual nada dice sobre el núcleo más profundo de nuestro ser.

En vez de intentar adaptarse, es mejor renunciar y "dejar ir", manteniendo cierta distancia interior en relación a la aceleración del mundo tecnológico.

Ahora estaríamos casi tentados de utilizar de nuevo el cliché marxista de la religión como "opio del pueblo", o sea, como complemento imaginario a la miseria terrena. De esta forma, el "budismo occidental" aparece como una manera de lo más eficaz de participar plenamente de la dinámica capitalista, manteniendo la apariencia de salud mental.

Si precisásemos encontrar un correlato del Episodio III de La Guerra de las Galaxias, estaríamos tentados de proponer el documental de Alexander Oey, Sandcastles: Buddhism and Global Finance [Castillos de Arena: El Budismo y las Finanzas Mundiales], un indicador maravillosamente ambiguo de las dificultades de nuestra situación ideológica actual. En él se combinan los comentarios del economista Arnoud Boot, la socióloga Saskia Sassen y el maestro budista tibetano Dzongzar Khyentse Rinpoche.

Sassen y Boot discuten sobre el alcance, el poder y los efectos del sistema financiero mundial. En pocas horas, los mercados de capitales pueden hacer subir o bajar el valor de las sociedades y de economías enteras. Khyentse Rinpoche les replica con consideraciones sobre la naturaleza de la percepción humana: "Libérate de tu apego a algo que sólo es una percepción y que no existe en realidad," declara. Por otro lado, Saskia Sassen afirma: "El sistema financiero mundial es esencialmente un conjunto de movimientos continuos."

Exuberancia ilusoria

Desde el punto de vista budista, la exuberancia de la riqueza financiera mundial es ilusoria, apartada de la realidad objetiva: el sufrimiento humano engendrado por las transacciones realizadas en las cámaras mercantiles y consejos administrativos, invisibles para la mayoría de nosotros. ¿Qué mejor prueba del carácter insustancial de la realidad que una gigantesca fortuna que puede reducirse a nada en pocas horas? ¿Por qué lamentar que las especulaciones sobre los mercados están "apartadas de las realidades objetivas" cuando el principio fundamental de la ontología budista enuncia que no hay "realidad objetiva"?

¿Qué mejor prueba del carácter no sustancial de la realidad, que una gigantesca fortuna que puede ser reducida a la nada en pocas horas?

Ese documental proporciona así una clave para La Venganza de los Sith. La lección crítica a aprender es que no nos debemos comprometer en cuerpo y alma con el juego capitalista, sino que podemos hacerlo manteniendo una distancia interna. Pues el capitalismo nos pone ante el hecho de que la causa de nuestra subyugación no es una realidad objetiva como tal (que no existe), sino nuestro deseo, nuestra avidez por las cosas materiales y el excesivo apego que depositamos en ellas. Por consiguiente, lo que nos resta hacer es renunciar a nuestro deseo y adoptar una actitud de paz interior. No es sorprendente que un tal budismo-taoísmo pueda funcionar como complemento ideológico de la globalización liberal: nos permite participar del sistema manteniendo al mismo tiempo una distancia interna... Capitalistas, sí, pero desaparecidos, zen...

<http://www.zendodigital.luzserena.net/ZD11/CapitalistasSiPeroZen-Slavoj%20Zizek.htm>

Artículo publicado originalmente en la edición en español de Le Monde Diplomatique, mayo de 2005. Versión original íntegra on-line en

http://www.lemondediplomatique.cl/article.php3?id_article=36

Traducción de Kepa Egiluz a partir de la traducción al portugués de Teresa Van Acker (<http://www.coleguinhas.jor.br/coleguinhas/diplo-starwars.htm>), de la traducción al italiano de V. C. (<http://www.ilmanifesto.it/MondeDiplo/LeMonde-archivio/Maggio-2005/0505Im2101.html>) y de la traducción parcial al castellano publicada en la Red Interactiva de Estudiantes de Chile (www.rie.cl).

[1] Esta epopeya cinematográfica de ficción científica comprende seis películas, divididas en dos trilogías. La primera trilogía: La Amenaza Fantasma (1999), El Ataque de los Clones (2002) y La Venganza de los Sith (2005). La segunda trilogía: La Guerra de las Galaxias, Una Nueva Esperanza (1977), El Imperio Contrataca (1980) y El Retorno del Jedi (1983).

[2] Citado en "Dark Victory", Time Magazine, 22 de abril de 2002.

[3] La Orden Jedi, en La Guerra de las Galaxias, es un grupo de individuos que tienen en común la creencia y respeto por la Fuerza, una especie de poder extra-sensorial que permite comprender y modificar en ambiente. Los enemigos jurados de los Jedi son los Sith.

[4] Time Magazine, op. cit.

[5] Time Magazine, op. cit.

[6] Editado en Brasil por la Editorial Record, 2001. Editado en italiano por Rizzoli, 2000.

[7] Patrick J. Buchanan, editorialista católico ultra-conservador, candidato a la presidencia de los Estados Unidos en el 2000. Jean-Marie Le Pen, líder del ultraderechista partido francés Frente Nacional.

[8] Síntesis pseudofilosófica que surgió en California en los años 1980, y que intenta responder a las cuestiones sobre la vida evocando confusamente ángeles, extraterrestres, esoterismo, simbolismo, sabidurías orientales, vidas pasadas, experiencias psíquicas, etc.

[9] Evangelio según san Lucas, 14, 26.

[10] Sistema de pensamiento religioso y filosófico, el taoísmo constituye un sincretismo que se desarrolla en China en el siglo VI a. C. Como budismo, se volvió en una de las grandes religiones chinas. El taoísmo se muestra más preocupado por el individuo, con su conciencia y su vida espiritual más que especulativa, en la búsqueda de una armonía con la naturaleza y con el universo.

Catástrofe Real e Imaginaria

Por Slavoj Žižek | 28.Feb.2003

En *Minority Report*, la película de Steven Spielberg basada en una historia de Philip K. Dick, tres humanos, a través de experimentos científicos monstruosos, han adquirido la capacidad de prever el futuro. La policía emplea a estos clarividentes para arrestar a los delincuentes antes de que ellos cometan su crimen. (El "informe minoritario" del título se refiere a esos casos raros donde uno de estos clarividentes discrepa con los otros sobre un crimen a ser cometido.) Si uno transpone esta premisa a las relaciones internacionales, ¿no consigue uno un cuadro exacto de la doctrina que Bush (o, más bien, Cheney) declaró ahora públicamente como la "filosofía" americana oficial de política internacional?

Tal como esta detallado en 35-páginas de papel, "La Estrategia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos de América", emitido por la Casa Blanca el 20 de septiembre, los puntos principales de la doctrina son: 1) el poder militar americano debe permanecer "más allá del desafío" en el futuro previsible; 2) ya que el enemigo principal de hoy es un fundamentalista "irracional" que, en contraste con los comunistas, carece incluso del sentido elemental de la supervivencia y respeto para su propia gente, América tiene el derecho a golpear "preventivamente"; 3) aunque los Estados Unidos deben buscar coaliciones internacionales ad hoc para tales ataques, se reservan el derecho para actuar independientemente sin el apoyo internacional.

En la guerra contra el terrorismo, una catástrofe inminente es tomada para garantizar lo ya eternamente pospuesto. El bucle entre el presente y el futuro está cerrado

Entonces, aunque los Estados Unidos presentan su dominación sobre los otros Estados soberanos como fundamentado en un paternalismo benévolo que tiene en cuenta los intereses de otros Estados, se reservan para sí mismo el último derecho para definir los verdaderos intereses de sus aliados. Incluso la pretensión de una ley internacional neutra es abandonada, subsecuentemente, cuando los americanos perciben una amenaza potencial, ellos les piden formalmente a sus aliados que los apoyen. Pero el acuerdo de los aliados es optativo; el mensaje subyacente siempre es, "Nosotros lo haremos con o sin usted." Usted es libre de estar de acuerdo, pero no libre de discrepar. La doctrina Bush reproduce la vieja paradoja de la opción forzada: la libertad de elegir una opción con la condición de que uno tome la opción correcta.

Los Estados Unidos estaban disgustados con Gerhard Schröder el pasado septiembre, cuando él ganó la re-elección abultadamente gracias a su firme posición contra la intervención militar americana en Irak, porque él hizo lo que un político normal en una democracia que funciona y un líder de un Estado soberano haría. Él estaba de acuerdo con la idea de que el régimen Iraquí es una amenaza, pero él discrepó con la manera en que el gobierno americano propuso tratar con esa amenaza - de esa forma apareció así una opinión dividida no sólo por las mayorías en Alemania y muchos otros Estados, sino también por un porcentaje considerable de personas norteamericanas y el Congreso. El escepticismo de Schröder era un "informe minoritario" de la vida-real, la señalización de su discordancia con la manera en que otros vieron el futuro - y así, él fue el primero en probar plenamente la doctrina de Bush.

Todos nosotros recordamos la lógica que MAD ("mutually assured destruction" [destrucción mutuamente segura]) elaboró en plena Guerra Fría. Desde nuestra visión retrospectiva, la lógica de MAD no puede pero parece relativamente racional hoy. Regresando a los años setenta, el estratega nuclear norteamericano Bernard Brodie apuntó a esta lógica y como ésta funciona eficazmente. Para abreviar, MAD no funciona porque era perfecta, sino a causa de su misma imperfección. La estrategia perfecta (si un bando usa armas nucleares contra el otro, aquel responderá automáticamente, y se destruirán ambos lados) tenía una falla fatal: ¿Y si el lado atacante cuenta con el hecho de que, aun después de su primer golpe, el antagonista continúa actuando como un agente racional? Su opción es ahora: Con su país en su mayor parte destruido, él puede devolver el golpe, causando así la catástrofe total, el fin de la humanidad, o no devolver el golpe, permitiendo así la supervivencia de la humanidad y por lo menos la posibilidad de un posterior reavivamiento de su propio país. Un agente racional escogería la segunda opción.

Pero lo que hace a MAD eficaz es el mismo hecho de que nosotros nunca podemos estar seguros de que funcionará perfectamente. ¿Y si una situación se mueve en espiral fuera de control a causa de una variedad de razones fácilmente imaginables (desde la agresividad "irracional" de un general descarriado hasta simples fracasos tecnológicos o errores de comunicación)? Debido a esta amenaza permanente, ningún lado quiere tampoco llegar a la perspectiva de MAD, así que ellos evitan la guerra convencionalmente. Si la estrategia fuera perfecta, habría, por otro lado, que respaldar la actitud de "iluchemos una guerra convencional total, ya que ambos sabemos que ningún lado se arriesgará a dar el paso fatal hacia un ataque nuclear!" La constelación real de MAD no es, "Si nosotros seguimos la estrategia MAD, la catástrofe nuclear no tendrá lugar",

sino, "Si nosotros seguimos la estrategia MAD, la catástrofe nuclear no tendrá lugar, excepto por algún incidente imprevisto."

El problema con la actual doctrina Bush es que no deja ningún sitio para la posibilidad "realista" de una casualidad o un imprevisto que sostenía a la doctrina MAD. La doctrina Bush confía en la aserción violenta de la lógica paranoica de mando total sobre alguna amenaza futura, y su ataque preventivo contra esa amenaza. Semejante acercamiento en el universo de hoy es patentemente inepto. El bucle entre el presente y el futuro está cerrado: La perspectiva de un acto terrorista impresionante se evoca para justificar los golpes preventivos incesantes de hoy. El estado en que nosotros vivimos ahora, en la "guerra del terror", es la de una amenaza terrorista eternamente suspendida: La catástrofe se toma para conceder, aún para posponer eternamente que cualquier cosa realmente pasará, aun cuando sea mucho más horrible que el 9/11, no será todavía eso. La verdadera catástrofe ya está en vida bajo la sombra de la amenaza permanente de la catástrofe.

Terry Eagleton recientemente atrajo la atención sobre dos modos opuestos de tragedia. El primero es el gran evento catastrófico, espectacular, la irrupción abrupta de algún otro mundo; el segundo, la triste persistencia de una condición desesperada, la existencia destruida en que va indefinidamente, la vida como una larga emergencia. Ésta es la diferencia entre la gran catástrofe del Primer Mundo como el 9/11 y la triste catástrofe permanente de, digamos, los palestinos en el Medio Oriente. El primer modo de tragedia, la figura contra el fondo "normal", es característico del Primer Mundo, mientras en gran parte del Tercer Mundo, la catástrofe designa el propio fondo del presente-todos en sí mismo.

Y así es cómo el 9/11 funciona eficazmente: Como una figura catastrófica que nos hizo, en occidente, conscientes del fondo dichoso de nuestra felicidad, y de la necesidad de defenderlo contra el asalto de los extranjeros. Siguiendo el principio de Chesterton de la alegría condicional: A la pregunta "¿Por qué esta catástrofe? ¿Por qué nosotros no podemos estar contentos todo el tiempo?" la respuesta es "¿Y por qué nosotros debemos estar contentos todo el tiempo restante?" El 11 de septiembre sirvió como una prueba de que nosotros estamos contentos y de que otros nos envidian esta felicidad.

A lo largo de estas líneas, uno debe arriesgar la tesis de que, lejos de sacudir a los Estados Unidos de su sueño ideológico, el 9/11 fue usado como un sedante que permite a la ideología hegemónica "renormalizarse" a sí misma. El período posterior a la Guerra de Vietnam fue un largo trauma para la ideología hegemónica que tenía que defenderse contra las dudas y críticas, los gusanos estaban continuamente royendo el trabajo y simplemente no podían suprimirse, cada "retorno a la inocencia" era inmediatamente experimentado como una imitación... hasta el 9/11, cuando los Estados Unidos fueron una víctima y así pudieron reafirmar la inocencia de su misión. Lejos de despertarnos, el 9/11 sirvió para ponernos a dormir de nuevo, para continuar nuestro sueño después de la pesadilla de las décadas pasadas.

La última ironía aquí es que para restaurar la inocencia del patriotismo norteamericano, el establishment norteamericano conservador movilizó el ingrediente más importante de la ideología políticamente correcta que desprecia oficialmente: la lógica de la victimización. Confiando en la idea de que la autoridad es conferida (sólo) en aquéllos que hablan desde la posición de la víctima, razonaron: "Nosotros somos ahora las víctimas, y es este hecho el que nos legitima para hablar y actuar desde la posición de autoridad." Entonces hoy, cuando nosotros oímos el estribillo acerca de que el sueño liberal de los años noventa ha terminado, con los ataques a New York y Washington, nosotros hemos pasado violentamente al mundo real, terminando con los fáciles juegos intelectuales, nosotros debemos recordar que semejante llamado a confrontar la áspera realidad es la ideología en su estado más puro. El "America, awaken! [¡Despierta, América!]" de hoy es distante al llamado de Hitler "Deutschland, erwache!" el cual, como Adorno escribió hace tiempo, significa exactamente lo opuesto.

Título Original: Catastrophes Real and Imagined.

Contra el Doble Chantaje.

Por Slavoj Žižek

El máximo ganador en el concurso por la más grande equivocación de 1998 fue un terrorista patriótico latinoamericano que envió una carta bomba a un consulado norteamericano para protestar contra la interferencia norteamericana en la política local. Como un ciudadano concientizado, él escribió en el sobre su dirección de retorno; sin embargo, él no puso las suficientes estampas postales sobre él, por lo que el correo le devolvió la carta a él. Olvidándose de lo que él puso en él, la abrió y se voló a sí mismo, muriendo al instante - un ejemplo perfecto de cómo, finalmente, una carta siempre llega a su destino. ¿Y no es algo bastante similar lo que le paso al régimen de Slobodan Milošević con el reciente bombardeo de la OTAN? Es interesante mirar en los últimos días el satélite serbio de televisión estatal que los blancos fueron extranjeros: ningún informe sobre las atrocidades en Kosovo, sólo se mencionan a los refugiados como personas que huyen de los bombardeos de la OTAN, de modo que la idea global es que Serbia, la isla de la paz, el único lugar en la ex-Yugoslavia que no estaba conmocionada por la guerra que rabiaba a su alrededor, no es irracionalmente atacada por los locos de la OTAN que destruyen puentes y hospitales... Durante años, Milošević estuvo enviando cartas bomba a sus vecinos, desde los albaneses hasta Croacia y Bosnia, quedándose fuera del conflicto mientras encendían fuego alrededor de Serbia - finalmente, su última carta se le devolvió a él. Permítanos esperar que el resultado de la intervención de la OTAN será que Milošević se proclamará como el político más torpe del año.

Y hay un tipo de justicia poética en el hecho de que occidente finalmente interviniese oportunamente en Kosovo - nos permitió no olvidarnos que estaba allí, que todo empezó con la ascensión al poder de Milošević: esta ascensión se legitimó con la promesa de enmendar la situación menesterosa de Serbia dentro de la federación Yugoslava, sobre todo con respecto al "separatismo" albanés. Los albaneses fueron el primer blanco de Milošević; después, él cambió su ira hacia otras repúblicas Yugoslavas (Eslovenia, Croacia, Bosnia), hasta, finalmente, el enfoque del conflicto lo devolvió a Kosovo - como en una vuelta cerrada de Destino, la flecha se volvió contra el que lo lanzo por vía de poner el espectro de pasiones étnicas gratuitamente. Éste es el punto clave que debemos recordar: Yugoslavia no empezó a desintegrarse cuando la "secesión" eslovena activó el efecto-domino (primero Croacia, entonces Bosnia, Macedonia...); ya estaba en el momento de las reformas constitucionales que Milošević presento en 1987, privando a Kosovo y Vojvodina de su autonomía limitada, que el equilibrio frágil en la que Yugoslavia descansaba fue perturbado irrecuperablemente. De ese momento en adelante, Yugoslavia continuó sólo viviendo porque no notó todavía que ya estaba muerta - estaba como el gato proverbial en los dibujo animados que camina sobre el precipicio, flotando en el aire, y sólo cayéndose cuando se da cuenta de que no tiene ningún piso bajo sus pies... Desde el acceso de Milošević al poder en Serbia en adelante, la única oportunidad real para Yugoslavia de sobrevivir era reinventar su fórmula: o Yugoslavia bajo la dominación Serbia o algún formulario de descentralización radical, de una confederación suelta a la soberanía plena de sus unidades.

Es así fácil de alabar al bombardeo de la OTAN en Yugoslavia como el primer caso de una intervención - no en la situación desconcertada de una guerra civil, sino - en un país con poder soberano pleno. ¿No es confortante ver a las fuerzas de la OTAN no interviniendo por cualquier interés económico-estratégico específico, sino simplemente porque un país está violando cruelmente los derechos humanos elementales de un grupo étnico? ¿No es esta la única esperanza en nuestra era global - ver algunas reconocidas fuerzas como una garantía internacional de que todos los países respetarán un cierto mínimo de estándares éticos (y, esperanzadamente, también la salud, lo social, lo ecológico)? Sin embargo, la situación es más compleja, y esta complejidad ya se indica en la manera en que la OTAN justifico su intervención: la violación de los derechos humanos siempre estuvo acompañada por la vaga, pero perceptible referencia ominosa a los "intereses estratégicos". La historia de la OTAN como el que aplica el respeto para los derechos humanos es así una de las dos historias coherentes que pueden contarse sobre los recientes bombardeos de Yugoslavia, y el problema es que cada historia tiene su propia razón. La segunda historia involucra el otro lado de la nueva política ética global multi-

alabada en la cuál se permite violar la soberanía estatal en nombre de la violación de los derechos humanos. El primer vislumbre en este otro lado es proporcionado a propósito selectivamente en los grandes medios de comunicación occidentales que elevan a algún "señor de la guerra" local o dictador en la encarnación de Mal: Sadam Hussein, Milošević, a al infortunado (ahora olvidado) Aidid en Somalia - en cada punto, está u otra era "la comunidad de naciones civilizado contra... ". ¿Y en qué criterio esta selección es confiada? ¿Por qué los albaneses en Serbia y no también los palestinos en Israel, los kurdos en Turquía, etc., etc? Aquí, claro, nosotros entramos en el mundo sombrío del capital internacional y sus intereses estratégicos.

Según el "Proyecto CENSURADO", la máxima censura en la historia de 1998 fue un acuerdo internacional medio-confidencial en trabajo, llamado MAI (Acuerdo Multilateral en la Inversión). La meta primaria de MAI será proteger los intereses extranjeros de compañías multinacionales. El acuerdo básicamente minará la soberanía de las naciones para asignar poder a las corporaciones casi igual a aquéllos de los países en que estas corporaciones se localizan. Los gobiernos ya no podrán tratar a sus empresas domésticas más favorablemente que a las empresas extranjeras. Además, los países que no relajen sus medidas medio-ambientales, uso de tierra, salud y normas de trabajo pueden encontrar demandas de empresas extranjeras de actuar ilegalmente. Las corporaciones podrán demandar al Estado soberano si ellos imponen normas ecológicas u otras demasiado severas - bajo el NAFTA (el cual es el modelo principal para el MAI), La Corporación Ethyl ya está demandando a Canadá por prohibir el uso de su aditivo para gasolina MMT. La más grande amenaza es, claro, a las naciones en vías de desarrollo que serán presionadas para vaciar sus recursos naturales para la explotación comercial. Renato Ruggerio, director de la Organización Mundial de Comercio, el patrocinador de MAI, ya está granizando este proyecto, lo elaboro y discutió de una manera clandestina, con casi ninguna discusión pública y atención de los medios de comunicación, como la "constitución para una nueva economía global". Y, de la misma manera en que, ya para Marx, las relaciones del mercado mantuvieron la verdadera fundación de la noción de libertades y derechos individuales, ÉSTE también es el anverso de la nueva moralidad global multi-alabada incluso celebrado por algunos filósofos neoliberales como la señal del principio de la nueva era en que la comunidad internacional establecerá y dará fuerza a algún código mínimo que previene al Estado soberano para incluso comprometerse en los crímenes contra la humanidad dentro de su propio territorio. Y la reciente situación económica catastrófica en Rusia, lejos de ser la herencia de mala administración del viejo régimen socialista, es un resultado directo de esta lógica capitalista global incluido en MAI.

Esta otra historia también tiene su ominoso lado militar. La última lección de las últimas intervenciones militares norteamericanas, desde la Operación Zorro del Desierto contra Irak a finales de 1998 al bombardeo presente de Yugoslavia, es que ellos señalan una nueva era en la historia militar - batallas en que la fuerza atacante opera bajo el constreñimiento de que no puede presentarse ningún accidente. Cuando el primer stealth-fighter se cayó en Serbia, el énfasis de los medios de comunicación norteamericanos era que no había ningún accidente - ¡el piloto fue SALVADO! (Este concepto de "guerra sin accidentes" fue elaborada por el general Collin Powell.) Y no era el contrapunto a ello, la manera casi surreal en que la CNN presentara a la guerra: no sólo era presentada como un evento para la televisión, sino que los iraquíes mismos parecen tratarlo de la misma esta manera - durante el día, Bagdad era una ciudad "normal", con las personas pasando y siguiendo su negocio, como si la guerra y el bombardeo fuese un espectro irreal de pesadilla que sólo ocurrió durante la noche y no tuvo lugar en la realidad efectiva,

Permítasenos recordar lo que siguió al ataque final norteamericano en las líneas Iraquíes durante la Guerra del Golfo: ninguna fotografía, ningún informe, sólo rumores acerca de tanques con excavadoras como escudos delante de ellos pasando por encima de las trincheras iraquíes, miles de tropas quedaron simplemente enterradas en la tierra y arena - lo cuál fue considerado demasiado cruel según se alega por su pura eficacia mecánica, demasiado distinto a la noción estándar de un combate heroico cara a cara, de manera que las imágenes perturbarían demasiado a la opinión pública y la censura total fue estrictamente impuesta. Aquí nosotros tenemos los dos aspectos unidos, juntos: la nueva noción de guerra como un evento completamente tecnológico, teniendo lugar detrás las computadoras y protegidos por los

radares, sin accidentes, Y la crueldad física en su extremo, insufrible para la mirada de los medios de comunicación - no de niños lisiados y mujeres violadas, víctimas de la caricaturización étnica local del "señor de la guerra fundamentalista", sino de miles de soldados anónimos, víctimas anónimas de la guerra tecnológica eficaz. Cuando Jean Baudrillard hizo la afirmación de que la Guerra del Golfo no tuvo lugar, esta declaración también podría leerse en el sentido de que tales cuadros traumáticos que representan lo Real de esta guerra estaban totalmente censurados...

¿Cómo, entonces, podemos pensar estas dos historias juntas, sin sacrificar la verdad de cada una de ellas? Lo que nosotros tenemos aquí es un ejemplo político del famoso dibujo en el que nosotros reconocemos los dos contornos: una cabeza de conejo o una cabeza de ganso, dependiendo de nuestro enfoque mental. Si nosotros miramos la situación de una cierta manera, nosotros vemos a la comunidad internacional defendiendo los derechos humanos mínimos sobre un líder neo-comunista nacionalista comprometido con la limpieza étnica, preparándose para estropear su propia nación sólo para retener el poder. Si nosotros cambiamos el enfoque, nosotros vemos a la OTAN, la mano armada del nuevo orden global capitalista, defendiendo intereses estratégicos del capital con el disfraz de una repugnante parodia, proponiéndose como un defensor desinteresado de los derechos humanos, atacando a un país soberano que, a pesar de la naturaleza problemática de su régimen, no obstante actúa como un obstáculo a la aserción del Nuevo Orden Mundial.

Sin embargo, ¿uno debe rechazar este doble chantaje (si estás contra la intervención de la OTAN, estás a favor de la limpieza étnica del régimen proto-fascista de Milošević, y si estás contra Milošević, apoyas el nuevo orden mundial capitalista)? ¿Y si esta misma oposición entre la intervención internacional ilustrada contra los fundamentalistas étnicos, y el heroico último foco de resistencia contra el nuevo orden mundial, es falso? ¿Y si fenómenos como el régimen de Milošević no son contrarios al nuevo orden mundial, sino su SÍNTOMA, el lugar en qué la VERDAD oculta del nuevo orden mundial surge? Recientemente, uno de los negociadores norteamericanos dijo que Milošević no sólo es parte del problema, sino EL problema mismo. Sin embargo, ¿no estaba claro esto DESDE PRINCIPIO MISMO? Por qué, entonces, la dilación interminable de los poderes occidentales, jugando durante años en las manos de Milošević, reconociéndolo como un factor importante de estabilidad en la región, leyendo mal casos claros de agresión serbia como guerra civil o incluso como guerra tribal, echando la culpa inicialmente a aquéllos que inmediatamente vieron lo que Milošević representa y, por esa razón, desesperadamente queriendo escapar a su alcance (véase la aprobación pública de James Baker de una "intervención militar limitada" contra la secesión eslovena), apoyando al último primer ministro yugoslavo Markovic, de quien era el programa, en un caso increíble de ceguera política, considerado en serio como la última oportunidad para una Yugoslavia unificada democrática orientada al mercado, etc.etc. Cuando occidente lucha contra Milošević, no está luchando con su enemigo, uno de los últimos puntos de resistencia contra el nuevo orden del mundo liberal-democrático; está luchando más bien contra su propia criatura, un monstruo que creció como el resultado de los compromisos e inconsistencias de la propia política occidental. (Y, a propósito, es lo mismo que con Irak: su fuerte posición también es el resultado de la estrategia norteamericana de contener a Irán.)

En la última década, occidente siguió a Hamlet en la dilación hacia los Balcanes, y el bombardeo presente tiene efectivamente todas las señales del arranque asesino final de Hamlet en el que muchas personas mueren innecesariamente (no sólo el Rey, su verdadero blanco, sino también su madre, Laertes, el propio Hamlet...), porque Hamlet actuó demasiado tarde, cuando el momento apropiado ya fue extrañado. Nosotros estamos tratando claramente con una representación (acting out) histórica, con un escape en la actividad, con un gesto que, en lugar de intentar lograr una meta bien definida, más bien somos testigos del hecho de que no hay ninguna meta, que el agente se agarra a un tejido de metas contradictorias. Así occidente, en la presente intervención despliega todas las señales de un arranque violento de agresividad impotente sin una meta política clara, está pagando ahora el precio por los años de entretenidas ilusiones que uno puede hacer con Milošević: con las recientes vacilaciones sobre la intervención en tierra en Kosovo, el régimen serbio está, bajo el pretexto de guerra, lanzando el ataque final en Kosovo y la purga de la mayoría de los albaneses, aceptando cínicamente los bombardeos como el precio a ser pagado.

Cuando los poderes occidentales repiten todo el tiempo que ellos no están luchando contra las personas serbias, sino sólo con sus líderes corruptos, ellos confían en la (típicamente liberal) mala premisa de que los serbios son víctimas de su mala dirección personificada en Milošević, manipulados por él. El hecho doloroso es que el nacionalismo agresivo serbio goza del apoyo de la gran mayoría de la población - no, los serbios no son víctimas pasivas de la manipulación nacionalista, ellos no son norteamericanos encubiertos, esperando simplemente ser liberados del hechizo nacionalista. Por otro lado, esta mala percepción es acompañada por la noción aparentemente contradictoria según la cual, las personas balcánicas están viviendo en el pasado, luchando las viejas batallas una y otra vez, la reciente situación es percibida a través de los viejos mitos... Uno está tentado a decir que estos dos clichés precisamente deben INVERTIRSE: no sólo no son las personas "buenas", ya que ellos permitieron que se les manipule con placer obscuro; tampoco hay ningún "viejo mito" que nosotros debamos estudiar si nosotros realmente queremos entender la compleja situación, simplemente es que el PRESENTE arranque de nacionalismo racista, según sus necesidades, resucita oportunamente los viejos mitos. Para parafrasear el viejo lema clintoniano: no, no son los viejos mitos y los odios étnicos, ¡ES LA LUCHA POR EL PODER POLÍTICO, ESTUPIDO!

Así que, de un lado, nosotros tenemos las obscenidades de la propaganda estatal serbia: ellos no se refieren a Clinton regularmente como "el presidente americano", sino como "el Führer americano"; dos de las transparentes demostraciones en su organización anti-OTAN eran: "¡Clinton, ven aquí y se nuestra Mónica!" (es decir, chupa nuestro...), y "Mónica, ¿usted también chupó su cerebro?". Aquí es donde los proyectistas de la OTAN consiguieron extraviarse, cogidos en sus esquemas de razonamiento estratégico, incapaces para prevenir que la reacción serbia al bombardeo sería el recurso a una carnavalización colectiva balcánica de la vida social... Y el contrapunto occidental a esta obscenidad es el tono abiertamente más racista en su modo de informar: cuando tres soldados norteamericanos fueron tomados prisioneros, CNN dedicó los primeros 10 minutos de las Noticias a su dificultad (¡aunque todos sabíamos que NADA les pasó a ellos!), y sólo entonces informó de las decenas de miles de refugiados, los pueblos quemados y Pristina que se convirtió en un pueblo fantasma. ¿Donde está la así-alabada "oposición democrática" serbia para protestar ESTE horror que tiene lugar en su propio traspatio, y no sólo - hasta ahora, por lo menos, contra los bombardeos con relativamente muy bajas víctimas?

La atmósfera en Belgrado es, por lo menos de momento, carnavalesco en una modo falsificado - cuando ellos no están en los refugios, las personas bailan rock o música étnica en las calles, bajo el lema "¡Con la música contra las bombas!", jugando el papel de héroes desafiantes (ya que ellos saben que la OTAN realmente no bombardea blancos civiles). Aunque esto pueda fascinar a algunos pseudo-izquierdistas desconcertados, esta carnavalización obscena de la vida social es eficazmente la otra cara, pública, de la limpieza étnica: mientras las personas de Belgrado insolentemente bailan en las calles, a trescientos kilómetros al Sur, un genocidio de proporciones africanas está teniendo lugar.

Es interesante mirar en los últimos días el satélite serbio de televisión estatal que los blancos son extranjeros: ningún informe sobre las atrocidades en Kosovo, sólo se mencionan a los refugiados como personas que huyen del bombardeo de la OTAN; la idea global es esa Serbia, la isla de la paz, el único lugar en la ex-Yugoslavia que no estaba conmocionado por la guerra que rabia alrededor de él, es atacada por los locos de la OTAN que destruyen puentes y hospitales... Así cuando, en la noche, las muchedumbres están acampando en los puentes de Belgrado, participando en los conciertos de música pop y étnicos conteniendo allí un insolentemente humor festivo, ofreciendo sus cuerpos como el escudo vivo para prevenir que los puentes fueran bombardeados, la respuesta a este patético gesto falsificado debe ser muy simple: ¿por qué usted no va a Kosovo y hace un carnaval de rock en las partes albanesas de Pristina?

En la reciente lucha de la así llamada "oposición democrática" en Serbia contra el régimen del Milošević, el tema verdaderamente susceptible es la posición hacia Kosovo: acerca de este tema, la gran mayoría de la "oposición democrática" respalda incondicionalmente la agenda nacionalista anti-albanesa de Milošević, acusándolo incluso de hacer compromisos con occidente y "traicionando" los intereses nacionales serbios en Kosovo. En el curso de las manifestaciones de los estudiantes contra el fraude del Partido Socialista de Milošević en las elecciones del invierno de 1996, los medios de comunicación occidentales que siguieron estrechamente los

eventos y alabaron el espíritu democrático reavivado en Serbia, raramente mencionaron el hecho de que uno de los eslóganes regulares de los manifestantes contra las fuerzas policíacas especiales era: "en lugar de darnos de puntapiés, ivayan a Kosovo y saquen a patadas a los albaneses!". En la Serbia de hoy, el sine qua non absoluto de un acto político auténtico sería así rechazar incondicionalmente el topos ideológico de la "amenaza albanesa a Serbia."

En los últimos años, la propaganda serbia ha estado promoviendo la identificación de Serbia como el segundo Israel, con los serbios como la nación elegida, y Kosovo como su West Bank dónde ellos luchan, bajo el disfraz de "terroristas albaneses", su propio intifada. Thew fue hasta donde repitieron la vieja queja israelita contra los árabes: "¡Nosotros le perdonaremos a usted lo que nos hizo, pero nosotros nunca le perdonaremos por obligarnos a hacer lo que nosotros le hicimos a USTED, por las cosas horribles que nosotros tuvimos que hacer para defendernos!" La disculpa serbia alegremente burlona por disparar bajo el bombardero de disimulo era: "¡Perdón, no sabíamos que usted es invisible!" Uno esta tentado a decir que la respuesta a las quejas serbias sobre el "bombardeo bárbaro irracional" de su país debe ser: "¡Perdón, no sabíamos que usted es la nación elegida!" Una cosa es segura: el bombardeo de la OTAN de Yugoslavia cambiará las coordenadas geopolíticas globales. El pacto no escrito de coexistencia pacífica (el respeto de la soberanía plena de cada Estado, es decir la no-interferencia en los asuntos interiores, incluso en el caso de una grave violación de derechos humanos) ha terminado. Sin embargo, el primer acto de la nueva fuerza de la policía global que usurpa el derecho para castigar a los Estados soberanos por sus males, contiene el signo de su fin, está minando, ya que se puso en claro inmediatamente que esta universalidad de los derechos humanos como su legitimización es falsa, es decir, que los ataques en los blancos selectivos protegen los intereses particulares. Los bombardeos de la OTAN de Yugoslavia también son el signo del fin de cualquier papel serio de la ONU y el Concilio de Seguridad: es la OTAN bajo guía americana quien eficazmente tira los cordones. Además, el pacto silencioso con Rusia que sostuvo la gaveta ahora está roto: en las condiciones de este pacto, Rusia fue tratada públicamente como una superpotencia, permitiéndole mantener la apariencia de ser una, bajo la condición de que no actuase efectivamente como una. Ahora la humillación de Rusia está abierta, cualquier pretensión de dignidad será desenmascarada: Rusia sólo puede resistirse abiertamente o abiertamente obedecer la presión occidental. El resultado lógico más allá de esta nueva situación será, por supuesto, el levantamiento renovado de la resistencia anti-occidental desde la Europa Oriental hasta el Tercer Mundo, con la triste consecuencia de que se elevarán figuras delictivas como Milošević como luchadores ejemplares contra el nuevo orden mundial.

Así que la lección es que la alternativa entre el nuevo orden mundial y los nacionalistas neo-racistas que se le oponen es falso: éstos son los dos lados de la misma moneda - el propio nuevo orden mundial engendra monstruosidades con las que lucha. ¿Cuál es la razón por las protestas contra el bombardeo de los partidos comunistas reformados alrededor de Europa, incluso del PDS, que están dirigidos de modo totalmente errados?: estas falsas protestas contra el bombardeo de la OTAN de Serbia son como la caricaturización de los pseudo-izquierdistas que se oponen al juicio contra un narcotraficante (dealer), afirmando que su crimen es el resultado de la patología social del sistema capitalista. La manera de luchar contra el nuevo orden mundial capitalista no es apoyando las resistencias proto-fascistas locales que se oponen a él, sino enfocándose en la única pregunta seria de hoy: ¿cómo construir movimientos políticos TRANSNACIONALES y a instituciones fuertes que se opongan seria e ilimitadamente a las reglas del capital, y ser políticamente pertinentes al hecho de que las resistencias fundamentalistas locales contra el nuevo orden mundial, desde Milošević hasta le Pen y la extrema derecha en Europa, son parte de él?

Lo qué todo esto significa es que el callejón sin salida de la intervención de la OTAN en Yugoslavia simplemente no es el resultado de algún fracaso particular de razonamiento estratégico, sino que depende de la inconsistencia fundamental de la misma noción con la que esta intervención cuenta. El problema con la OTAN es que actúa en Yugoslavia como agente del "humanismo militarista" o incluso del "pacifismo militarista" (Ulrich Beck) y no es que este término sea un oxymorom orwelliano (recordándonos los eslóganes como "La paz es la guerra" de su novela 1984) qué, como tal, directamente desmiente la verdad de su posición (contra esa crítica pacifista-liberal obvia, yo prefiero pensar que es la posición pacifista - "más bombas y nunca tendremos que matar más" - la qué es una imitación, y eso debe RESPALDAR la paradoja

del pacifismo militarista heroicamente); ninguno, obviamente, de los blancos del bombardeo no fue escogido por pura consideración moral, sino selectivamente, dependiendo de la geopolítica y de los inadmitidos intereses estratégicos económicos (la obvia crítica marxista). El problema es más bien que esta legitimación completamente humanitaria-ética (de nuevo) DESPOLITIZA completamente la intervención militar, cambiando a una intervención en una catástrofe humanitaria, fundamentado en razones completamente morales, no una intervención en una lucha política bien-definida.

Además, a lo que nosotros estamos dando testimonio hoy es al extraño fenómeno de la línea borrosa de separación entre lo privado y lo público en el discurso político: es decir, cuando la defensa alemana atiende que Rudolph Scharping intentó justificar a la OTAN que bombardea a Yugoslavia, él no presentó su posición como algo fundamentado en una clara decisión fría, sino que hizo público su confusión interna, evocando sus dudas abiertamente, sus dilemas morales pertinentes a esta difícil decisión, etc. Así, si esta tendencia tiene éxito, nosotros ya no tendremos políticos que, en público, hablarán el frío idioma oficial impersonal, siguiendo el ritual de las declaraciones públicas, sino compartirán con el público sus confusiones y dudas internas en un único despliegue de "sinceridad." Aquí, sin embargo, el misterio empieza: uno esperaría este compartir "sincero" de los dilemas privados para actuar como una contador/medida del cinismo predominante de aquéllos en el poder: ¿no es el último cínico un político que, en su discurso público, habla en un dignificado idioma frío sobre la alta política, mientras privadamente, él tiene una distancia hacia sus declaraciones, bien consciente de consideraciones pragmáticas particulares que pusieron estos altos principios detrás las declaraciones públicas? Puede parecer así que el contrapunto natural al cinismo es el discurso público dignificado - sin embargo, una mirada más íntima revela pronto que el revelar "sincero" de confusiones internas es el último, la más alta forma de cinismo. El discurso del público dignificado impersonal cuenta con el hueco entre lo público y lo privado - nosotros somos bien conscientes de que, cuando un político habla en el tono dignificado oficial, él habla desde la posición de la Institución, no como un individuo psicológico (es decir la Institución habla A TRAVÉS DE él), y por consiguiente nadie espera que él sea "sincero", ya que ése simplemente no es EL PUNTO (de la misma manera en que no se espera que la comunicación de un juez sea "sincera", sino simplemente seguir y aplicar la ley, cualquiera que sean sus sentimientos). Por otro lado, el compartir públicamente las dudas internas, la coincidencia entre lo público y lo privado, incluso y sobre todo cuando es psicológicamente "sincero", es cínico - no porque semejante despliegue público de dudas privadas e incertidumbres sea falsa, que oculte el verdadero pensamiento privado: lo que este despliegue oculta es el OBJETIVO socio-político y la dimensión ideológica de las decisiones, así, este despliegue psicológicamente "sincero", es el más "objetivamente" cínico, que envuelve en misterio el verdadero significado social y el efecto de estas decisiones.

El rasgo crucial del fundamentalismo étnico postmoderno es así doble: de un lado, es el nacionalismo "reflexivo", una ELECCIÓN reflexiva, ninguna relación inmediata a una substancia nacional; por otro lado, designa el retorno a la intermediación absoluta - pero, como Hegel lo habría puesto, como el resultado de un largo proceso de mediación - es decir, en el estúpido skinhead que golpea a los extranjeros sólo por diversión propia la intermediación ESTA restaurada, es el resultado de la reflexivización total de nuestras vidas diarias.

La última paradoja del bombardeo de la OTAN a Yugoslavia no es así aquel del que quejan los pacifistas occidentales (al bombardear Yugoslavia para prevenir la limpieza étnica en Kosovo, la OTAN activó efectivamente una limpieza de gran potencia y así creó una catástrofe humanitaria aún mayor de la que quiso prevenir), sino una paradoja más profunda que involucró la ideología de la victimización: el aspecto importante para tomar la nota de si la OTAN está privilegiando a la facción kosovar moderada ahora desacreditada de Ibrahim Rugova contra el "radical" Ejército de Liberación Kosovar (KLA) (no sólo la KLA no consiguen ayuda, sino que incluso sus recursos financieros son bloqueados, para que ellos no puedan comprar armas y puedan exponer así al asalto de ejército serbio mucho mejor equipado y diezmarla lentamente). Lo que esto significa es que la OTAN está bloqueando la única y obvia alternativa al fundamento de una intervención de las fuerzas militares occidentales: la resistencia armada de los albaneses mismos. (El momento en que esta opción es mencionada, los miedos empiezan a circular: la KLA realmente no es un ejército, sólo un manojito de luchadores inexpertos; nosotros no debemos confiar en la KLA, ya que están envueltos en el narcotráfico y/o es un grupo Maoísta cuya victoria habría llevado a un

régimen como el Khmer Rojo o el Taliban a Kosovo...) Para abreviar, mientras la OTAN está interviniendo para proteger a las víctimas kosovares, está teniendo al mismo tiempo bien cuidado de que ELLOS SIGAN SIENDO VÍCTIMAS, no una fuerza político-militar activa capaz de defenderse: aun cuando la OTAN ocupará Kosovo entero en el futuro, será un país devastado con la población hecha víctima, no un sujeto político fuerte. Lo que nosotros encontramos aquí es de nuevo la paradoja de la victimización: el Otro protegido es bueno EN LA MEDIDA EN QUE ÉL PERMANEZCA COMO UNA VÍCTIMA (qué es la razón por la que nosotros bombardeamos con imágenes de madres kosovares desvalidas, niños y gente anciana, historias contundentes de su sufrimiento); en el momento en que ya no se comporten como una víctima, sino quieran devolver el golpe, de repente, mágicamente se convierten en un Otro terrorista/fundamentalista/traficante-de-drogas...

Un informe de Steven Erlanger sobre el sufrimiento de los albaneses en Kosovo en The New York Times (el 12 de mayo de 1999, página 13A) da cuenta perfectamente de esta lógica de victimización. Ya su título es revelador: "Una mujer de Kosovo, Un emblema del sufrimiento" - el sujeto a ser protegido (por la intervención de la OTAN) es desde el título identificada como una víctima impotente de circunstancias, privada de toda identidad política, reducida al sufrimiento desnudo. Su posición básica es de sufrimiento excesivo, de una experiencia traumática que mancha todas las diferencias: "Ella ha visto demasiado, dijo Meli. Ella quiere un descanso. Ella quiere que esto termine". Como tal, ella está más allá de cualquier recriminación política - un Kosovo independiente no está en su agenda, ella lo único que quiere es quitarse el horror de encima: "¿Ella está a favor de un Kosovo independiente? 'Usted sabe, yo no me cuido de si es esto u otro', dijo Meli. 'Yo solamente quiero que todo esto acabe, y sentirme bien de nuevo, para sentirse bien en mi lugar y en mi casa con todos mis amigos y toda mi familia.' " Su apoyo a la intervención extranjera (OTAN) está fundamentada en su deseo para que todo ese horror pueda terminar: "Ella quiere que los extranjeros se establezcan aquí 'con un poco de fuerza detrás de ellos.' Ella es indiferente sobre quienes son los extranjeros". Por consiguiente, ella simpatiza con todos los lados en una posición humanista omnimoda: Hay suficiente tragedia para todos, dice ella. 'Yo siento compasión por los serbios que han sido bombardeados y han muerto, y yo siento compasión por mis propia gente. Pero habrá una conclusión quizá ahora, un buen acuerdo. Eso sería grandioso." - Aquí nosotros tenemos la construcción ideológica del sujeto-víctima ideal al cuál la intervención de la OTAN ayuda: no a un sujeto político con una agenda clara, sino a un sujeto de sufrimiento desvalido, simpatizando con todos los lados del sufrimiento en el conflicto, cogido en la locura de un ruido local que sólo puede pacificarse por la intervención de un poder extranjero benévolo, un sujeto el cual el más profundo deseo es reducido al deseo casi animal de "sentirse bien de nuevo"...

En esto reside la falsedad, del por otra parte admirable ensayo de Tariq Ali sobre la intervención de la OTAN en Yugoslavia[1]: "La afirmación de que toda la culpa es de Miloševic es unilateral y errónea, complaciendo a esos eslovenos, croatas y políticos occidentales que le permitieron tener éxito. Podría defenderse, por ejemplo, que fue el egoísmo esloveno, lanzando a los bosnios y albaneses, así como a los serbios no-nacionalistas y croatas, a los lobos que eran un factor firme para activar el desastre total de la desintegración." La visión correcta y la candidez increíble están estrechamente aquí entremezcladas. Es ciertamente verdad que la principal responsabilidad de otros para el éxito de Miloševic residió en su "permitieron tener éxito", en su prontitud para aceptarlo como un "factor de estabilidad" y tolerar sus "excesos" con la esperanza de tener trato con él; y es verdad que tal posición era claramente discernible entre eslovenos, croatas y políticos occidentales (hay ciertamente por ejemplo, fundamentos para sospechar que el camino relativamente liso a la independencia eslovena involucró un pacto informal silencioso entre la dirección eslovena y Miloševic, de quien su proyecto de una "gran Serbia" no tenía necesidad por Eslovenia). Sin embargo, dos cosas serán agregadas aquí. Primero, este argumento mismo afirma que la responsabilidad de otros es de una naturaleza fundamentalmente diferente que la de Miloševic: el punto no es que "todos ellos eran igualmente culpables, participando en la locura nacionalista", sino que otros eran culpables de no ser suficientemente ásperos hacia Miloševic, de no oponérsele incondicionalmente a cualquier precio. Secundariamente, lo que este argumento descuida es cómo el mismo reproche de "egoísmo" puede aplicarse a TODOS los actores, incluso a los musulmanes, las más grandes víctimas de (la primera la fase de) la guerra: cuando Eslovenia proclamó su independencia, la dirección de Bosnia APOYÓ la intervención Yugoslava ABIERTAMENTE en Eslovenia en lugar de arriesgarse a

la confrontación en esa fecha temprana, y así contribuyó a su triste destino más tarde. Así que la estrategia musulmana en el primer año del conflicto tampoco estaba libre de oportunismo: su razonamiento oculto fue "dejen a los eslovenos, croatas y serbios sangrar de agotamiento, para que, en consecuencia, luego de su conflicto, nosotros no arriesguemos ningún precio alto por una Bosnia independiente..." (Es una de las ironías de la guerra yugoslavo-croata que el legendario comandante bosniano que con éxito defendió la región de Bihac sitiada contra el ejército Yugoslavo, comandara las unidades del ejército Yugoslavas que estaban sitiando a la ciudad de la costa Croata Zadar hace apenas dos años!).

Hay, sin embargo, un problema más crucial que uno debe confrontar aquí: el detalle misterioso que no puede sino llamar la atención en la cita de Tariq Ali es el recurso inesperado, en medio de un análisis político, a una categoría psicológica: "el egoísmo esloveno" - ¿por qué la necesidad de esta referencia que claramente sobresale? En qué puede fundamentarse la afirmación de que los serbios, musulmanes y croatas actuaron "egoístamente" en el curso de la desintegración de Yugoslavia? La premisa subyacente es aquí que los eslovenos, cuando vieron la caída de la casa (yugoslava), "egoístamente" aprovecharon la oportunidad y huyeron lejos, en lugar de - ¿qué? ¿Heroicamente TAMBIÉN tirarse a los lobos? A los eslovenos se les imputa así, haber empezado todo, poner en movimiento el proceso de desintegración, (siendo el primero en dejar Yugoslavia) y, en el colmo de ello, permitiéndose escapar sin el castigo apropiado, no sufriendo daños serios. Escondidos bajo esta percepción hay un nido entero de prejuicios y dogmas pseudo-izquierdistas: la creencia confidencial en la viabilidad del socialismo autogestivo Yugoslavo, la noción de que las naciones pequeñas como Eslovenia no pueden funcionar efectivamente como democracias modernas, sino necesariamente retroceden a una comunidad cerrada proto-fascista...

Así que, ¿qué debe hacer la "oposición democrática" serbia? Permítasenos recordar el libro tardío de Freud "Moisés y el Monoteísmo": ¿cómo reaccionó él ante la amenaza antisemita Nazi? No uniéndose a las líneas de los judíos sitiados en defensa de su legado, sino apuntando a su propia gente, la parte más preciosa del legado judío, la figura fundante de Moisés, es decir, empeñándose en privar a los judíos de esta figura, demostrando que ese Moisés no era en absoluto un judío - de esta manera, él minó eficazmente la fundación inconsciente del antisemitismo. ¿Y no es eso a lo que los serbios deben arriesgarse hoy, un acto similar con respecto a Kosovo como su precioso objeto-tesoro, la cuna de su civilización, eso a lo que ellos no pueden renunciar? En eso reside el límite final de la gran mayoría de la llamada "oposición democrática" al régimen de Milošević: ellos respaldan incondicionalmente la agenda nacionalista anti-albanesa de Milošević, acusándolo incluso de hacer compromisos con occidente y "traicionar" los intereses nacionales Serbios en Kosovo. Por esta misma razón, el sine qua non de un acto auténtico en Serbia hoy sería precisamente RENUNCIAR al derecho a Kosovo, sacrificar la atadura sustancial al objeto privilegiado. (Así, lo que nosotros tenemos aquí es un buen caso de dialéctica política de democracia: aunque la democracia es la última meta, en la Serbia de hoy, cualquier abogacía directa a la democracia que deje incontestadas las demandas nacionalistas sobre Kosovo está condenada a fallar - EL problema a propósito de la lucha por la democracia se decidirá en que es de Kosovo.)

En la guerra OTAN-Yugoslavia, nosotros tenemos así una doble Realitätsverleugnung: en un lado, la fantasía de la OTAN de una guerra sin víctimas, una operación quirúrgica; por otro lado, la carnavalización falsificada totalmente desconectada de la realidad de las bajas en Kosovo.

Cuando los poderes occidentales repiten todo el tiempo que ellos no están luchando contra las personas serbias, sino sólo contra su régimen corrompido, ellos confían en la mala premisa típicamente liberal de que las personas serbias son sólo víctimas de su mala dirección personificada en Milošević, manipulados por él. El hecho doloroso es que nacionalismo agresivo serbio goza del apoyo de la gran mayoría de la población - no, los serbios no son víctimas pasivas de la manipulación nacionalista, ellos no son americanos disfrazados, esperando simplemente ser liberados del hechizo del mal nacionalista.

Más precisamente, la mala percepción de occidente es doble: esta noción de la mala dirección que manipula a las personas buenas está acompañada de la noción aparentemente contradictoria según la cual, las personas balcánicas están viviendo en el pasado, luchando viejas batallas de

nuevo, percibiendo la reciente situación a través de los viejos mitos... Uno está tentado a decir que estas dos nociones precisamente deben INVERTIRSE: no sólo no son las personas "buenas", ya que ellos permitieron que se les manipule con placer obsceno; no hay tampoco ningún "viejo mito" que nosotros necesitemos estudiar si nosotros realmente queremos entender la situación, simplemente el arranque PRESENTE de nacionalismo racista que, según sus necesidades, oportunistamente resucita los viejos mitos...

Así que, por una parte, nosotros tenemos las obscenidades de la propaganda estatal serbia: ellos regularmente se refieren a Clinton no como "el presidente americano", sino como "el Führer americano"; dos demostraciones transparentes en las manifestaciones anti-OTAN eran "Clinton, ven aquí y se nuestra Mónica!" (es decir, succiona nuestro...), y "Mónica, ¿usted chupó también su cerebro?". La atmósfera en Belgrado es, por lo menos de momento, carnavalesca de una manera falsificada - la gente, cuando ellos no están en los albergues, baila rock o música étnica en las calles, bajo el lema "¡Con la poesía y la música contra las bombas!", jugando el papel de héroes desafiantes (ya que ellos saben que la OTAN realmente no bombardea blancos civiles y que, por consiguiente, ellos están seguros!). Aquí es donde los proyectistas de la OTAN consiguieron extraviarse, cogidos en sus esquemas de razonamiento estratégico, se vieron incapaces de prevenir que la reacción serbia al bombardeo sería un recurso a un carnavalización colectiva Balcánica de la vida social... Este espectáculo pseudo-auténtico, aunque pueden fascinarle a algunos Izquierdistas desconcertados, es eficazmente la otra cara, pública, de la limpieza étnica: en Belgrado las personas están bailando insolentemente en las calles, mientras, a trescientos kilómetros al Sur, un genocidio de proporciones africanas está teniendo lugar... Y el contrapunto occidental a esta obscenidad es el tono abiertamente más racista de su informar: cuando los tres soldados americanos fueron tomados prisioneros, CNN dedicó los primeros 10 minutos de las Noticias a sus dificultades (¡aunque todos sabíamos que NADA les pasaría a ellos!), y sólo entonces informó de las decenas de miles de los refugiados, pueblos quemados y Pristina convertida en un pueblo fantasma. ¿Donde está la muy alabada "oposición democrática" para protestar contra ESTE horror que tiene lugar en su propio traspatio, no sólo contra los - hasta ahora, por lo menos, bombardeos con relativamente muy bajas víctimas?

En la reciente lucha de la así llamada "oposición democrática" en Serbia contra el régimen de Milošević, el tema verdaderamente susceptible es la posición hacia Kosovo: acerca de este tema, la gran mayoría de la "oposición democrática" respalda incondicionalmente la agenda nacionalista anti-albanesa de Milošević, acusándolo incluso de hacer compromisos con occidente y "traicionando" los intereses nacionales serbios en Kosovo. En el curso de las manifestaciones estudiantiles contra el fraude electoral del Partido Socialista de Milošević en el Invierno de 1996, los medios de comunicación occidentales que siguieron estrechamente los acontecimientos y alabaron el espíritu democrático reavivado en Serbia, raramente mencionaron el hecho de que uno de los eslóganes regulares de las manifestaciones contra las fuerzas policíacas especiales era "en lugar de darnos de patadas, ¡vayan a Kosovo y saquen a patadas a los albaneses!". En la Serbia de hoy, el sine qua non absoluto de un acto político auténtico sería así rechazar incondicionalmente el topos ideológico de la "amenaza albanesa a Serbia."

Una cosa es segura: el bombardeo de la OTAN de Yugoslavia cambiará las coordenadas geopolíticas globales. El pacto no escrito de coexistencia pacífica (el respeto de la soberanía plena de cada Estado, es decir la no-interferencia en los asuntos interiores, incluso en el caso de una grave violación de derechos humanos) ha terminado. Sin embargo, el primer acto de la nueva fuerza de la policía global que usurpa el derecho para castigar a los Estados soberanos por sus males, contiene el signo de su fin, está minando, ya que se puso en claro inmediatamente que esta universalidad de los derechos humanos como su legitimización es falsa, es decir, que los ataques en los blancos selectivos protegen los intereses particulares. Los bombardeos de la OTAN de Yugoslavia también son el signo del fin de cualquier papel serio de la ONU y el Concilio de Seguridad: es la OTAN bajo guía americana quien eficazmente tira los cordones. Además, el pacto silencioso con Rusia que sostuvo la gaveta ahora está roto: en las condiciones de este pacto, Rusia fue tratada públicamente como una superpotencia, permitiéndole mantener la apariencia de ser una, bajo la condición de que no actuase efectivamente como una. Ahora la humillación de Rusia está abierta, cualquier pretensión de dignidad será desenmascarada: Rusia sólo puede resistirse abiertamente o abiertamente obedecer la presión occidental. El resultado lógico más allá de esta nueva situación será, por supuesto, el levantamiento renovado de la

resistencia anti-occidental desde la Europa Oriental hasta el Tercer Mundo, con la triste consecuencia de que se elevarán figuras delictivas como Milošević como luchadores ejemplares contra el nuevo orden mundial.

Así que la lección es que la alternativa entre el nuevo orden mundial y los nacionalistas neo-racistas que se le oponen es falso: éstos son los dos lados de la misma moneda - el propio nuevo orden mundial engendra monstruosidades con las que lucha. ¿Cuál es la razón por las protestas contra el bombardeo de los partidos comunistas reformados alrededor de Europa, incluso del PDS, que están dirigidos de modo totalmente errados?: estas falsas protestas contra el bombardeo de la OTAN de Serbia son como la caricaturización de los pseudo-izquierdistas que se oponen al juicio contra un narcotraficante (dealer), afirmando que su crimen es el resultado de la patología social del sistema capitalista. La manera de luchar contra el nuevo orden mundial capitalista no es apoyando las resistencias proto-fascistas locales que se oponen a él, sino enfocándose en la única pregunta seria de hoy: ¿cómo construir movimientos políticos TRANSNACIONALES y a instituciones fuertes que se opongan seria e ilimitadamente a las reglas del capital, y ser políticamente pertinentes al hecho de que las resistencias fundamentalistas locales contra el nuevo orden mundial, desde Milošević hasta le Pen y la extrema derecha en Europa, son parte de él?

¡PERDÓN, NO SABIAMOS QUE ERAN LA NACIÓN ELEGIDA!

EL CARNAVAL EN EL OJO DE LA TORMENTA

El tópico estándar de la psiquiatría crítica es que un "loco" no está en sí mismo loco, sino que funciona como un tipo de punto focal en el que la tensión patológica que penetra al grupo entero (la familia) al que él pertenece halla su salida. El "loco" es el producto de la patología de grupo, el punto sintomático en que la patología global se hace visible - uno puede decir que todos los otros miembros del grupo tienen éxito reteniendo (la apariencia de) su sanidad condensando su patología en (o proyectándolo hacia) la figura sacrificial del loco, esta excepción que fundamenta el orden global de sanidad de grupo. Sin embargo, más interesante que esto es el caso opuesto, ejemplificado por la vida de Bertrand Russell: él vivió hasta su muerte en los tardíos 90s una vida normal larga, llena de creatividad y de satisfacciones sexuales "saludables", aún todas las personas alrededor de él, todos los miembros de su familia, parecían estar afligidos con algún tipo de locura - él tenía aventuras amorosas con la mayoría de las esposas de sus hijos, y la mayoría de sus hijos y otros parientes íntimos cometieron el suicidio. Es así como si, en un tipo de inversión de la lógica normal de sanidad de grupo garantizado por la exclusión del "loco", aquí, nosotros tenemos la figura central que retuvo (la apariencia de) su sanidad por vía de extender su locura alrededor de él, hacia todos sus parientes íntimos. La tarea de un análisis crítico es aquí, por supuesto, demostrar cómo el VERDADERO punto de locura de esta red social precisamente es el único punto que parece "sensato", su figura paternal central que percibe la locura por todas partes alrededor de él, pero es incapaz de reconocer EN ÉL MISMO su verdadera fuente.

¿Y no se sostiene lo mismo para el modo predominante en que los serbios perciben su papel hoy? Por un lado, uno puede defender que, para occidente, Serbia es un punto sintomal en que la verdad reprimida de una situación más global violentamente descansa. Por otro lado, dentro de la ex-Yugoslavia, los serbios se comportan como una isla de sanidad en el mar de la locura del nacionalismo/secesionismo alrededor de ellos, negándose incluso a reconocer una parte de su responsabilidad. Sólo hay que mirar en los últimos días el satélite serbio de televisión estatal para ver que los blancos son extranjeros: ningún informe sobre las atrocidades en Kosovo, sólo se mencionan a los refugiados como personas que huyen del bombardeo de la OTAN; la idea global es que Serbia es la isla de paz, el único lugar en la ex-Yugoslavia que no estaba conmocionado por la guerra que rabia alrededor de él, es atacada por los locos de la OTAN que destruyen puentes y hospitales...

No es ninguna sorpresa entonces, que la atmósfera en Belgrado es, por lo menos de momento, carnavalesco en una modo falsificado - cuando ellos no están en los refugios, las personas bailan rock o música étnica en las calles, bajo el lema "¡Con la música contra las bombas!", jugando el papel de héroes desafiantes (ya que ellos saben que la OTAN realmente no bombardea blancos

civiles). Aunque esto pueda fascinar a algunos pseudo-izquierdistas desconcertados, esta carnavalización obscena de la vida social es eficazmente la otra cara, pública, de la limpieza étnica: mientras las personas de Belgrado insolentemente bailan en las calles, a trescientos kilómetros al Sur, un genocidio de proporciones africanas está teniendo lugar. Así cuando, en la noche, las muchedumbres están acampando en los puentes de Belgrado, participando en conciertos de música pop étnica teniendo allí un insolente humor festivo, ofreciendo sus cuerpos como escudo vivo para prevenir que los puentes sean bombardeados, la respuesta a este patético gesto falsificado debe ser uno muy simple: ¿por qué usted no va a Kosovo y hace un carnaval de rock en las partes albanesas de Pristina? Y cuando las personas son los papeles desgastado con una señal "designada" impresa en ellos, la falsedad obscena de este gesto no puede sino golpear el ojo: ¿uno puede imaginar hace años los blancos REALES en Sarajevo o ahora en Kosovo llevando ese tipo de signos?

¿En que es ésta una negativa casi sicópata para percibir la responsabilidad fundamental de uno? Un amigo me contó un alegre chiste sobre la visita de Clinton a Bibi Netanyahu durante una reciente visita a Israel: cuando, en la oficina de Bibi, Clinton vio un misterioso teléfono azul, él le preguntó sobre ese teléfono a Bibi, y Bibi contestó que le permite marcar de allí al cielo. En su retorno a los Estados Unidos, el envidioso de Clinton exigió a su servicio secreto le proporcionaran un teléfono semejante cueste lo que cueste. En dos semanas, ellos lo entregan y funcionaba, pero la factura telefónica era exorbitante - dos millones de dólares para una charla de un minuto con Él. Así que Clinton llama Bibi furiosamente y se queja: "¿Cómo puede usted permitirse el lujo de tal teléfono, si incluso nosotros, quiénes lo apoyamos financieramente, no podemos? ¿Es en esto en lo que usted gasta nuestro dinero?" Bibi serenamente contesta: "No, no es que... - usted ve, para nosotros, los judíos ilas llamadas cuentan como una llamada local!" El problema con los serbios es que, en su misma percepción, tienden imitar cada vez más a los judíos e identificarse como el pueblo para quienes la llamada telefónica a Dios cuenta como una llamada local...

Cuando los poderes occidentales repiten todo el tiempo que ellos no están luchando contra las personas serbias, sino sólo con sus líderes corruptos, ellos confían en la (típicamente liberal) mala premisa de que los serbios son víctimas de su mala dirección personificada en Milošević, manipulados por él. El hecho doloroso es que el nacionalismo agresivo serbio goza del apoyo de la gran mayoría de la población - no, los serbios no son víctimas pasivas de la manipulación nacionalista, ellos no son norteamericanos encubiertos, esperando simplemente ser liberados del hechizo nacionalista. Por otro lado, esta mala percepción es acompañada por la noción aparentemente contradictoria según la cual, las personas balcánicas están viviendo en el pasado, luchando las viejas batallas una y otra vez, la reciente situación es percibida a través de los viejos mitos... Uno está tentado a decir que estos dos clichés precisamente deben INVERTIRSE: no sólo no son las personas "buenas", ya que ellos permitieron que se les manipule con placer obsceno; tampoco hay ningún "viejo mito" que nosotros debamos estudiar si nosotros realmente queremos entender la compleja situación, simplemente es que el PRESENTE arranque de nacionalismo racista, según sus necesidades, resucita oportunamente los viejos mitos. Para parafrasear el viejo lema clintoniano: no, no son los viejos mitos y los odios étnicos, ¡ES LA LUCHA POR EL PODER POLÍTICO, ESTUPIDO!

Así ¿dónde, en todo esto, está la muy alabada "oposición democrática" serbia? Uno no debe ser demasiado áspero con ellos: en la situación presente de Serbia, claro, cualquier esfuerzo a la discordancia pública activaría probablemente las amenazas de muerte directas. Por otro lado, uno debe notar, no obstante, que había un cierto límite que, hasta donde yo sé, incluso el serbio más radical de la oposición democrática nunca pudo entrar ilegalmente: lo más lejano a lo que ellos pueden ir es admitir la naturaleza monstruosa de nacionalismo serbio y la limpieza étnica, pero no obstante para insistir que Milošević es finalmente sólo uno más en la serie de líderes nacionalistas, que serán culpados de la violencia de la última década: Milošević, Tudjman, Izetbegovic, Kucan, todos ellos son finalmente lo mismo... yo no estoy afirmando, contra tal visión, que uno deba echar la culpa a los serbios - mi punto simplemente es que, en lugar de las tales generalizaciones patético-apolíticas ("ellos están todo locos, hay que castigar a todos"), uno debe, más que nunca, insistir en un ANÁLISIS POLÍTICO CONCRETO de las luchas de poder que activaron la catástrofe. Y es el rechazo a un semejante análisis a lo que responde la última hipocresía de la actitud pacifista hacia la guerra de Kosovo: "las verdaderas víctimas son mujeres

y niños en todos lados, así que detengan el bombardeo, nunca más violencia ayudó a acabar con la violencia, apenas nos empuja en un vórtice más profundo... ”

Hay, no obstante, otro aspecto más perturbador a ser discernido en esta falsa carnavalización de la guerra en los medios de comunicación serbios. La usual queja serbia es que, en lugar de confrontarlos cara a cara, como concierne a los valientes soldados, la OTAN está bombardeándolos cobardemente desde naves y aviones distantes. Y, efectivamente, la lección aquí es que es completamente falsa la afirmación de que la guerra es hecha menos traumática si ya no es experimentada por los soldados (o presentada) como un encuentro real con otro ser humano para ser matado, sino como una actividad abstracta frente a una pantalla o detrás de una arma, lejos de la explosión como guiar un proyectil en una nave de guerra a cientos de millas fuera de dónde pegará su blanco. Mientras tal procedimiento hace al soldado menos culpable, esto está abierto a cuestionar si causa menos ansiedad efectivamente - una manera de explicar el extraño hecho de que los soldados fantasean a menudo sobre matar al enemigo en una confrontación cara a cara, mientras lo miran a los ojos antes de apuñalarlo con una bayoneta (en un tipo de versión militar del sexual Síndrome de Falsa Memoria, ellos igualan a menudo “recuerdos” de cosas que nunca tuvieron lugar). Hay una larga tradición literaria de elevar tales encuentros cara a cara como una experiencia de guerra auténtica (ver los escritos de Ernst Jünger, que los alabó en sus memorias de los ataques a las trincheras en la Primera Guerra Mundial). Así, ¿el rasgo verdaderamente traumático no es el conocimiento de que yo estoy matando a otro ser humano (para ser borrado a través de la “dehumanización” y “objetivización” de la guerra en un procedimiento técnico), sino, al contrario, esta misma “objetivización” es la que genera entonces la necesidad de complementarlo con fantasías de encuentros personales auténticos con el enemigo? No es en consecuencia la fantasía de una guerra completamente aséptica ejecutada desde la pantalla de una computadora que nos protegen de la realidad de la matanza cara a cara de otra persona; es, por el contrario, esta fantasía de un encuentro cara a cara con un enemigo matándolo en una confrontación sangrienta que nosotros construimos para escapar el trauma de la guerra despersonalizada, convertida en un aparato tecnológico anónimo. ¿Así que la carnavalización serbia de la vida diaria no es también ein Abwehr-Mechanismus gegen die Kriegsmaschinerie (un mecanismo defensivo contra esa maquinaria de guerra)?

Título Original: Against the double blackmail.

Extraído de: <http://www.lacan.com/kosovo.htm>

[1] Tariq Ali, “Springtime for NATO,” *New Left Review* 234 (Marzo-Abril de 1999), p. 70.

Contra el Gobierno Ilustrado.

Por Slavoj Žižek

Las comunidades Amish practican la institución del rumspringa (del alemán herumspringen, que significa andar por los alrededores). A los 17 años, a estos chicos (que hasta entonces han estado sometidos a una estricta disciplina familiar) se les permite salir e incluso se les pide que salgan afuera a experimentar los modos de vida “americano” que les circunda. Conducen coches, escuchan música pop, ven la TV y participan de la bebida, las drogas y el sexo salvaje. Después de un par de años, tienen que tomar una decisión: ¿se convertirán en miembros de la comunidad Amish, o la abandonan definitivamente para volverse como cualquier otro ciudadano americano? Lejos de permitir a los más jóvenes una decisión verdaderamente libre -es decir, dándoles la oportunidad de decidir basándose en el completo conocimiento y experiencia a ambos lados de la balanza- esta decisión es una elección fraudulenta si es que alguna vez hubo alguna. Después de muchos años de disciplina y de fantasear sobre los placeres ilícitos del mundo exterior, los adolescentes Amish son lanzados a él de forma brusca, no pueden evitar caer en comportamientos extremos, atiborrándose por completo de sexo, drogas y alcohol. Puesto que nunca tuvieron la oportunidad de desarrollar ningún control en esta nueva vida, la situación a la que se enfrentan les provoca irremediabilmente reacciones incontrolables, generando una

ansiedad insoportable. De esta forma, es una apuesta segura que, después de un par de años, volverán a la reclusión de la comunidad. De hecho, el 90 por ciento de los adolescentes lo hacen.

Este es un perfecto ejemplo de las dificultades que entraña la idea de la "libre elección". Cuando a los adolescentes Amish se les ofrece la libre elección, las condiciones en las que formalmente se encuentran hacen de esta elección algo engañoso. Para que de verdad tuvieran una libre elección, deberían ser convenientemente informados por un tutor sobre las opciones. Sin embargo, la única forma de hacerlo sería separarlos de la comunidad Amish, lo que les convertiría de hecho en ciudadanos americanos.

Este ejemplo irresoluble ilustra el problema de la actitud liberal hacia las mujeres musulmanas que portan velo: se les permite hacerlo si es su libre elección y no una opción impuesta sobre ellas por sus maridos o familia. Sin embargo, en cuanto una mujer porta un velo como resultado de su libre elección (es decir, en orden a su propia espiritualidad), el significado de llevar velo cambia por completo. Para los liberales, ya no es un signo de su pertenencia a la comunidad musulmana, sino una expresión de su idiosincrasia individual. La diferencia es la misma que entre un agricultor chino que come comida china porque así se lleva haciendo desde tiempo inmemorial y el ciudadano de la megalópolis occidental que va a cenar a un restaurante chino cercano.

Una elección de este tipo será siempre una "meta-elección", una elección que simultáneamente se define y es definida por las condiciones de la elección en sí. Solo la mujer musulmana que elige no llevar un velo es la que de verdad elige. Es por eso que, en nuestras sociedades seculares de la elección, la gente que mantiene unas creencias religiosas están en una posición subordinada. Aunque se les permite mantener sus creencias, esta creencia es "tolerada" como una elección personal idiosincrática u opinión. Desde el momento en que se presenta públicamente como lo que es (una cuestión de pertenencia substancial), son tildados de "fundamentalistas".

¿Y qué tiene que ver todo esto con el reciente voto del NO francés (y después holandés) hacia la Constitución Europea? Todo. Los votantes franceses fueron tratados de forma similar a los adolescentes Amish. No se les dio una elección claramente simétrica. Los propios términos de la elección estaban privilegiando el voto por el "SI". Las elites propusieron una elección que en realidad no era una elección, las personas fueron llamadas a ratificar lo inevitable, el resultado natural de las deliberaciones ilustradas. Los media y la élite política presentaron la elección como si se tratase de decidir entre conocimiento e ignorancia, entre saber experto e ideología, entre una administración post-política y una forma vieja de fervor político de la derecha y la izquierda. El NO fue visto por estas elites como una reacción miedosa y paleta ante la emergencia de un nuevo orden global postindustrial, como un instinto por agarrarse y protegerse a lo más confortable de la tradición de los Estados del Bienestar, como un gesto de rechazo sin que ofreciera ningún programa positivo como alternativa. No es extraño que los únicos partidos políticos cuya postura oficial fue el NO se encontraran en los extremos del espectro político: el Frente Nacional de Le Pen a la derecha y los Comunistas y los Troskistas a la izquierda. Además, nos dijeron que el NO fue en realidad el NO a muchas otras cosas: al neo-liberalismo anglosajón, a Chirac y su gobierno, a la marea de trabajadores inmigrantes desde Polonia que tiran a la baja los salarios de los trabajadores franceses, etc (Y antes de que se califique este último comentario como racista, uno debería de anotarse que este flujo de trabajadores inmigrantes no es consecuencia de la "tolerancia" multicultural. ¡Es parte de la estrategia capitalista para mantener en cintura las demandas de los trabajadores!).

Sin embargo, aunque pudiera existir algún elemento de verdad en todo esto, el hecho de que el NO no fuera sostenido en forma de una visión alternativa y coherente de política es la condena más fuerte a las elites políticas y mediáticas, un monumento a su ineptitud para articular y traducir los anhelos y descontentos del pueblo en una visión política. En vez de eso, su reacción hacia los votantes del NO fue la de tratarlos como alumnos retrasados que no habían aprendido la lección del experto: su auto-crítica fue como la del profesor que admite que no supo enseñar adecuadamente a sus alumnos.

Pero aunque la elección no se dio entre dos opciones políticas, tampoco fue la elección entre una visión ilustrada de una Europa moderna, dispuesta a acomodarse al nuevo orden global, y las viejas pasiones políticas de gente desconcertada. Cuando los comentaristas describieron el NO como un mensaje de miedo inexplicable, estaban equivocados. El principal miedo era el miedo que provocó en las nuevas elites políticas europeas, el miedo a que el pueblo ya no se va a tragar su visión "post-política" tan fácilmente. Para otros, el NO es un mensaje y expresión de esperanza, esperanza porque la Política sigue viva y es posible, que el debate sobre lo que la nueva Europa debería ser es aun posible. Es por eso que gente a la izquierda debería rechazar la insinuación despectiva de los liberales de que, en nuestro NO, encontramos extraños compañeros de cama con los neo-fascistas. Lo que la nueva derecha populista y la izquierda comparten es precisamente esto: la conciencia de que la Política aun está viva.

De hecho, había una elección positiva en el NO: la elección de elegir en sí misma, el rechazo del chantaje por la nueva élite que nos ofrecía solo una elección para reafirmar su experta sabiduría o para desarrollar su inmadurez "irracional". El voto del NO es la decisión positiva para comenzar un verdadero debate político sobre que Europa queremos de verdad. Al final de su vida, Freud se formuló la famosa pregunta "Was will das Weib?" ("Qué es lo que quiere realmente una mujer?"), admitiendo su perplejidad cuando se enfrentaba al enigma de la sexualidad femenina. ¿Acaso el lío montado con la Constitución Europea no nos lleva al mismo desconcierto: qué Europa queremos?

Para decirlo claramente, ¿queremos vivir en un mundo en el que la única elección se da entre la civilización americana y la emergente y capitalista-autoritaria China por otro lado? Si la respuesta es no, entonces la única alternativa es Europa. El Tercer Mundo no puede generar suficiente resistencia a la ideología del Sueño Americano. En la situación actual, solo Europa lo puede hacer. La verdadera oposición no se da hoy en día entre los Estados Unidos y el Tercer Mundo, sino entre el Imperio Global Americano (con sus colonias tercermundistas) y Europa.

Theodor Adorno ya predijo que nos adentrábamos en el "gobierno mundial" y que su "desublimación represiva" ya no sigue la vieja lógica de la represión autoritaria del ello y sus pulsiones sino que nos encontramos ante un perverso pacto entre el superego (la autoridad social) y el ello (las pulsiones ilícitas agresivas). Hoy en día, una tendencia similar se observa a nivel político. Existe un extraño pacto entre el capitalismo global posmoderno y las sociedades premodernas a costa de la modernidad auténtica. Los Estados Unidos se sienten "en casa" en los países del "Tercer Mundo", explotándolos (económica y culturalmente) en una verdadera simbiosis: exportan productos que incorporan elevada tecnología y alimentos, importan materias primas y productos de las maquilas explotadoras, inundándoles a su vez con la cultura pop "made in USA" y apropiándose de "auténticas" culturas y arte aborígenes concretos. Es fácil para el Imperio global multicultural el integrar tradiciones locales premodernas. El cuerpo extraño que no pueden de hecho engullir es la modernidad europea.

Así que aunque el NO holandés y francés no esté apoyado por una visión coherente y puntualmente alternativa, al menos deja lugar para ello. Este vacío necesita ser llenado con nuevos proyectos, en contraste con la postura pro-Constitución que descarta el razonamiento, presentándose como un hecho político-administrativo ya acabado. El mensaje del NO para todos aquellos que nos preocupa Europa es: no vamos a permitir que expertos anónimos que nos venden su mercancía en un envoltorio liberal-multicultural de brillantes colores nos impidan pensar. Es hora de que los "europeos", tanto ciudadanos como amantes de Europa, nos demos cuenta de que tenemos que tomar una decisión política auténtica sobre lo que queremos. Ningún gobierno ilustrado lo hará por nosotros.

<http://www.angelfire.com/folk/celtiberia/europa.html>

Cristianos, Judíos y Otros Criminales: Una Crítica de Jean-Claude Milner

Por Slavoj Žižek | Noviembre de 2004

Jean Claude Milner

Como Jean-Claude Milner[1] lo formuló, la democracia está basada en un cortocircuito entre la mayoría y el Todo: en ella, el ganador toma todo, tiene todo el poder, aun cuando su mayoría sea meramente de un par de cientos de votos entre millones, como fue el caso en las elecciones norteamericanas en Florida en el 2000: "la mayoría cuenta como todos." En La Historia del VKP, la biblia estalinista, hay una gran paradoja cuando Stalin (quién fantasmalmente escribió el libro) describe el resultado de la votación en un congreso del Partido en los tardíos 1920s: "Con una gran mayoría, los delegados aprobaron unánimemente la resolución propuesta por el Comité Central" - si el voto fue unánime, ¿quiere decir, entonces, que la minoría desapareció? Lejos de traicionar alguna torcedura "totalitaria" perversa, esta identificación es constitutiva de democracia en cuanto tal.

Este estatus paradójico de la minoría como un "algo que cuenta como nada" nos permite discernir en qué preciso sentido el demos al cuál la democracia se refiere "continuamente oscila entre el todos y el no-todo / pas tout": "o el idioma del Todo limitado encuentra una figura de lo ilimitado, o los encuentros ilimitados una figura de límite".[2] Hay una ambigüedad estructural inscrita en la misma noción del demos, es decir, : o designa el no-todo de un juego ilimitado (todos estamos incluidos en él, no hay ninguna excepción, simplemente una multitud incoherente), o el Uno de LA gente que tiene que ser delimitado por sus enemigos. A grosso modo, el predominio del uno o el otro aspecto define la oposición entre la democracia norteamericana y la europea: "En la democracia en Norteamérica, la mayoría existe, pero no habla (la mayoría silenciosa) y si habla, se vuelve entonces en una forma particular de minoría."[3] En los EE.UU., la democracia es percibida como el campo de interacción de agentes múltiples, ninguno de los cuales incluye el Todo, es decir, qué todos son "minoritarios", mientras, en Europa, la democracia se refirió tradicionalmente a la regla del Uno-persona. Sin embargo, Milner bosqueja de esto una conclusión elegante acerca de lo qué está pasando hoy: en contraste con los EE.UU. los cuales son predominantemente "no-todo" como una sociedad, en su economía, cultura, ideología, Europa está yendo ahora más allá, constituyéndose como un ilimitado POLÍTICO (no-)Todo a través del proceso de unificación europea que tiene lugar independientemente para cualquier geografía o cultura, hasta Chipre y Turquía. Sin embargo, tal Europa unificada sólo puede constituirse a sí misma bajo la condición de la progresiva borrado de todas las divisiones de tradiciones históricas y legitimaciones: por consiguiente, la Europa unificada está basada en la borrado de la historia, de la memoria histórica[4], Los recientes fenómenos como el revisionismo del holocausto, la ecuación moral de todas las víctimas de la Segunda Guerra Mundial (los alemanes sufrieron bajo los bombardeos de los Aliados no menos que los ruso e ingleses; el destino de los colaboradores nazis liquidados por los rusos después de que la guerra es comparable a las víctimas del genocidio nazi, etc.), es el resultado lógico de esta tendencia: todos los límites específicos se borran en nombre del sufrimiento y la victimización abstracta. Y - esto es lo que Milner apunta desde el principio - esta Europa, en su misma defensa de la franqueza ilimitada y tolerancia multicultural, de nuevo necesita la figura del "judío" como un obstáculo estructural de este impulso a la unificación ilimitada; sin embargo, el antisemitismo de hoy no es el viejo antisemitismo étnico; su enfoque cambia de sitio a los judíos de un grupo étnico al del Estado de Israel: "en el programa de la Europa del siglo XXI, el Estado de Israel ocupa la posición exacta que el nombre 'judío' ocupó en la Europa antes del corte del 39-45."[5] De esta manera, el antisemitismo de hoy, puede presentarse como anti-antisemitismo, lleno de solidaridad con las víctimas del holocausto; el reproche simplemente es que, en nuestra era de la disolución gradual de todos los límites, de la fluidificación de todas las tradiciones, los judíos buscan construir su propio Estado-nación claramente delimitado.

Así, las paradojas del no-todo proporcionan las coordenadas de las vicisitudes del antisemitismo moderno: en el antisemitismo moderno temprano (ejemplificado por el nombre de Fichte), se denunció a los judíos por su limitación, por su pegajoso estilo de vida particular, por su negativa a disolver su identidad en el campo ilimitado de ciudadanía secular moderna. Con el tardío siglo XIX el imperialismo chauvinista, la lógica fue invertida: los judíos fueron percibidos como cosmopolitas, como la encarnación de un ilimitado, la existencia "desacuinada" que, como un intruso canceroso, amenaza con disolver la identidad de cada comunidad étnica particular-limitada. Hoy, sin embargo, con el movimiento hacia la globalización del Estado post-nación cuya expresión política es un Imperio ilimitado, los judíos son de nuevo lanzados al papel de ser un límite, una identidad particular - ellos son percibidos cada vez más como el obstáculo en el camino hacia la unificación (no sólo de Europa, sino también de Europa y el mundo árabe).

Milner localiza la noción de "judíos" en el imaginario ideológico europeo como el momento que impide la unificación-paz, que tiene que ser aniquilado para que Europa se pueda unir, qué es la razón por la cuál los judíos siempre son un "problema" que demanda una "solución" - Hitler es meramente el punto más radical de esta tradición. No es ninguna sorpresa que, hoy, la Unión Europea se este volviendo cada vez más antisemita, en su descarada crítica parcial de Israel: el mismo concepto de Europa se corrompe con el antisemitismo, que es el por qué del primer deber de los judíos, de "irse de Europa", no ignorándolo (sólo EE.UU. puede permitirse el lujo de hacerlo), pero trayéndolo para encender la parte inferior oscura de la Ilustración y la democracia europeas... Entonces ¿por qué los judíos son elevados en este papel del obstáculo? ¿Qué representa el judío? La respuesta de Milner es aquí radical: mucho más que la forma de existencia delimitada por la tradición, mucho más que la terca atadura a un Estado-nación - el Pliegue de Cuatro / quadruplicite / masculine/feminine/padres/hijos, del intercambio de generaciones como un pasaje simbólico sostenido por la Ley.[6] El último horizonte a superar de los prolongados límites postmodernos no es ya más el tiempo de la cristiandad, sino, más bien, el sueño de la New Age neo-pagana de superar la diferencia sexual como el índice de nuestra vinculación a un cuerpo singular, de inmortalidad a través de la clonación, de nuestra transformación de hardware a software, de lo humano a lo post-humano, en entidades virtuales que pueden emigrar de una a otra encarnación temporal - Aquí las últimas líneas del libro de Milner:

"Si la modernidad es definida por la creencia en una realización ilimitada de sueños, nuestro futuro nos lleva totalmente a otro lado. Nos lleva a través del anti-judaísmo teórico y práctico absoluto. Para seguir a Lacan más allá de lo que él declaró explícitamente, la fundación de una nueva religión debe postularse así: el anti-judaísmo será la religión natural de la humanidad-a-venir."[7]

La figura del "judío" es así elevada en el índice de un límite propiamente ontológico: representa la propia finitud humana, para la tradición simbólica, el idioma, la Ley paterna, y, el considerado "lacaniano" Milner considera el antisemitismo como inscrito en la identidad muy europea, "Europa" se halla en el sueño (griego y cristiano) de parousia, de jouissance pleno más allá de la Ley, saneado de cualquier obstáculo o prohibición. La modernidad en sí misma es propulsada por un deseo de moverse más allá de las Leyes, de la auto-regulación transparente el cuerpo social; la última instalación de esta saga, el gnosticismo neo-pagano postmoderno de hoy percibe la realidad como siendo totalmente maleable, habilitándonos, a los humanos, a transformarnos en una entidad emigrante que flota entre una multitud de realidades, sólo sostenido por el Amor infinito. Contra esta tradición, los judíos, en un radical modo de persistencia anti-milenaria, persiste en su fidelidad a la Ley, ellos insisten en la finitud insuperable de lo humano, y, por consiguiente, en la necesidad de un mínimo de "alienación", qué es la razón por la qué ellos son percibidos como un obstáculo para cualquier "último solución"...

En la medida en que los judíos insisten en el horizonte insuperable de la Ley y se resisten a la superación (Aufhebung) cristiana de la Ley en Amor, ellos son la encarnación de la finitud irreducible de la condición humana: ellos no sólo son un obstáculo empírico de la total jouissance incestuosa, sino el obstáculo "como tal", el mismo principio de impedimento, el exceso perturbante que nunca puede integrarse. Los judíos son elevados así a la condición de objeto a (nuestro objeto a, el título del folleto de François Regnault sobre los judíos),[8] el objeto-cause de (nuestro occidental) deseo, el obstáculo que eficazmente sostiene el deseo y en la ausencia de la cuál nuestro deseo desaparecería. Ellos no son nuestro objeto de deseo en el sentido de lo que nosotros deseamos, sino en el estricto sentido lacaniano de que lo que sostiene nuestro deseo, el obstáculo metafísico de total auto-presencia o total jouissance qué tiene que ser eliminado para la llegada de la jouissance plena, y, desde que este jouissance no-excluida es estructuralmente imposible, esta retorna más y más como una amenaza espectral de aniquilar a los judíos.

La debilidad de la versión de antisemitismo de Milner puede especificarse en una serie entera de niveles interconectados. Primero, ¿todos nosotros nos encontramos más allá de la Ley, solamente en el sueño de una jouissance plena, para que Lacan aparezca ahora como el último defensor de la Ley paterna? Precisamente esa no es la visión fundamental del Lacan tardío de que hay un obstáculo inherente para la jouissance plena operando alrededor de la pulsión que

funciona más allá de la Ley: el "obstáculo" inherente causa de una pulsión involucra un espacio encorvado, es decir, se torna en un movimiento repetitivo alrededor de su objeto, no es todavía la "castración simbólica". Para el Lacan tardío, por el contrario, la Prohibición - lejos de representar un corte traumático - precisamente entra para pacificar la situación, para librarnos de la imposibilidad inherente inscrita en el funcionamiento de la pulsión.

Segundo problema: ¿no es una de las fuentes importantes de la modernidad europea la tradición de judaísmo secularizado? ¿Es discutiblemente la última formulación de una "total jouissance más allá de Ley" no encontrada en Spinoza, en su noción del tercio, más alto, nivel de saber? ¿No está la misma idea de la moderna revolución política total arraigada en el mesianismo judío, como, entre otros, Walter Benjamín lo hizo claro? La misma tendencia hacia lo ilimitado que necesitan los judíos como un obstáculo está fundamentada en el judaísmo.

El tercer rasgo problemático involucra las premisas políticas de Milner: "El nacimiento del Estado de Israel demuestra que la victoria y la justicia pueden ir de la mano".[9] Lo que esta declaración borra, es la manera en que la constitución del Estado de Israel fue, desde el punto de vista de Europa, la realización de la "última solución" del problema judío (librarse de los judíos) considerada por los propios nazis. Es decir, ¿no fue el Estado de Israel, para dar el giro de Clausewitz, la continuación de la guerra contra los judíos por otros medios (políticos)? ¿Esta no es la "mancha de injusticia" que pertenece al Estado de Israel? El 26 de septiembre de 1937 es una fecha que cualquier interesado en la historia del antisemitismo debe recordar: en ese día, Adolfo Eichmann y su ayudante abordaron un tren en Berlín para visitar Palestina: El propio Heydrich dio el permiso de Eichmann para aceptar la invitación de Feivel Polkes, un alto miembro de Hagana (la organización confidencial Sionista), visitar Tel Aviv y discutir la coordinación alemana y las organizaciones judías de allí para facilitar la emigración de judíos a Palestina. Ambos, alemanes y sionistas buscaron como cualquier judío, mover a los judíos a Palestina: los alemanes los preferían fuera de Europa Occidental, y los propios sionistas querían a los judíos en Palestina, excediendo en número a los árabes tan rápido como fuera posible. (La visita falló porque, debido a un poco de inquietudes violentas, los británicos bloquearon el acceso a Palestina; pero Eichmann y Polkes se encontraron días después en el Cairo y discutieron la coordinación de Alemania y las actividades Sionistas.)[10] Esta rara casualidad ¿no ES el caso supremo de cómo los nazis y los sionistas radicales compartieron un interés común - en ambos casos, el propósito era un tipo de "limpieza étnica", es decir, para cambiar la proporción de grupos étnicos violentamente en la población? ¿Hoy no son más bien los Palestinos, estos "judíos entre los árabes" un tipo de objeto a, la intersección de los dos conjuntos, de los israelitas y los árabes, el obstáculo de su paz?

La ironía que evita Milner es que, hoy, son los musulmanes, no los judíos, quienes son percibidos como una amenaza y un obstáculo para la globalización: es un lugar común periodístico señalar que todas las grandes religiones mundiales encontraron una manera de vivir con la modernización capitalista, con excepción del Islam, que es la razón por la que el conflicto presente se describe a menudo como uno entre el Occidente democrático y el "fascismo islámico". Sin embargo, la debilidad crucial del análisis de Milner involucra (más bien sorprende) la total ausencia de la economía del mercado y el dinero en el levantamiento del antisemitismo: ¿qué hay sobre el "judío" como la figura en que el antagonismo social es reificado? ¿Como la figura que representa el capital financiero ("improductivo") y la ganancia en la esfera de intercambio, y qué así nos permite que eludamos la explotación inscrita en el mismo proceso de producción, y una vez más, que para sostener el mito de la relación armoniosa entre el Trabajo y el Capital, nosotros debemos libramos del intruso judío parasitario? Está AQUÍ la lógica de ese Lacan de los hallazgos del pas-tout en su uso apropiado: significativamente, aunque el punto de Milner en su tesis de que "todo es político" pertenece al pas-tout (¿un resto de su juventud maoísta?), él sólo despliega la dimensión social del pas-tout en la forma del inconsistente/ilimitado Todo, no en la forma del antagonismo que corta el cuerpo social entero (la "lucha de clases"). La figura antisemita del judío nos permite que ofusquemos el no-todo del antagonismo social constitutivo, transponiéndolo en el conflicto entre el Todo social (la noción corporativa de la sociedad) y su límite externo, el intruso judío que, desde fuera, trae en él el desequilibrio y la degeneración.

Y esto nos permite arrojar una nueva luz sobre la noción de Milner de "judíos" como el obstáculo para una Europa unificada: ¿y si la persistencia de la lógica antisemita, lejos de ser el anverso necesario del no-todo europeo, es al contrario una indicación de la tendencia a concebir Europa como un Todo limitado con la necesidad para una excepción constitutiva? La tarea debe ser así, la de luchar por una Europa no-toda como una nueva forma verdaderamente política que surja lentamente a través de los callejones sin salida de la "unificación" - ESTA Europa no-toda ya no necesitará al "judío" como su límite-obstáculo, como su excepción constitutiva. ¿Y si tal Europa llegase a ser una Europa de excepciones, una Europa en la que cada unidad será una excepción? Para abreviar, ¿y si esta "solución es el problema judío" - que todos nosotros nos convertimos en "judíos", en objeto a, en las excepciones? Es decir, no es que, en el imperio global "postmoderno", lo que hasta ahora era la "excepción judía" está volviéndose la regla normal cada vez más: ¿un grupo étnico particular que participa totalmente en la economía global mientras, simultáneamente, mantiene su identidad al nivel del pliegue-de-cuatro de Milner, es decir, a través de sus mitos culturales fundantes y rituales que se transfieren de generación en generación? Milner olvida este punto importante en la medida en que, cuando él no asume el funcionamiento real del imperio del emergente pas-tout global: en él, todas las identidades particulares no se licuan simplemente, dando un fluido, sino mantienen - el Imperio crece en la multiplicidad de lo particular (étnico, religioso, sexual, estilo de vida...) - identidades que forman el anverso estructural del campo unificado del Capital.

Radical como eso puede aparecer, la idea de Milner encaja perfectamente con uno de los dos clichés que saturan el espacio público europeo con respecto al conflicto israelita-palestino. De un extremo, los musulmanes continúan funcionando como el Otro constitutivo de Europa: la oposición principal de la lucha ideológico-política de hoy es entre la Europa liberal multicultural tolerante y el Islam militante fundamentalista. Cualquier político o incluso cualquier organización cultural de musulmanes se desecha inmediatamente como una amenaza fundamentalista a nuestros valores seculares. Ejemplar aquí es Oriana Fallacci con su tesis de que Europa capituló ya espiritualmente: se deleita ya como una provincia del Islam, asustado de afirmar su identidad cultural y política. Desde esta perspectiva, la distinción entre el antisemitismo y el anti-sionismo es una imitación: cada crítica de la política israelita es una máscara (y una nueva forma de apariencia) de antisemitismo. La defensa europea de la paz en el Medio Oriente y su solidaridad con los palestinos se percibe como la continuación del viejo antisemitismo con otros medios... Al otro extremo, aquéllos para quienes la ocupación del West Bank es simplemente el último caso del colonialismo europeo, y la evocación del holocausto es completamente políticamente instrumentalizado para legitimar esta expansión colonial, y las mismas normas ético-políticas deben aplicar para todos, incluyendo a los israelitas. Desde este punto de vista, el hecho de que los musulmanes árabes continúan funcionando como el Otro constitutivo de Europa es precisamente qué uno tiene que someterse a un análisis crítico que debe "deconstruir" la imagen de la amenaza fundamentalista islámica... El rasgo verdaderamente enigmático es cómo (de nuevo, en un tipo de hueco paralaxico) estas dos vistas completamente opuestas pueden coexistir en nuestro espacio público: es posible afirmar, al mismo tiempo, que el antisemitismo es de nuevo todo-penetrante en su versión "postmoderna", Y que los musulmanes continúan funcionando como la figura del Otro cultural-racial. ¿Dónde, en esta oposición, está la verdad? Definitivamente no en cualquier tipo de fundamento medio, de evitar los dos extremos. Uno, más bien, debe afirmar la verdad de ambos extremos, concibiendo cada uno de los dos como el síntoma de su situación opuesta. Haciéndose a la idea de que, el que los judíos se convierten en un Estado-nación no implica el FIN de Judaísmo - ino es ninguna sorpresa que los nazis hayan apoyado ese plan! Los judíos representaban el Pliegue-de-cuatro precisamente para mantener su identidad sin un Estado-nación.

Título Original: Christians, Jews and Other Criminals: A Critique of Jean-Claude Milner

Extraído de: <http://www.lacan.com/milner.htm>

NOTAS

[1] Jean-Claude Milner, Les penchants criminels de l'Europe démocratique [Las inclinaciones criminales de la Europa democrática], Paris: Editions Verdier, 2003.

[2] Milner, op.cit., p. 42.

[3] Milner, op.cit., p. 141.

[4] Milner evoca la guerra post-yugoslava de los tempranos noventa como un "ejemplo particularmente revelador" (op.cit., pág. 66.) de esta borradura: para responder sobre este conflicto, uno tiene que regresar a las figuras históricas que, como Milner lo formula mordazmente, es más "temprano que el Tratado de Roma", la Segunda Guerra Mundial, el tratado de Versalles, el Congreso de Viena, etc. - Perplejos por esta intrusión de historia, Europa levantó sus manos y tuvo que recurrir a los EE.UU.... Lo que nosotros tenemos aquí es un "ejemplo particularmente revelador" de la ignorancia del propio Milner: la referencia a la historia, a las "antiguas pasiones y las cuentas pendientes que explotan de nuevo", fue uno de los lugares comunes de la percepción de Europa Occidental de la crisis post-yugoslava - todos los medios de comunicación y los políticos repitieron eternamente el cliché según el cuál, para entender lo que estaba pasando en la ex-Yugoslavia, uno tenía que saber cientos de años de historia. Lejos de la Europa Occidental que se niega a confrontar el "peso de historia" en los Balcanes, estos espectros del pasado sirvieron más bien como una pantalla ideológica resucitada para permitirle a Europa evitar confrontar sus apuestas políticas reales de la crisis post-yugoslava...

[5] Milner, op.cit., p. 97.

[6] Milner, op.cit., p. 119.

[7] Milner, op.cit., p. 126.

[8] François Regnault, Notre objet a, Lagrasse: Verdier 2003.

[9] Jean-Claude Milner, Les penchants criminels de l'Europe démocratique, Lagrasse: Verdier, 2003, p. 74.

[10] Heinz Hoehne, The Order of the Death's Head. The Story of Hitler's SS, Harmondsworth: Penguin, 2000, p. 336-337

Cuándo lo Honesto es Siniestro y la Psicosis es Normal.

Por Slavoj Žižek

Desde el principio de *The Straight Story* (Una historia sencilla)[1] de David Lynch, las palabras que introducen los créditos, "Walt Disney presenta: una película de David Lynch", proveen, quizás, la mejor síntesis de la paradoja ética que marca el fin de siglo: el montaje de la transgresión con la norma. Walt Disney, la marca de los valores familiares conservadores, lleva bajo su paraguas a David Lynch, el autor que representa la transgresión, iluminando el submundo obscuro del sexo pervertido y la violencia que florecen debajo de la respetable superficie de nuestras vidas.

Hoy en día, cada vez más, el aparato cultural económico mismo, para reproducirse en las condiciones de competitividad del mercado, no sólo precisa tolerar, sino directamente incitar efectos y productos de choque cada vez más fuertes. Basta recordar las recientes tendencias en las artes visuales: ya pasaron los días en los que teníamos simples estatuas o cuadros enmarcados - lo que tenemos ahora son exposiciones de los marcos mismos sin pinturas, exposiciones de vacas muertas y sus excrementos, videos del interior del cuerpo humano (gastroscopías y colonoscopías), inclusión de olores en la exposición, etc., etc. (Esta tendencia lleva a menudo a la confusión cómica, cuando una obra de arte es confundida con un objeto cotidiano o viceversa.

Recientemente, en la Potsdamer Platz, el sitio de construcción más grande en Berlín, el movimiento coordinado de docenas de grúas gigantes se organizó como un performance artístico - indudablemente percibido por muchos transeúntes desinformados como parte de una intensa actividad de construcción... Yo tuve la confusión opuesta durante un viaje a Berlín: noté a los lados y anteriormente que en todas las avenidas principales había un largísimo tubo azul y cañerías, como si fuera una telaraña intrincada de tubos de agua, teléfono, electricidad, etc., no estaba oculto bajo la tierra, sino expuesto al público. Mi reacción fue, por supuesto, que esto probablemente era otro de los performances de arte posmodernos cuyo objetivo era, en ese momento, hacer visible el intestino de la ciudad, su maquinaria interna oculta, en una especie de equivalente a la exhibición en video de la palpitación de nuestro estómago o pulmones - sin embargo, yo estaba equivocado, ya que unos amigos me señalaron que lo que yo veía era meramente parte del mantenimiento standard y la reparación de los servicios subterráneos de la ciudad de una red informática.) Aquí, de nuevo, como en el dominio de la sexualidad, la perversión ya no es subversiva: los excesos chocantes son parte del sistema mismo, el sistema se alimenta de ellos para reproducirse a sí mismo. Quizás esta sea una de las posibles definiciones del arte posmoderno como opuesto al arte moderno: en el posmodernismo, la transgresión excesiva pierde su valor escandalizante y esta totalmente integrado al mercado artístico establecido.

Así que, si los tempranos films de Lynch también hubiesen caído en esa trampa, ¿qué hay entonces con *The Straight Story*, basada en el caso verdadero de Alvin Straight, un viejo granjero lisiado que condujo a través de las praderas americanas en un tractor John Deere para ir a ver a su afligido hermano? ¿Implica esta lenta historia de persistencia, la renuncia a la transgresión, el regreso hacia la cándida inmediatez de la permanencia ética y directa de la fidelidad? El mismo título de la película de refiere sin duda a la obra previa de Lynch: esta es la honesta historia respecto de las "desviaciones" del submundo siniestro desde *Eraserhead* hasta *Lost Highway*. Sin embargo, ¿qué sucede si el héroe "honesto" del reciente film de Lynch es efectivamente mucho más subversivo que los excéntricos personajes que poblaban sus anteriores películas? ¿Y si en nuestro mundo posmoderno en el cual el compromiso ético radical es percibido como ridículamente fuera de tiempo, él es el verdadero marginal? Uno debería recordar aquí la vieja anotación de G.K. Chesterton en su *A defense of Detective Stories*, sobre como el relato de detectives "recuerda previamente en cierto modo que la civilización misma es el más sensacional de los comienzos y la más romántica de las rebeliones. Cuando el detective en una novela policial se queda solo y de algún modo tontamente valeroso entre los cuchillos y los puños de un hueco de rateros, sin duda sirve para recordarnos que es el agente de la justicia social aquel que representa la figura original y poética, mientras que los ladrones y salteadores son meramente plácidos y arcaicos conservadores, felices en la inmemorial respetabilidad de simios y lobos. /La novela policial/ se basa en el hecho de que la moralidad es la más oscura y atrevida de las conspiraciones."

¿Y qué sucedería si ESTE fuera el mensaje final de la película de Lynch -que la ética es "la más oscura y atrevida de las conspiraciones", que el sujeto ético es aquel que efectivamente amenaza el orden existente, en contraste con la larga serie de excéntricos pervertidos lyncheanos (el Barón Harkonnen en *Dune*, Frank en *Blue Velvet*, Bobby Perú en *Wild at Heart*...) que finalmente lo sostienen? En este preciso sentido el contrapunto a *The Straight Story* es *The Talented Mr. Ripley* de Minghella, basada en la novela de Patricia Highsmith, novela del mismo nombre. *The Talented Mr. Ripley* cuenta la historia de Tom Ripley, un ambicioso joven neoyorquino en bancarota, que es ubicado por el rico magnate Herbert Greenleaf, quien piensa erróneamente que Tom ha estado en Princeton con su hijo Dickie. Dickie se encuentra vagando en Italia y Greenleaf le paga a Tom el viaje a Italia para que haga entrar en razón a su hijo y tome el lugar correcto en los negocios de la familia. Sin embargo, una vez en Europa, Tom queda fascinado no sólo con Dickie mismo, sino con la brillante, canchera y socialmente aceptable vida adinerada en la que vive Dickie. Todo lo que se dice acerca de la homosexualidad de Tom está fuera de lugar: Dickie no es para Tom el objeto de deseo, sino su sujeto ideal deseable, el sujeto transferencial "que supone saber/cómo desear". En pocas palabras, Dickie se convierte en el ego ideal de Tom, la figura de su identificación imaginaria: cuando repetidamente le mete una mirada de reojo a Dickie, no traiciona su deseo erótico para emprender un comercio erótico con él, para POSEER a Dickie, sino su deseo de SER como Dickie. De esta manera, para resolver ese problema, Tom concibe un elaborado plan: durante un viaje en bote, asesina a Dickie y luego, durante un

tiempo, asume su identidad. Haciéndose pasar por Dickie, organiza las cosas de manera que luego de la muerte "oficial" de Dickie, herede su riqueza; una vez cumplido aquello, el falso Dickie desaparece, dejando tras de sí una nota suicida alabando a Tom, mientras éste reaparece evadiendo exitosamente a los suspicaces investigadores e incluso ganándose el agradecimiento de los padres de Dickie, para luego salir de Italia rumbo a Grecia.

A pesar de que la novela fue escrita a mediados de los 50s, uno puede decir que Highsmith se adelanta a la reescritura terapéutica actual de la ética en "recomendaciones" en la que uno no debe seguir las reglas demasiado a ciegas. "No cometerás adulterio - excepto si eres emocionalmente sincero y sirve a tu meta de tu plena autorrealización..." O: "No debes divorciarte - excepto cuando tu matrimonio en los hechos haya fracasado, cuando sea experimentado como una carga emocional insufrible que frustra su vida plena" - en pocas palabras, iexcepto cuando la prohibición para divorciarse haya justamente recobrado su pleno significado (ya que, ¿quién se divorciaría cuándo el matrimonio aún florece?)! No es ninguna sorpresa que hoy se prefiera al Dalai Lama que al Papa. Incluso aquéllos que "respetan" la posición moral del Papa, no obstante, normalmente acompañan esta admiración con la calificación de que él permanece desesperadamente anticuado, medieval incluso, pegado a los viejos dogmas, fuera de toque con las demandas de los nuevos tiempos: ¿cómo puede uno hoy ignorar los anticonceptivos, el divorcio, el aborto? ¿No son estos simplemente hechos de nuestra vida? ¿Cómo puede el Papa negar el derecho al aborto cuando una monja queda embarazada por una violación (como fue efectivamente el caso de las monjas violadas durante la guerra en Bosnia)? ¿No está claro que, incluso cuándo uno está en contra del aborto, uno debe en tales casos extremos torcer el principio y aprobar su transgresión? Lo que nosotros encontramos aquí es un caso ejemplar de la ideología de hoy de "realismo": nosotros vivimos en la era del fin de los grandes proyectos ideológicos, seamos realistas, dejemos las inmaduras ilusiones utópicas - el sueño del Estado de Bienestar ha terminado, uno debe seguir los términos del mercado global... Uno puede entender ahora por qué el Dalai-Lama es mucho más apropiado durante nuestros tiempos permisivos posmodernos: él se nos presenta con un vago buen espiritualismo sin ninguna obligación ESPECÍFICA: cualquiera, incluso la estrella de Hollywood más decadente, puede seguirlo mientras continúa con su promiscuo estilo de vida adinerado.

Ripley se detiene sencillamente en el último escalón en esta reescritura. No matará - excepto cuando no haya otra manera de encontrar la felicidad. O, como la misma Highsmith declara en una entrevista: "Podría ser calificado de psicótico, pero no lo llamaría demente porque sus actos son racionales. /.../ Lo considero más bien una persona civilizada que mata porque tiene que hacerlo". Ripley no se parece así en nada al "American Psycho": sus actos criminales no son frenéticos passages a l'acte, estallidos de violencia en los que descarga la energía acumulada por las frustraciones de la vida cotidiana yuppie. Sus crímenes están calculados con un razonamiento pragmático sencillo: hace lo que es necesario para alcanzar su objetivo, la vida acomodada de los suburbios exclusivos de París. Lo que es realmente inquietante en él, por supuesto, es que de alguna manera parece perder el más elemental sentido ético: en la vida diaria, es en general amigable y considerado (aunque con un toque de frialdad), y cuando comete un asesinato, lo hace con el mismo remordimiento que uno siente cuando tiene que realizar una tarea desagradable pero necesaria. El es el psicótico final, la mejor ejemplificación de lo que Lacan tenía en mente cuando decía que la normalidad es la forma especial de la psicosis -de no estar atrapado traumáticamente en la telaraña simbólica, de mantener "libertad" respecto del orden simbólico.

Sin embargo, el misterio del Ripley de Highsmith trasciende el motivo ideológico norteamericano estándar de la capacidad del individuo de "reinventarse" a sí mismo, de borrar las huellas del pasado y asumir a fondo una nueva identidad, que trascienda el "yo proteano" postmoderno. Ahí reside la falla final de la película respecto de la novela: la película "gatsbyza" a Ripley en una nueva versión del héroe norteamericano que recrea su identidad de manera sombría. Aquello que aquí se pierde se encuentra mejor ejemplificado por la diferencia crucial entre la novela y la película: en esta última, Ripley posee los meneos de una consciencia, mientras que en la novela, los síntomas de una consciencia están sencillamente más allá de su entendimiento. Es por eso que la explicitación de los deseos homosexuales de Ripley en la película también yerra en el punto. Lo que Minghella implica es que, para los años 50, Highsmith se vio obligada a ser más circospecta para hacer al héroe más digerible respecto de un público masivo, mientras que hoy

en día podemos decir las cosas de una manera más abierta. Sin embargo, la frialdad de Ripley no es el efecto de superficie de su postura gay, sino más bien lo opuesto. En una de las últimas novelas de Ripley, nos enteramos que le hace el amor una vez por semana a su esposa Heloise, como un ritual habitual –sin ninguna pasión de por medio, Tom es como Adán en el Paraíso previo a la caída, cuando, según San Agustín, Adán y Eva sí tuvieron sexo, pero realizado a la manera de un simple ritual instrumental, como quien siembra semillas en el campo. Una manera de leer a Ripley es decir que es angelical y que vive en un universo que precede a la Ley y sus transgresiones (el pecado).

En una de las últimas novelas de Ripley, el héroe ve dos moscas en la mesa de la cocina y al mirarlas de cerca y ver que están copulando, las aplasta con asco. Este pequeño detalle es crucial –el Ripley de Minghella NUNCA hubiera hecho tal cosa: el Ripley de Highsmith está de algún modo desconectado de las cosas relativas a la carne, disgustado con lo Real de la vida, de su ciclo de generación y corrupción. Marge, la enamorada de Dickie, da una adecuada caracterización de Ripley: “De acuerdo, tal vez no sea marica. Simplemente no es nada, lo cual es peor. No es lo suficientemente normal como para tener algún tipo de vida sexual”. Tanto como dicha frialdad caracteriza cierta postura lésbica, uno está tentado de alegar que, en vez de ser un homosexual reprimido, la paradoja de Ripley es que es un varón lésbico. La frialdad desentendida que subyace debajo de todas las posibles variables de identidad de algún modo desaparece de la película. El verdadero enigma de Ripley es por qué persiste en esta gélida conducta, manteniendo una psicótica falta de compromiso con cualquier apego humano pasional, incluso luego de alcanzar su meta y recrearse a sí mismo como el respetable art-dealer que vive en un rico suburbio parisino.

Quizás la oposición entre el héroe “honesto” de Lynch y el Ripley “normal” de Highsmith determina las coordenadas extremas de la experiencia ética del capitalismo avanzado de hoy - con el raro giro de que Ripley es misteriosamente “normal” y el hombre “recto/honesto” es misteriosamente siniestro, incluso perverso. ¿Cómo vamos a salir entonces de este camino sin salida? Los dos héroes tienen en común la inclemente dedicación en alcanzar sus metas, de modo que una manera parece ser el abandonar este rasgo en común y rogar por una humanidad más “cálida” y compasiva lista para aceptar compromisos. Pero ¿acaso no es dicha “débil (es decir: sin principios) humanidad” el modo predominante de la subjetividad de hoy en día, al punto que ambas películas proveen sus dos extremos?

A fines de los años 20, Stalin definió la figura del bolchevique como la unión entre la apasionada obstinación rusa y el recurso norteamericano. Tal vez, siguiendo las mismas líneas uno pueda alegar que la salida está más bien en la imposible síntesis de ambos héroes, en la figura lyncheana del hombre “honesto” que persigue su objetivo, junto al sabio recurso de Tom Ripley.

Título Original: When Straight Means Weird and Psychosis is Normal. Extraído de: LACAN.COM <http://www.lacan.com/ripley.html>

NOTAS

[1] The Straight Story, la película de David Lynch fue titulada en español como Una historia sencilla, pero se debe acentuar que dado al uso que el autor da del término “Straight”, éste es traducido como “honesto”, aunque los sentidos del vocablo es más amplio y puede referirse a: directo, derecho, honesto, recto y también coloquialmente, heterosexual. [N. del T.]

¿Cuanta Democracia es Demasiada?

Por Slavoj Žižek | 19-mayo-2003

Un Irak democrático probablemente querrá sancionar a Israel, se opondrá al libre comercio y se resistirá a la privatización del petróleo.

"Democracia" no es meramente el "poder de, por, y para la gente", no es suficiente sólo afirmar que, en la democracia, la voluntad y los intereses (que de ninguna manera coinciden automáticamente) de la gran mayoría determinan las decisiones estatales. La democracia -en la manera en que este término se usa hoy- concierne, sobre todo, al legalismo formal: su definición mínima es la adhesión incondicional a un cierto juego de reglas formales que garanticen que los antagonismos están totalmente absorbidos dentro de las "reglas del juego."

"Democracia" significa que, ante cualquier manipulación electoral que realmente haya tenido lugar, cada agente político respetará los resultados incondicionalmente. En este sentido, las elecciones presidenciales norteamericanas del 2000 fueron efectivamente "democráticas". A pesar de las obvias y patentes manipulaciones electorales en Florida, el candidato Democrático aceptó su derrota. En las semanas de incertidumbre después de las elecciones, Bill Clinton hizo un comentario mordaz y apropiado: " La gente americana ha hablado; nosotros apenas sabemos lo que ellos dijeron" Este comentario debe ser tomado más en serio de lo que fue tomado, pues reveló cómo la actual maquinaria democrática puede ser problemática, para decirlo rápidamente. ¿Por qué la izquierda debe respetar siempre e incondicionalmente las "reglas formales del juego"? ¿Por qué si, en algunas circunstancias, se debe poner en cuestión la legitimidad del resultado de un procedimiento democrático formal?

Alternativamente, hay por lo menos un caso en que los demócratas formales (o, por lo menos, una porción sustancial de ellos) tolerarían la suspensión de la democracia: ¿Y si las elecciones formalmente libres son ganadas por un Partido anti-democrático cuyas promesas de plataforma son la abolición de la democracia formal? (Esto pasó, entre otros lugares, en Argelia hace unos años.) En tal caso, muchos demócratas indicarían que las personas no son lo bastante "maduros" aún para que les sea permitida la democracia, y que algún amable déspota ilustrado -cuyo objetivo sería educar a la mayoría para volverlos propiamente demócratas- es preferible.

Siguiendo esta línea de ataque retórica, la limitación gradual de la democracia es claramente perceptible en los esfuerzos por "volver a pensar" la situación actual en las consecuencias de la guerra en Irak. Uno es, claro, por la democracia y los derechos humanos, pero uno debe volverlo a pensar. Una serie de recientes intervenciones en el debate público da un sentido claro de la dirección de esto que "vuelve a pensarse. En "El Futuro de Libertad", Fareed Zakaria, un columnista favorecido de Bush, localiza la amenaza a la libertad en "llevar en exceso a la democracia", es decir, en el levantamiento de democracia "iliberal en casa y en el extranjero". Él delinea la lección de que la democracia sólo puede tener éxito en los países económicamente desarrollados: Si se democratizan a los "países en vías de desarrollo" prematuramente, el resultado es un populismo que acaba en la catástrofe económica y el despotismo político.

Ninguna maravilla, esta teoría marcha con el hecho de que hoy los países del Tercer Mundo económicamente más exitosos (Taiwán, Corea Sur, Chile) sólo abrazaron la democracia plena después de un período de gobierno autoritario. Las lecciones inmediatas para Irak son claras e inequívocas: Sí, los Estados Unidos deben llevar la democracia a Irak, pero no inmediatamente. Debe de haber primero un período de cinco o más años en que un régimen benignamente autoritario, -EE.UU.- controle y haga la tarea de crear las condiciones apropiadas para el funcionamiento eficaz de la democracia. Por ejemplo, ese régimen no tolerará un deseo democrático de nacionalizar las ganancias del petróleo, o un deseo de aplicar sanciones a Israel, o una negativa a los esquemas de libre comercio global. Nosotros sabemos ahora lo que significa llevar la democracia: Significa que los Estados Unidos y sus "deseosos compañeros" se impongan como los últimos jueces que deciden si y cuando un país está maduro para la democracia. [...]

En cuanto a los Estados Unidos mismos, el diagnóstico de Zakaria es que "América está abrazando cada vez más un populismo tonto que valora la popularidad y la franqueza como la medida importante de legitimidad.... El resultado es un desequilibrio profundo en el sistema americano, más democracia pero menos libertad." El remedio es así neutralizar esta excesiva "democratización de la democracia" delegando más poder a los expertos imparciales asilándolos de la disputa democrática, como bancos centrales independientes.

Tal diagnóstico no puede sino provocar una risa irónica: Hoy, en la supuesta "excesiva democratización" ("overdemocratization"), los Estados Unidos y Gran Bretaña comienzan una

guerra en Irak contra la voluntad aplastante del resto del planeta (y, en el caso de Gran Bretaña, de sus propios habitantes). ¿Y nosotros no estamos todo el tiempo, dando testimonio de la imposición de decisiones importantes concernientes al comercio global por cuerpos "imparciales" exentados del mando democrático? ¿Más aun fundamentalmente, no es ridículo quejarse de la "excesiva democratización" en un tiempo en que las importantes decisiones económicas y geopolíticas son, como regla, un problema de no elecciones? Durante por lo menos las últimas tres décadas, las demandas de Zakaria son ya un hecho. Qué nosotros lo atestigüemos hoy eficazmente es una grieta en el ideológico estilo de vida, dónde se solicita rabia y ferocidad en los debates y se crean opciones (el aborto, los matrimonios de gays, etc.), y la política económica básica se presenta como un dominio despolitizado de la autoridad del especialista - la proliferación de la "overdemocracy" con los "excesos" o la acción afirmativa, la "cultura de la queja", y las demandas para financiar y restituir a las víctimas, es finalmente el frente cuyo lado trasero es la tejedura silenciosa de la lógica económica.

El anverso de la misma tendencia a neutralizar los excesos democráticos es la destitución abierta de cualquier cuerpo internacional que controlaría la conducta de una guerra eficazmente. Ejemplar aquí es Kenneth Anderson quien en su reciente ensayo publicado en The New York Times Magazine "¿Quién posee las reglas de la guerra?" cuyo subtítulo hace inequívocamente el punto claro: "La guerra en Irak exige un repensar las reglas internacionales de conducta. El resultado podría significar menos poder para lo neutral, los bien-intencionados grupos de derechos humanos y más para los grandes-estados-que manejan la batuta (big-stick-wielding states). Ésa sería una cosa buena".

La queja principal de este ensayo es que, "durante los últimos 20 años, el centro de gravedad que había establecido, interpretando y formando la ley de guerra ha cambiado gradualmente fuera de los ejércitos de los principales estados principales hacia los activistas y las agresivas ONGs". Esta tendencia se percibe como un desequilibrado, "injusto" hacia los grandes poderes militares que intervienen en otros países, y parcial hacia los países atacados -con la clara conclusión de que los ejércitos de los "grandes-estados-manejadores-del-garrote (big-stick-wielding states)" deben ellos mismos determinar las normas con las que han de juzgar sus propias acciones.

Esta conclusión es de hecho consistente con el rechazo americano de la autoridad de la Corte Delictiva Internacional sobre sus ciudadanos. Y por ello deletrea una realidad amarga: que una nueva edad oscura está descendiendo en la raza humana.

Título Original: How Much Democracy Is Too Much? <http://inthesetimes.com>.
http://inthesetimes.com/comments.php?id=192_0_4_0_M

De Joyce-el-Síntoma al Síntoma del Poder

Por Slavoj Žižek

¿A qué apunta la tesis de Lacan sobre "Joyce-el-síntoma"? La famosa declaración de Joyce acerca de que él escribió Finnegans Wake para mantener a los historiadores literarios ocupados durante los próximos 400 años tiene que ser leído contra el fondo de la aserción de Lacan de que, dentro de una cura psicoanalítica, un síntoma se dirige siempre al analista y los puntos como tal se envían para su interpretación. El "modernismo" de Joyce reside en el hecho de que sus trabajos, por lo menos Ulysses y Finnegans Wake, no son absolutamente externos a su interpretación sino, como él era, de antemano tomaba en cuenta sus posibles interpretaciones y entraba en diálogo con estas. En cuanto una interpretación o una explicación teórica de una obra de arte intenta "enmarcar" su objeto, uno puede decir que esta dialéctica modernista proporciona otro ejemplo de cómo el marco siempre está incluido en, es una parte de, el contenido enmarcado: en el modernismo, la teoría sobre la obra se incluye en la obra, la obra es un tipo de golpe preventivo a las posibles teorías sobre sí misma.

A causa de ello, es impropio reprochar a Joyce por ya no escribir para un lector ingenuo capaz de un consumo inmediato de sus obras, sino para un lector que reflexione, que sea capaz de leer con un ojo puesto en las posibles interpretaciones teóricas de lo que está leyendo, para abreviar, para un científico literario: tal acercamiento "reflexivo" de ninguna manera disminuye nuestro goce en la obra - realmente es lo contrario, complementa nuestra lectura con un plus-de-goce, que es una de las marcas del verdadero modernismo.

Lo que nos interesa aquí es, sin embargo, el fondo general de la reflexividad dominante de la vida cotidiana dentro de la cuál la actitud de Joyce se inscribe. En una de sus cartas, Freud se refiere al muy conocido chiste sobre un recién casado quién, ante la pregunta de su amigo de cómo es su esposa, que tan bonita es ella, responde: "Personalmente ella no me gusta, pero ésa es una cuestión de gustos." La paradoja de esta respuesta no apunta hacia una actitud de cálculo egoísta (Verdaderamente, ella no me gusta, pero me casé por otras razones - su riqueza, la influencia social de sus padres... "). Su rasgo crucial es que, proporcionando esta respuesta, el sujeto pretende asumir el punto de vista de la universalidad según el cual "ser amable" aparece como una idiosincrasia, como un rasgo "patológico" contingente que, como tal, no será tomado en cuenta. El chiste consiste por consiguiente en la posición imposible/insostenible de enunciación del recién casado: desde esta posición, el matrimonio aparece como un acto que pertenece al dominio de las determinaciones simbólicas universales y como tal debe ser independiente de las idiosincrasias personales - como si la misma noción de matrimonio no involucrara precisamente el hecho "patológico" de gustar a una persona particular por ninguna razón racional particular.

Uno encuentra la misma posición "imposible" de enunciación en el contemporáneo racismo "posmoderno". Todos nosotros recordamos uno de los momentos culminantes de "La Historia del Lado Oeste" (West Side Story) de Bernstein, "Officer Krupke", la canción en la que los delincuentes le proporcionan a los asombrados policías la explicación socio-psicológica de su actitud: ellos son víctimas de circunstancias sociales desventajosas y de relaciones familiares desfavorables... Cuando se les cuestiona acerca de las razones de su violencia contra los extranjeros, los skinheads neonazis en Alemania tienden a dar las mismas respuestas: ellos empiezan de repente a hablar como trabajadores sociales, sociólogos y psicólogos sociales, hablando de la movilidad social disminuida, la creciente inseguridad, la desintegración de la autoridad paterna, etc., Lo mismo va incluso para Zhirinovsky: en las entrevistas a la prensa occidental ilustrada, él también habla el idioma de los sociólogos y psicólogos pop. Es decir, hay dos clichés científicos-pop principales sobre el ascenso de demagogos populistas: ellos se alimentan en las frustraciones de las personas ordinarias en las crisis económicas y la inseguridad social; el líder totalitario populista es una personalidad torcida que, por medio de su agresividad, muestra su pasado traumático personal, la falta de amor paternal genuino y el apoyo en su niñez - las mismas dos razones citadas por Zhirinovsky cuando le piden que explique su éxito: "Si hubiera una economía saludable y seguridad para las personas, yo perdería todos los votos que tengo."; "Parece haber sido mi destino el que yo nunca haya experimentado amor o amistad real." Esto es lo que Lacan tenía en mente cuando afirmo que "no hay metalenguaje": lo que Zhirinovsky o los skinheads afirman es una mentira aún cuando, o precisamente en la medida en que eso sea objetivamente verdadero - sus aserciones se desmienten por su misma posición de enunciación, es decir, por lo neutral, por la posición desembarazada de la víctima es que puede decir la verdad objetiva sobre sí mismo. Y es fácil imaginar una versión teóricamente puesta al día de semejante actitud falsa - por ejemplo, un racista que afirma que él no es el verdadero autor de sus estallidos verbales violentos contra los afro-americanos, los judíos o los árabes: las acusaciones contra él presuponen nociones metafísicas tradicionales que tienen que ser deconstruidas; en su articulación performativa, en la cuál solo perpetró un acto de violencia, él se estaba refiriendo meramente a, citando, un bosquejo de acción históricamente disponible de insultos puestos por la tradición histórica entera, él no debe ponerse en juicio; la misma noción que allí existe es la de un sujeto responsable auto-idéntico que puede sostener explicaciones para los estallidos racistas es ya una ilusión denunciada por Nietzsche, quién demostró que el hecho o más bien el hacer es original, y que el "hacedor" detrás del hacer es una ficción simbólica, una hypostasis metafísica, etc, etc.,

Esta posición imposible de enunciación caracteriza la actitud cínica contemporánea: en ella, la ideología puede poner sus cartas sobre la mesa, revelar el secreto de su funcionar, y aún

continuar funcionando. Ejemplar es aquí Forrest Gump de Robert Zemeckis, una película que ofrece como punto de identificación, como el yo ideal, a un bobo, un simplón, y así directamente afirma la estupidez como una categoría importante de la ideología. El eje ideológico principal de Forrest Gump es la oposición del héroe y el amor de su vida. Gump es un bobo benditamente-inocente con un "corazón de oro" que ejecuta las órdenes de sus superiores, impasible a cualquier náusea ideológica o devociones fanáticas. Renunciando incluso a un mínimo de "cartografía cognoscitiva" (Jameson), él se agarra de la tautológica máquina simbólica hacia la cual le falta cualquier distancia irónica - un testigo pasivo y/o participante de las grandes batallas histórico-políticas cuya importancia él no intenta ni siquiera entender (él nunca se pregunta por qué tiene que luchar en Vietnam, por qué le envían de repente a China para jugar ping-pong, etc.). Su amor es una muchacha totalmente comprometida en las luchas ideológicas de las últimas décadas (las manifestaciones anti-Vietnam, etc.) - en una palabra, ella participa en la historia y se esfuerza por entender que es lo que efectivamente hace. La primer cosa a notar sobre la película es que Gump es la ideología en su estado más puro: la oposición de Gump y su novia no representa la oposición entre el grado-cero extra-ideológico de la vida social y las luchas ideológicas que dividen al cuerpo social; ejemplifica más bien la tensión entre la Ideología en su grado-cero (la máquina ideológica sin sentido) y el empeño de los antagonismos Ideológicos por dominar y/o hacerse invisibles. Gump, este lento-gracioso ejecutor automático de órdenes que no intenta entender siquiera algo, da cuerpo al sujeto puro imposible de la Ideología, al ideal de un sujeto en quien la Ideología funcionaría enteramente. La confusión ideológica de la película reside en el hecho de que presenta a la Ideología en su estado más puro como la no-ideología, como la participación amable extra-ideológica en la vida social. Es decir, la última lección de la película es: ¡no intente entender, obedezca, y usted tendrá éxito! (Gump termina como un famoso millonario.) Su chica que se empeña en adquirir un tipo de "cartografía cognoscitiva" de la situación social, se castiga simbólicamente por su sed de conocimiento: al final de la película, ella se muere de SIDA. Forrest Gump revela el secreto de la ideología (el hecho de que su funcionando exitoso involucre la estupidez de los sujetos) de una manera tan abierta que, en circunstancias históricas diferentes, tendría efectos indudablemente subversivos; hoy, sin embargo, en la era de cinismo, la ideología puede permitirse el lujo de revelar el secreto de su funcionar (su idiotez constitutiva, que la ideología tradicional pre-cínica tenía que guardar confidencialmente) sin afectar su eficacia en lo más mínimo.

Esta actitud cínica también provee la clave de los "fundamentalismos" étnicos y religiosos que hoy resurgen. Lacan ya enfatizo cómo un cínico no cree en las palabras (en la "eficacia simbólica"), sino sólo en lo real de su goce - ¿y la Cosa-Nación no es la encarnación suprema del goce político de hoy? Esto responde a la paradoja de que, hoy, los cínicos intelectuales "ilustrados" no son capaces de creer en cualquier Causa social y son los primeros en caer presas del fundamentalismo étnico "fanático." El eslabón entre el cinismo (étnico o religioso) y el fundamentalismo no involucra el hecho principal de que, en la actual "sociedad del espectáculo", el fundamentalismo es simplemente otra muestra mediática y, como tal, fingida, una máscara cínica de intereses de poder, sino en su situación opuesta: la propia distancia cínica confía en el no-reconocimiento de la atadura a la Cosa étnica (o religiosa) - cuando más se repudia esta atadura, más violenta es su erupción súbita... Nosotros siempre debemos tener presente que, dentro de nuestro espacio ideológico, la referencia a la Nación es la forma suprema de ideología bajo el disfraz de anti - o no-ideología (para abreviar, de ideología absoluta): "dejemos nuestras pequeñas luchas políticas e ideológicas de lado, es el destino de nuestra nación por la que hoy debemos apostar".

Nosotros encontramos una falsificación homóloga en la actitud de esos psicoanalistas tradicionales que prefieren que sus pacientes sean "ingenuos" e ignorantes de la teoría psicoanalítica - esta ignorancia les permite, según se alega, que produzcan los más "puros" síntomas, es decir los síntomas en los cuales su inconsciente no sea demasiado torcido por su conocimiento racional. Por ejemplo, el sueño incestuoso de un paciente que ya conoce por todas partes el complejo de Edipo será mucho más torcido, acudiendo a estrategias más complejas para ocultar su deseo, que el sueño de un paciente "ingenuo." Todos nosotros tenemos un anhelo por los buenos viejos tiempos heroicos del psicoanálisis, en los cuales un paciente le dice a su analista "La última noche, yo tuve un sueño sobre matar a un dragón y adelantarme entonces a través de un bosque espeso hacia un castillo... ", después de lo cual el analista respondía triunfalmente "¡Elemental, mi estimado paciente! El Dragón es tu padre y el sueño

expresa tu deseo de matarlo para volver al asilo seguro del castillo maternal..." La apuesta de Lacan es exactamente aquí el contrario: que el sujeto del psicoanálisis sea el sujeto moderno de la ciencia, significa - entre otras cosas - que sus síntomas nunca son por definición "inocentes", ellos siempre se dirigen al analista que el sujeto que supuestamente sabe (su significado) y de esta manera eso implica, apunta hacia su propia interpretación. Por esa razón, uno está justificado al decir que tenemos síntomas que son jungianos, kleinianos, lacanianos, etc., es decir, que la realidad involucra la referencia implícita a alguna teoría psicoanalítica. Hoy, las "asociaciones libres" de un típico analizante educado consisten en su mayor parte de esfuerzos por proporcionar una explicación psicoanalítica de sus perturbaciones...

Así que, en el nivel político, el problema actual es cómo neutralizar este racismo "reflexivo": ¿hay allí un tipo de conocimiento específico que da con el acto imposible, un conocimiento que ya no puede co-optarse por la distancia cínica ("yo sé lo que yo estoy haciendo, pero no obstante, yo lo sigo haciéndolo")? ¿O debemos dejar atrás el dominio del conocimiento y tomar el recurso a una directa intervención extra-simbólica, corporal, o a una "Iluminación" intuitiva, un cambio de actitud subjetiva, más allá del conocimiento? La apuesta fundamental del psicoanálisis es que allí existe un conocimiento que produce efectos en lo Real, que nosotros podemos "deshacer las cosas (los síntomas) con palabras" - el punto entero de la cura psicoanalítica es que opera exclusivamente al nivel del "conocimiento" (las palabras), que tiene efectos en lo Real de los síntomas corporales.

¿Cómo, entonces, especificamos este "conocimiento" que, incluso en nuestra era del cinismo, provoca efectos en lo Real? Quizás el mejor acercamiento a esto sea la oposición entre la coerción violenta y la subordinación "genuina." Esta oposición, claro, nunca será aceptada en todo su valor: la subordinación (de mujeres a los hombres en una sociedad patriarcal, de una raza "inferior" a una raza "superior", de un colono al colonizador, etc.), precisamente cuando es experimentada como "genuina" y "sincera" por los mismos sujetos subordinados, presenta un caso de engaño ideológico bajo el cual el análisis crítico debe poder discernir los rastros de la coerción bruta externa (internalizada, "naturalizada"). Sin embargo, ¿qué hay sobre la lejana y siniestra operación inversa que nos hace percibir (mal) como coerción aquello a lo cual nosotros nos sometemos de una manera totalmente externa, algo que efectivamente tiene un dominio "desde dentro" en nosotros? En un primer acercamiento, es decir en un nivel inmediato-abstracto, nuestra rendición a la cruda coerción es, por supuesto, contrastada en relación a una autoridad "genuina" en la que yo experimento mi subordinación como el cumplimiento de mi personalidad, no como algo que frustra mi auto-realización - por vía de subordinarse a una autoridad genuina, yo comprendo mi propio ser (en una sociedad patriarcal tradicional, por ejemplo, se supone que una mujer cumple su vocación interna subordinándose a su marido). El "espíritu" de semejante oposición inmediata entre la coerción externa y la subordinación genuina es, sin embargo, profundamente anti-hegeliana: La apuesta de Hegel precisamente es demostrar cómo los dos contrarios pasan encima de nosotros (ver sus ejemplares análisis de la conciencia "noble" y la conciencia "vil" en la Fenomenología de Espíritu). Por un lado, un análisis dialéctico íntimo muestra cómo nuestra subordinación externa a la coerción brutal nunca es absolutamente externa, es decir, cómo esta misma experiencia de la fuerza a la cual nosotros nos rendimos como absolutamente externa es una ilusión de la conciencia abstracta. Basta recordar la actitud liberal tradicional hacia el Estado como un instrumento "mecánico" de coerción externa que limita mi libertad: lo que esta actitud del individualista liberal no nota es cómo esta limitación de mi libertad involucra la noción de un ciudadano que no es externo, pues la auto-limitación es la que realmente aumenta mi verdadera libertad, es decir, me eleva al nivel de un ser racional libre - esa parte de mí que se resiste al orden Estatal, que experimenta ese orden como una amenaza, es el aspecto no-libre de mi personalidad. En él, yo me esclavizo efectivamente a los rasgos "patológicos" contingentes de mi naturaleza no-racional, a los antojos insignificantes de mi naturaleza particular - como tal, esta parte tiene que ser sacrificada si yo me vuelvo un individuo verdaderamente libre. Quizás un ejemplo aún bueno es el que proporciona un adolescente que se resiste a la autoridad de su padre que experimenta como la "represión" externa, reconoce(mal) por eso hasta que punto esta autoridad lo sostiene "desde dentro" en la oscilación y las garantías de la integridad de su auto-experiencia - da testimonio de la desorientación, el sentido de pérdida, que tiene lugar cuando la autoridad paterna se desintegra efectivamente... Como un verdadero hegeliano, Lacan estaba totalmente justificado de invertir el lugar común sobre la potencial liberación de los impulsos inconscientes que se resisten a la "represión" de la Autoridad

a la que nosotros nos sometemos conscientemente: el Amo es inconsciente, él ejerce su sostenimiento en nosotros en el inconsciente. Por otro lado, en la medida en que cuando el "ser humano" implica la libertad infinita de la subjetividad, un elemento de falsedad se adhiere a cada subordinación "genuina": debajo, siempre hay escondites de un cálculo hipócrita o un miedo de violencia cruda. La dialéctica de liberación precisamente reside en romper el hechizo de la autoridad "genuina", denunciándola como una máscara de la coerción brutal; ejemplar es aquí (de nuevo) el caso de la crítica feminista que discierne los rastros de la coerción brutal en eso que, dentro del espacio patriarcal, aparece como la vocación "natural" de la mujer. En un nivel más general, uno puede afirmar que este progreso consiste no sólo en reducir la cantidad de coerción violenta sino también en reconocer la coerción violenta en lo que se percibió previamente como el estado "natural" de cosas. La lógica de este reconocimiento involucra la propiamente tensión dialéctica hegeliana entre el en-sí y el para-sí: simplemente es equivocado afirmar que la subordinación patriarcal de las mujeres siempre se fundó en la coerción violenta y que liberar la reflexión simplemente sirve para iluminar un estado existente de cosas; todavía no es menos malo afirmar que, antes de la reflexión crítica feminista, las cosas apenas tomaron su curso sin cualquier tensión antagónica y esa violencia se vuelve violencia sólo cuando es experimentada como tal. La paradoja de la reflexión es que hace retroactivamente al estado pasado de cosas lo que verdaderamente "siempre-ya-eran": por medio de la mirada retroactiva feminista, el pasado es retroactivamente poseído en su "verdad."

En esta consideración, uno debe tener mucho cuidado en no reificar el impacto psíquico de una cierta práctica sexual a su propiedad inmediata. Para algunas feministas, por ejemplo, la fellatio representa la peor humillación y degradación de la mujer - ¿Y si es todo lo contrario, y si nosotros imaginamos una relación intersubjetiva de fellatio, no atestigua ésta la humillación de los hombres, su humillación como mero portador pasivo de su falo, un juguete en las manos de la mujer? Nuestro punto aquí no es meramente que la relación de dominación en un contacto sexual siempre se corrompe con la ambigüedad, sino que es la misma ambigüedad, la "indecidibilidad", la que "sexualiza" la relación Amo/Servidumbre. En un dispositivo mínimo de comunicación sexual, uno mira fija y ciegamente, intoxicado de goce, mientras el otro trabaja - ¿quién es el Amo aquí y quién el Sirviente? ¿Quién efectivamente sirve a quien como medio de su goce? ¿No es el Amo claramente el Esclavo de su Esclavo, no es el verdadero Amo quién demanda a su Esclavo que él juegue el papel de Amo? En el acto (hetero)sexual standard, el hombre "conduce", "hace uso de", una mujer - pero con un pequeño cambio en la perspectiva, es posible afirmar que él se reduce efectivamente a un instrumento de su goce, subordinándose a la orden superyoica insaciable "¡Dame más!" ("Encore!" el título del Seminario XX de Lacan).

Lo que nosotros debemos evitar aquí, a propósito de tales pasajes dialécticos de un contrario a su otro, es el señuelo de la simetría: El punto de Hegel no es que las dos inversiones (de la autoridad "genuina" en la coerción externa y viceversa) sean de algún modo intercambiables, que ellos sigan la misma lógica. Su asimetría se personifica de mejor modo por medio de la referencia a la pareja de cinismo e ironía. El gesto fundamental del cinismo es denunciar la "autoridad genuina" como una pose, cuyo único contenido efectivo es la cruda coerción o la sumisión por causa de un poco de ganancia material, mientras un irónico duda si un frío calculo utilitario es realmente lo que pretende ser, es decir, sospecha de que esta apariencia de distancia interesada puede ocultar un compromiso mucho más profundo. El cínico es rápido al denunciar la pretensión ridícula de autoridad solemne; el irónico puede discernir la verdadera conexión en el menosprecio o en la indiferencia fingida. En materia de amor, por ejemplo, el cínico se distingue en exaltar declaraciones denigrantes de afinidad espiritual profunda como una estratagema para aprovecharse sexualmente del compañero(a), mientras que el irónico está inclinado a cerciorarse, en un humor melancólico, cómo en una brutal preparación deportiva de nuestro compañero(a), de igual humillación, a menudo sólo expresa nuestra inprontitud para admitir la profundidad plena de nuestra atadura... Quizás, el artista de la ironía por excelencia no fue otro sino Mozart - baste recordar su obra maestra "Cosi fan tutte". El trío el "Soave il vento", por supuesto, puede leerse de una manera cínica, como la imitación falsificada de una despedida triste que apenas oculta una alegría a la próxima intriga erótica; el punto irónico es que los sujetos que lo cantan, inclusive don Alfonso, el manipulador que organizó el evento, se toma no obstante auténticamente con tristeza la situación - esta autenticidad inesperada es lo que elude el alcance del cínico.

En un primer acercamiento, el cinismo puede parecer involucrar una distancia mucho más radical que la ironía: ¿no es la ironía un ridículo benévolo "por encima", desde dentro de los confines del orden simbólico, es decir, la distancia de un sujeto que ve el mundo desde la posición elevada del gran Otro hacia aquéllos que son incitados por los placeres terrenales comunes, un conocimiento de su última vanidad, mientras el cinismo confía en la punto-de-vista "terrenal" que mina "desde abajo" nuestra creencia en el poder obligatorio de la Palabra, del pacto simbólico, y promueve la sustancia de goce como la única cosa que realmente importa - Sócrates contra Diogenes el Cínico? La verdadera relación es, sin embargo, invertida: desde la premisa correcta "el gran Otro no existe", es decir, que el orden simbólico es una ficción, el cínico bosqueja la errónea conclusión de que el gran Otro no funciona, que su papel simplemente puede descontarse - debido a su fracaso para notar cómo la ficción simbólica regula, no obstante, su relación real de goce, él permanece más esclavizado que todos al contexto simbólico que define su acceso a la Cosa - el Goce, cogido en el ritual simbólico del cuál él se burla públicamente. Esto es precisamente lo que Lacan tiene en mente con su "les non-dupes errent": aquéllos que no son engañados por la ficción simbólica están más profundamente sumidos en el error. El acercamiento aparentemente más "suave" del irónico, por otro lado, esta mucho más desatado de los puntos nodales que unen el universo simbólico eficazmente, es decir, es el irónico quien eficazmente asume la no-existencia del Otro.

Una noción común del psicoanálisis, por supuesto, ¿no hace casi una epítome del cinismo como una actitud interpretativa: efectuar la interpretación psicoanalítica no involucra en su mismo ser el acto de discernir las "más bajas" motivaciones (lujuria sexual, agresividad irreconocible) detrás de los gestos aparentemente "nobles" de la elevación espiritual del ser amado, del auto-sacrificio heroico, etc.? Quizás, sin embargo, esta noción esta formulada de modo demasiado astuta; quizás el enigma original del esfuerzo del psicoanálisis para explicar es exactamente lo contrario: ¿cómo pueden las conductas efectivas de una persona que profesa la libertad de sus "prejuicios" y "constreñimientos morales" atestiguar una innumerable multitud de impedimentos internos, de prohibiciones inconfesadas, etc.? ¿Por qué una persona libre para "gozar la vida" se compromete en la "persecución sistemática de la infelicidad", organizando sus fracasos metódicamente? ¿qué es lo para él involucra una ganancia libidinal perversa?

Otra manera de definir la trampa en la que el cinismo se coge es la vía de la diferencia entre la Ley pública y su lado oculto obsceno, el superyó no escrito que rige: el cinismo se burla de la Ley pública desde la posición oculta obscena que, por consiguiente, permanece intacta. Una experiencia personal me reveló a mí esta obscenidad inherente del Poder de una manera bastante desagradable-gozosa. En los años setenta, yo hice mi (obligatorio) servicio militar en el viejo Ejército Yugoslavo, en cuarteles pequeños sin los medios médicos apropiados. En un cuarto que también servía como dormitorio privado para un ayudante de médico, una vez por semana el doctor del hospital militar cercano realizaba sus horas de consultor. En el marco de un gran espejo sobre el lavabo de ese cuarto, el soldado (ayudante de médico) había pegado un par de tarjetas postales de muchachas semi-desnudas - un recurso normal para la masturbación en aquéllos pre-pornograficos tiempos, para ser exactos. Cuando el doctor estaba realizando su visita semanal, todos nosotros teníamos que reportarnos para el examen médico, se nos sentaba en un banco largo junto a la pared opuesta al lavabo y se nos examinaba a su vez. Así, un día mientras yo también estaba esperando ser examinado, era el turno de un joven soldado, medio-analfabeto que se quejó de dolores en su pene (qué, por supuesto, fue en sí mismo suficiente para activar las risitas obscenas de todos nosotros, el doctor incluido): la piel en su cabeza era demasiado firme, por lo que él era incapaz de echarlo hacía atrás normalmente. El doctor le dio la orden de tirar hacia abajo sus pantalones y demostrar su problema; el soldado lo hizo y la piel resbaló fácilmente abajo de la cabeza, aunque el soldado fue rápido en agregar que su problema sólo ocurría durante la erección. El doctor dijo entonces: "¡OK, entonces mastúrbese, consiga una erección, para que nosotros podamos verificarlo!" Profundamente avergonzado y con la cara enrojada, el soldado empezó a masturbarse delante de todos nosotros pero, claro, no produjo ninguna erección; el doctor entonces tomó una de las tarjetas postales de chicas semi-desnudas del espejo, lo sostuvo cerca de la cabeza del soldado y empezó a gritarle: "¡Mire! ¡Qué pechos, que coño! ¡Mastúrbese! ¿Cómo está eso que usted no consigue la erección? ¡Qué tipo de un hombre es usted! ¡Siga, mastúrbese!" Todos nosotros en el cuarto, incluido el doctor, acompañábamos la exhibición con risas obscenas; el soldado infortunado se nos unió pronto con una risita avergonzada, intercambiando miradas de solidaridad con nosotros mientras continuaba

masturbándose... Esta escena fue para mí una experiencia de cuasi-epifanía: in nuce, había todo en ella, el dispositivo entero del Poder - la mezcla misteriosa del goce impuesto y el ejercicio humillante del Poder, la agencia de Poder que grita órdenes severas, pero simultáneamente compartía con nosotros, sus subordinados, riendo obscenamente, atestiguando una solidaridad profunda...

Uno también podría decir que esta escena entrega el síntoma del Poder: el exceso grotesco por medio del cual, en un único cortocircuito, actitudes que están oficialmente opuestas y mutuamente exclusivas revelan su complicidad misteriosa, donde de repente el agente solemne del Poder nos empieza a guiñar del otro lado de la mesa en un gesto de solidaridad obscena, permitiéndonos saber que la cosa (es decir sus órdenes) no serán tomadas demasiado en serio y consolidando su poder por eso. El objetivo de la "crítica de la ideología", del análisis de un edificio ideológico, es extraer este grano sintomal que el texto público oficial repudia y necesita simultáneamente para su tranquilo funcionar.

Título Original: From Joyce-the-Symptom to the Symptom of Power.

Extraído de: lacanian ink 11. Otoño de 1997, pp. 12-25.

Copyright ©1996, 1997 lacanian ink. All Rights Reserved. <http://www.lacan.com/frameXI2.htm>

¿Demasiada democracia?

Por Slavoj Žižek | 14.04.2003

"Democracia" no es meramente el "poder de, por, y para la gente", no es suficiente sólo afirmar que, en la democracia, la voluntad y los intereses (que de ninguna manera coinciden automáticamente) de la gran mayoría determinan las decisiones estatales. La democracia -en la manera en que este término se usa hoy- concierne, sobre todo, al legalismo formal: su definición mínima es la adhesión incondicional a un cierto juego de reglas formales que garanticen que los antagonismos están totalmente absorbidos dentro del juego agónico. "Democracia" significa que, ante cualquier manipulación electoral que haya tenido lugar, todo agente político respetará los resultados incondicionalmente. En este sentido, las elecciones presidenciales norteamericanas del 2000 eran efectivamente "democráticas": a pesar de las obvias manipulaciones electorales, y del patente hecho sin sentido de que una par de cientos de votos en Florida decidiera quién sería el presidente, el candidato Demócrata aceptó su derrota. En las semanas de incertidumbre posteriores a las elecciones, Bill Clinton hizo un comentario mordaz y apropiado: "La gente americana ha hablado; nosotros apenas sabemos lo que ellos dijeron. "Este comentario debe tomarse más en serio de lo que fue tomado: aún ahora, nosotros no lo conocemos - y quizá esto sea así, porque no había en absoluto ningún "mensaje" sustancial detrás del resultado. Éste es el sentido en cuál uno debe interpretar la problemática de la democracia: ¿por qué la Izquierda debe respetar siempre e incondicionalmente "las reglas del juego" de la democracia formal? ¿Por qué no debe, en algunas circunstancias, por lo menos, poner en cuestión la legitimidad del resultado de un procedimiento democrático formal?

Es muy interesante que haya un caso, por lo menos, en que los demócratas formales (o, por lo menos, una parte sustancial de ellos) toleraría la suspensión de la democracia: ¿y si las elecciones formalmente libres son ganadas por un partido anti-democrático cuyas promesas de plataforma son la abolición de democracia formal, qué? (Esto pasó, entre otros lugares, en Argelia hace un par de años, y la situación es similar en el Pakistán de hoy.) En tal caso, muchos demócratas consideraron que las personas no eran aún lo suficientemente "maduras" para que les fuera permitida la democracia, y que es preferible que algún benévolo déspota ilustrado los gobierne con el objetivo de educar a esa mayoría hacia la democracia correcta.

Esta suspensión estratégica de la democracia está alcanzando nuevas alturas hoy. Los EE.UU. estaban realizando una tremenda presión sobre Turquía dónde, según las encuestas de opinión,

el 94% de las personas se oponen a permitir la presencia de las tropas norteamericanas para la guerra contra Iraq - ¿dónde está la democracia aquí? Cada viejo Izquierdista recordara la respuesta de Marx, en El Manifiesto Comunista, a los críticos que reprochaban a los Comunistas que ellos apuntaban a minar a la familia, la propiedad, etc.: es el propio orden capitalista, quien con su dinámica económica está destruyendo el orden familiar tradicional (a propósito, un hecho más verdadero hoy que en el tiempo de Marx), así como desposeyendo a la gran mayoría de la población. En el mismo sentido, ¿no es precisamente cierto que aquellos que hoy se proclaman como los defensores globales de la democracia estén minándola efectivamente? En una torcedura retórica perversa, cuando los líderes pro-guerra se confrontan con el hecho brutal de que su política esta fuera-de-tono con la mayoría de su población, ellos toman el recurso de la sabiduría común de que "un verdadero líder guía, y no sigue" - y sin embargo estos líderes, por otra parte, están obsesionados con las encuestas de opinión...

Cuando los políticos comienzan a justificar directamente sus decisiones en términos éticos, uno puede estar seguro de que se movilizan hacia la ética para encubrir alguna posibilidad oscura, amenazante. Ésta misma inflación de retórica ética abstracta se encuentra en las recientes declaraciones públicas de George W. Bush (del tipo: ¿el mundo "tiene el valor para actuar contra el Mal o no?") que manifiesta la absoluta miseria ÉTICA de la posición norteamericana - la función de la referencia a la ética, está aquí puramente envolviendo un misterio, a la vez que sirve meramente para enmascarar las verdaderas apuestas políticas (que no son difíciles de discernir). Para rastrear estas apuestas, su manipulación geopolítica, es necesario, como les gusta a los EE.UU., comparar la situación actual con un paciente en diálisis: el "modo de vida americano en todos sus aspectos, incluso los ideológicos, depende crucialmente de la disponibilidad de una cierta cantidad mínima de suministro de petróleo, sólo un tercero puede proporcionarle eso a los EE.UU. Estos últimos (los EE.UU.) son como un paciente en diálisis cuya supervivencia depende principalmente de la entrada de petróleo controlada por la población musulmana, que es antagónica a los valores norteamericanos - para abreviar, un paciente cuya máquina de la diálisis es controlada por una doctora loca que odia a su paciente... La única manera de evitar la amenaza permanente es tomar directamente el control de los suministros de petróleo más importantes del Medio Oriente. La limitación gradual de la democracia es claramente perceptible en los esfuerzos por "repensar" la situación presente - uno es, claro, para la democracia y los derechos humanos, pero uno debe "repensar" esto, y la serie de recientes intervenciones en el debate público da un sentido claro de la dirección de este "repensar." En "the Future of Freedom", Fareed Zakaria, el redactor favorecido de Bush, localiza la amenaza a la libertad en la "dosis excesiva de democracia", es decir, en el aumento de "la democracia liberal en casa y en el extranjero" (el subtítulo del libro). Él bosqueja la lección de que la democracia sólo puede tener éxito en los países económicamente desarrollados: si los países en vías de desarrollo se "democratizan prematuramente", el resultado es un populismo que acaba en la catástrofe económica y el despotismo político - no es ninguna maravilla que hoy los países del tercer mundo más exitosos económicamente (Taiwán, Corea Sur, Chile) sólo abrazaron la democracia plena después de un período de dominio autoritario. Las lecciones inmediatas para Iraq son claras e inequívocas: sí, los EE.UU. debe llevar la democracia a Iraq, pero no imponerla inmediatamente - debe haber un período de cinco o más años en el que un benévolamente-autoritario dominio de un régimen Estadounidense crearía las condiciones apropiadas por el funcionamiento eficaz de la democracia... Nosotros sabemos ahora lo que significa eso de llevar la democracia: que los EE.UU. y sus "dispuestos compañeros" se imponen como los últimos jueces que deciden si un país está maduro para la democracia.

En cuanto a los Estados Unidos mismos, el diagnóstico de Zakaria es que "América está abrazando un populismo tonto que valora cada vez más la popularidad y la franqueza como las medidas importantes de legitimidad. /... / El resultado es un desequilibrio profundo en el sistema americano, más democracia pero menos libertad." El remedio es así neutralizar esta excesiva "democratización de la democracia" (o "deMOREcracy") delegando más poder a los expertos imparciales y aislarlos de la riña democrática, como los bancos centrales independientes. Tal diagnóstico no puede sino provocar una risa irónica: hoy, en la supuesto "excesiva democratización" (overdemocratization)", Estados Unidos y el Reino Unido comienzan una guerra en Iraq contra la voluntad de la mayoría de sus propias poblaciones, por no mencionar la de la comunidad internacional. ¿Y nosotros no estamos todo el tiempo dando testimonio de la imposición de decisiones importantes que involucran la economía global (los acuerdos de

comercio, etc.) por cuerpos "imparciales" exentados del mando democrático? ¿La idea de que, en nuestra era post-ideológica, la economía debe estar des-politizada y ser ejecutada por los expertos, no es hoy un lugar común compartido por todos los participantes? Más aun fundamentalmente, ¿no es ridículo el lamento sobre la "excesiva democratización" en un tiempo en el que las importantes decisiones económicas y geopolíticas son como regla un problema de no elecciones?: durante por lo menos tres décadas ya, qué las demandas de Zakaria son un hecho. Qué nosotros lo atestigüemos hoy eficazmente es una grieta en el ideológico estilo de vida, dónde se solicita rabia y ferocidad en los debates y se crean opciones (el aborto, los matrimonios de gays, etc.), y la política económica básica se presenta como un dominio despolitizado de toma de decisiones por especialistas - la proliferación de la "overdemocracy" con los "excesos" o la acción afirmativa, la "cultura de la queja", y las demandas para financiar y restituir a las víctimas, es finalmente el frente cuyo lado trasero es la tejedura silenciosa de la lógica económica.

El anverso de la misma tendencia a neutralizar los excesos de "deMOREcracy" es la destitución abierta de cualquier cuerpo internacional que controlaría la conducta de una guerra eficazmente - ejemplar aquí es Kenneth Anderson "¿Quién posee las reglas de la guerra?" (en The New York Times Magazine, Abril 13 del 2003), cuyo subtítulo hace inequívocamente el punto claro: "La guerra en Irak exige un repensar las reglas internacionales de conducta. El resultado podría significar menos poder para lo neutral, los bien-intencionados grupos de derechos humanos y más para los grandes-estados-que manejan la batuta (big-stick-wielding states). Ésa sería una cosa buena". La queja principal de este ensayo es que, " durante los últimos 20 años, el centro de gravedad que había establecido, interpretando y formando la ley de guerra ha cambiado gradualmente fuera de los ejércitos de los principales estados principales hacia las organizaciones de activistas por los derechos humanos; "esta tendencia se percibe como desequilibrado, "injusto" hacia los grandes poderes militares que intervienen en otros países, y parcial hacia los países atacados - con la clara conclusión de que los ejércitos de los "grandes-estados-manejadores-del-garrote (big-stick-wielding states)" deben ellos mismos determinar las normas con las que han de juzgar sus propias acciones. Esta conclusión es bastante consistente con el rechazo americano hacia la autoridad del Tribunal de la Haya contra los crímenes de guerra sobre sus ciudadanos. Efectivamente, como ellos lo habrían formulado en El Señor de los Anillos, una nueva Edad Oscura está descendiendo en la raza humana.

Título Original: The Iraq war. Too much democracy? © Copyright LACAN.COM

<http://www.lacan.com> <http://www.lacan.com/toomuch.htm>

Defensores de la fe.

Por Slavoj Žižek | 12.Marzo.2006

Durante siglos, se nos ha dicho que sin la religión no seríamos más que animales egocéntricos luchando por lo que nos corresponde, que nuestra única moral sería la de la manada de lobos; sólo la religión, se decía, puede transportarnos a un nivel espiritual más elevado. Hoy, cuando la religión aparece como fuente de una violencia exterminadora de un extremo al otro del mundo, la certeza de que los fundamentalistas cristianos, musulmanes o hindúes no se dedican a otra cosa que a abusar de los mensajes espirituales más nobles de sus respectivos credos y a pervertirlos hace que lo anterior suene cada vez más falso. ¿Qué ocurriría si restableciéramos la dignidad del ateísmo, uno de los más excelsos legados de Europa y quizás nuestra única alternativa en pro de la paz?

Hace más de un siglo, en Los hermanos Karamazov y en otras de sus obras Dostoievsky advirtió contra los riesgos del nihilismo moral ateo con el argumento esencial de que si Dios no existe, entonces todo está permitido. El filósofo francés André Glucksmann ha recurrido incluso a la crítica de Dostoievsky, al nihilismo ateo, para aplicarla a [los atentados del] 11 de septiembre de 2001, tal y como se da a entender en el título de su libro Dostoievsky en Manhattan.

Pocas argumentaciones podrá haber más disparatadas: la lección del terrorismo de nuestros tiempos es que, si Dios existe, todo, sea lo que sea, incluso el hacer saltar por los aires a miles de personas inocentes, está entonces permitido, al menos para aquéllos que proclaman que actúan directamente en nombre de Dios, puesto que está claro que el hilo directo con el ser superior justifica saltar por encima de cualquier barrera o consideración puramente humanas. En pocas palabras, los fundamentalistas han terminado por no diferenciarse en nada de los comunistas estalinistas y ateos, para quienes todo estaba permitido en razón de que se consideraban a sí mismos como instrumentos directos de su divinidad: la necesidad histórica de avanzar hacia el comunismo.

Durante la Séptima Cruzada, al mando de San Luis, Yves le Breton contó que se había encontrado en cierto momento con una anciana que vagaba por las calles con un plato en su mano derecha, del que salían llamaradas, y con un cuenco lleno de agua en su mano izquierda. Al preguntarle la razón por la que llevaba las dos vasijas respondió que con las llamas iba a prender fuego al Paraíso hasta que no quedara ni rastro de él y con el agua iba a apagar las llamas del Infierno hasta que no quedara ni rastro de ellas, «porque no quiero que nadie haga el bien con el fin de ganarse la recompensa del Paraíso o por miedo al Infierno, sino sola y exclusivamente por amor a Dios». Hoy por hoy, esta actitud ética, verdaderamente cristiana, se mantiene viva principalmente en el ateísmo.

Los fundamentalistas realizan lo que ellos consideran que son buenas acciones con el fin de cumplir la voluntad de Dios y obtener la salvación; los ateos las realizan simplemente porque eso es lo que hay que hacer. ¿Acaso no es ésta nuestra experiencia más elemental de moralidad? Cuando realizo una buena acción, no la hago con las miras puestas en ganarme el favor de Dios; actúo así porque, en caso contrario, no soportaría mirarme al espejo. Por definición, una acción moral encierra en sí misma su propia recompensa. David Hume, que era creyente, insistió en este punto de un modo absolutamente conmovedor cuando escribió que la única forma de demostrar un respeto auténtico por Dios era actuar moralmente sin tener en cuenta la existencia del mismo.

Hace dos años, los europeos debatían si el preámbulo de la Constitución Europea debía mencionar el cristianismo como factor clave del patrimonio europeo. Como suele ser habitual, se llegó a una solución de compromiso, una referencia en términos generales a la «herencia religiosa» de Europa. Ahora bien, ¿dónde se ha quedado el legado máspreciado de Europa, el del ateísmo? Lo que hace singular a la Europa moderna es que se trata de la primera y única civilización en la que el ateísmo es una opción plenamente legítima, no un obstáculo para cualquier cargo público.

El ateísmo es un legado europeo por el que merece la pena luchar, y entre las razones para ello no es la menor la de que genera un espacio público en el que los creyentes pueden sentirse a gusto. Véase por ejemplo el debate que se desató en Liubliana, la capital de Eslovenia, mi país de nacimiento, cuando estalló la siguiente polémica de orden constitucional: ¿debería permitirse a los musulmanes (en su inmensa mayoría, trabajadores inmigrantes llegados de las antiguas repúblicas yugoslavas) la construcción de una mezquita? Mientras que los conservadores se oponían a la mezquita por razones culturales, políticas e incluso arquitectónicas, el semanario liberal Mladina no tuvo ningún empacho, con absoluta coherencia, en defender la mezquita de acuerdo con su preocupación por los derechos de las personas procedentes de las demás ex repúblicas yugoslavas.

No resultó sorprendente, dada su tendencia liberal, que Mladina fuese también una de las escasas publicaciones eslovenas que reprodujera las tristemente célebres caricaturas de Mahoma. Pues bien, a la inversa, aquellos mismos que hicieron gala de la máxima comprensión hacia las protestas violentas que habían originado esos dibujos entre los musulmanes fueron también los que a menudo habían expresado su preocupación por el destino del cristianismo en Europa.

Estas alianzas extrañas confrontan a los musulmanes de Europa con un dilema francamente arduo: la única fuerza política que no los reduce a la condición de ciudadanos de segunda clase y que les abre un espacio a la expresión de su identidad religiosa son los liberales ateos e

indiferentes a cualquier dios, mientras que aquéllos que están más próximos a sus prácticas sociales religiosas -su reflejo en el espejo-, los cristianos, son sus principales enemigos políticos. Lo paradójico es que los únicos aliados auténticos de los musulmanes no son aquéllos que publicaron en primer lugar las caricaturas por lo que tenían de impactantes, sino aquéllos que las reprodujeron en defensa del ideal de la libertad de expresión.

Mientras que un ateo auténtico no tiene necesidad alguna de reafirmar su propia posición a través de ninguna provocación a los creyentes mediante blasfemias, ese mismo ateo se niega a reducir el problema de las caricaturas de Mahoma a una cuestión de respeto a las creencias del otro. Y es que el respeto a las creencias del otro como valor máximo no puede significar más que una de estas dos cosas: o tratamos al otro con una actitud de condescendencia y evitamos herirle a fin de no echar por tierra sus ilusiones o adoptamos la actitud relativista de la multiplicidad de verdades, con lo que se descalifica, por su carácter de imposición violenta, cualquier insistencia indubitada en la verdad.

¿Qué ocurriría, sin embargo, si sometiéramos al islamismo, junto con todas las demás religiones, a un análisis crítico, respetuoso pero, por esta misma razón, no menos implacable? Este, y sólo éste, es el medio de mostrar un respeto auténtico por los musulmanes: tratarlos seriamente como adultos responsables de sus creencias.

Título Original: Defenders of the Faith. Publicado en The New York Times:

http://www.nytimes.com/2006/03/12/opinion/12zizek.html?_r=1&oref=slogin

<http://einbahnstrasse.bitacorras.com/archivos/2006/03/16/slavoj-zizek-defensores-de-la-fe>

El espectro de la ideología

Por Slavoj Žižek

Hasta no hace mucho, el concepto clásico de "ideología" estuvo ciertamente pasado de moda. Había desaparecido de los textos posmodernos, parecía inaplicable al contexto del capitalismo tardío, y era incluso cuestionado desde un sector de la misma izquierda. Sin embargo, en el contexto del resurgimiento de movimientos ideológicos en todo el mundo, se ha reabierto el debate en torno a las preguntas que la ideología sigue planteando tanto a la teoría social y cultural como a la práctica política.

¿Crítica de la ideología, hoy?

En virtud de la mera reflexión acerca del modo en que el horizonte de la imaginación histórica está sujeto al cambio, nos encontramos in medias res, obligados a aceptar la implacable pertinencia de la noción de ideología. Hasta hace una o dos décadas, el sistema naturaleza-producción (la relación productiva-explotadora del hombre con la naturaleza y sus recursos) se percibía como una constante, mientras que todo el mundo estaba ocupado imaginando diferentes formas de la organización social de la producción y el comercio (el fascismo o el comunismo como alternativas al capitalismo liberal). Hoy, como Fredric Jameson ha observado con perspicacia, ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo, mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente "colapso de la naturaleza", del cese de toda la vida en la Tierra: parece más fácil imaginar el "fin del Mundo" que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo "real" que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global... De manera que se puede afirmar categóricamente la existencia de la ideología en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación.

Esta matriz puede descubrirse fácilmente en la dialéctica entre lo "viejo" y lo "nuevo", cuando un acontecimiento que anuncia una dimensión una era completamente nuevas es (erróneamente) percibido como la continuación del pasado o el retorno a él, o-en el caso opuesto. Cuando un acontecimiento que se inscribe por completo en la lógica del orden existente es (erróneamente) percibido como una ruptura radical. El ejemplo extremo del último caso se encuentra, por supuesto, en los críticos del marxismo que perciben (erróneamente) nuestra sociedad capitalista tardía como una nueva formación social que ya no está dominada por la dinámica del capitalismo tal como fue descrita por Marx. Sin embargo, para evitar este ejemplo trillado, dirijámonos al terreno de la sexualidad. Uno de los lugares comunes de hoy es que el llamado "sexo virtual" o "cibernético" presenta una ruptura radical con el pasado, puesto que en él, el verdadero contacto sexual con un "otro real" está perdiendo terreno frente al goce masturbatorio, cuyo único sostén es un otro virtual: el sexo telefónico, la pornografía, hasta el "sexo virtual" computarizado... La respuesta lacaniana a esto es que primero tenemos que desenmascarar el mito del "sexo real" supuestamente posible "antes" de la llegada del sexo virtual: la tesis de Lacan de que "no existen las relaciones sexuales" significa precisamente que la estructura del acto "real" (del acto con una pareja de carne y hueso) ya es inherentemente fantasmático: el cuerpo "real" del otro sólo sirve como sostén para nuestras proyecciones fantasmáticas. En otras palabras, el "sexo virtual" en el que un guante simula el estímulo de lo que vemos en la pantalla, y así sucesivamente, no es una distorsión monstruosa del sexo real; simplemente vuelve manifiesta la estructura fantasmática que le subyace.

La percepción errónea opuesta puede ser ejemplificada por la reacción de los intelectuales liberales occidentales a la emergencia de Estados nuevos en el proceso de desintegración del socialismo real en Europa oriental: ellos percibieron (erróneamente) esta emergencia como un retorno a la tradición decimonónica del Estado nación, cuando, en realidad, nos encontramos exactamente con lo contrario: el "agotamiento" del Estado nación tradicional basado en la noción del ciudadano abstracto identificado con el orden legal constitucional. Con el objetivo de caracterizar este nuevo estado de cosas Étienne Balibar se refirió recientemente a la vieja frase marciana Es giba keinen Staat in Europa: ya no existe un Estado propiamente dicho en Europa. El viejo espectro de Leviatán como un parásito sobre el Lebenswelt de la sociedad, que la abarca desde arriba, se desgasta cada vez más desde ambos lados. Por un lado, están las nuevas comunidades étnicas emergentes: aunque algunas de ellas están formalmente constituidas como Estados soberanos, ya no lo son en el sentido europeo moderno, puesto que no cortaron el cordón umbilical entre el Estado y la comunidad étnica. (Es paradigmático el caso de Rusia, país en el que las mafias locales ya funcionan como una suerte de estructura paralela de poder) Por otro lado, están los múltiples vínculos transnacionales, desde el capital multinacional hasta los carteles de la mafia y las comunidades políticas interestatales (la Unión Europea).

Existen dos razones para esta limitación de la soberanía estatal, cada una de las cuales es en sí misma lo suficientemente apremiante como para justificarla: el carácter transnacional de la crisis ecológica y de la amenaza nuclear. Esta erosión de autoridad estatal desde ambos lados se refleja en el hecho de que hoy el antagonismo político básico es el que opone la democracia liberal "cosmopolita" universalista (que representa la fuerza que corroe el Estado desde abajo) y el nuevo populismo-comunitarismo "orgánico" (que representa la fuerza que corroe el Estado desde abajo). Y –como lo señaló nuevamente Balibar- este antagonismo no debe concebirse ni como una oposición externa ni como la relación complementaria entre dos polos donde uno de ellos equilibra el exceso de su opuesto (en el sentido de que, cuando tenemos demasiado universalismo, algo de raíces étnicas le da a la gente el sentido de pertenencia, y así estabiliza la situación), sino en un sentido genuinamente hegeliano: cada polo del antagonismo es inherentemente a su opuesto, de modo que tropezamos con él en el momento mismo en que intentamos captar el polo opuesto por sí mismo, postularlo "como tal".¹

A causa de esta carácter inherente de los dos polos, deberíamos evitar la trampa democrático-liberal de concentrarnos exclusivamente en los horrorosos hechos y las aun más horrorosas potencialidades de lo que está ocurriendo hoy en Rusia y en otros países ex comunistas: la nueva ideología hegemónica del "erurasismo" [eurasism] que predica el vínculo orgánico entre la comunidad y el Estado como antídoto contra la influencia corrosiva del principio "judío" del mercado y el atomismo social, el imperialismo nacional ortodoxo como antídoto contra el individualismo occidental, etc. Para combatir estas nuevas formas de populismo organicista en

forma eficaz deberíamos volver la mirada crítica sobre nosotros mismos y someter el propio universalismo democrático-liberal al análisis crítico: lo que abre el espacio para el populismo organicista es el punto débil, la "falsedad" de este mismo universalismo.

Estos mismos ejemplos de la realidad de la noción de ideología, sin embargo, también muestran claramente las razones por las que hoy nos apresuramos a renunciar a la noción de ideología: ¿acaso la crítica de la ideología no implica un lugar privilegiado, eximido de alguna manera de participar en la agitación de la vida social, que permite a algún sujeto agente percibir el mecanismo oculto que regula la visibilidad y la no visibilidad social? ¿Acaso la afirmación de que podemos acceder a este lugar no es el caso más obvio de ideología? Por lo tanto, en referencia al Estado actual de la reflexión epistemológica, ¿no es contraproducente la noción de ideología? Entonces, ¿por qué aferrarnos a una noción con tantas consecuencias epistemológicas obviamente desactualizadas (la relación de la "representación" entre el pensamiento y la realidad, etc.)? ¿No es su carácter completamente ambiguo y elusivo una razón suficiente en sí misma para abandonarla? La palabra "ideología" puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. Parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable.

Cuando se denuncia un procedimiento como "ideológico por excelencia", podemos estar seguros de que su inversión no es menos ideológica. Por ejemplo, entre los procedimientos generalmente reconocidos como "ideológicos", se cuenta, sin duda, el hecho de transformar en eterna una condición históricamente limitada, la identidad de alguna Necesidad superior en un suceso contingente (desde la fundamentación del dominio masculino en la "naturaleza de las cosas" hasta la interpretación del sida como un castigo para la vida pecaminosa del hombre moderno; o, en un nivel más íntimo, cuando encontramos nuestro "verdadero amor", parece que esto fuera lo que habíamos estado esperando durante toda la vida, como si, de algún modo misterioso, toda nuestra vida anterior hubiera conducido a este encuentro...): la contingencia sin sentido de lo real, entonces, se "internaliza", se simboliza, se le provee un Significado. ¿No es, sin embargo, también ideológico el procedimiento opuesto de no reconocer la necesidad, de percibirla erróneamente como una contingencia insignificante (desde la cura psicoanalítica – en la que una de las formas principales de la resistencia del paciente es su insistencia en interpretar un sintomático lapsus linguæ como un mero traspié sin significado- hasta el terreno de la economía -en el que el procedimiento ideológico por excelencia es reducir la crisis a un suceso externo, contingente en definitiva, y descuidar, por lo tanto, la lógica inherente al sistema que engendra la crisis-)? En este sentido preciso, la ideología es exactamente lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y aquí la tarea de la crítica de la ideología es precisamente identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una mera contingencia.

El caso más reciente de una inversión similar se encuentra en la manera en que los medios occidentales informaron sobre la guerra en Bosnia. Lo primero que impresiona a la vista es el contraste con la información sobre la guerra del Golfo de 1991, en la que teníamos la personificación ideológica estándar:

En lugar de ofrecer información sobre las tendencias y los antagonismos sociales, políticos o religiosos en Irak, los medios terminaron por reducir el conflicto a una pelea con Saddam Hussein, el Mal Personificado, el delincuente que se autoexcluyó de la comunidad internacional civilizada. Aún más que la destrucción de las fuerzas militares de Irak, el verdadero objetivo era presentado como psicológico, como la humillación de Saddam, quien debía perder prestigio. En el caso de la guerra de Bosnia, en cambio, a pesar de algunos casos aislados de la demonización del presidente serbio Milosevič, la actitud predominante refleja la de un observador cuasi antropológico. Los medios se superaron el uno al otro en las clases que nos daban sobre los antecedentes étnicos y religiosos del conflicto; traumas que vienen de hace cien años se repiten y se representan, de modo que, para entender las raíces del conflicto, es necesario conocer no sólo la historia de Yugoslavia, sino toda la historia de los Balcanes desde la época medieval [...]. En el conflicto bosnio, entonces, una simple toma de partido es imposible, sólo se puede intentar

comprender con paciencia los antecedentes de este espectáculo salvaje, ajeno a nuestro sistema civilizado de valores [...]. Ahora bien, este procedimiento contrario implica una mistificación ideológica aun más ingeniosa que la deminización de Saddam Hussein.²

¿En qué consiste, precisamente, esta mistificación ideológica? Para decirlo de un modo algo crudo, la mención de la "complejidad de las circunstancias" sirve para librarnos de la responsabilidad de actuar. La actitud cómoda de un observador distante, la alusión al contexto supuestamente intrincado de las luchas religiosas y étnicas en los países balcánicos, permiten Occidente desligarse de su responsabilidad hacia los Balcanes: es decir, eludir la amarga verdad de que, lejos de tratarse de un conflicto étnico excéntrico, la guerra bosnia es un resultado directo del fracaso de Occidente en comprender la dinámica política de la desintegración de Yugoslavia, del apoyo silencioso de Occidente a la "limpieza étnica".

En el terreno de la teoría, encontramos una inversión análoga en relación con la problematización "deconstructivista" de la noción de la culpa subjetiva y la responsabilidad personal. La noción de un sujeto moral y criminalmente "responsable" de sus actos obedece a la necesidad ideológica de ocultar la intrincada y siempre lista textura operativa de las presuposiciones histórico-discursivas que no sólo proporcionan el contexto para la acción del sujeto, sino que también definen de antemano las coordenadas de su significado: el sistema sólo puede funcionar si la causa de su mal funcionamiento se ubica en la "culpa" del sujeto responsable. Uno de los lugares comunes de la crítica que se hace a la ley desde la izquierda es que la atribución de culpa y responsabilidad personal nos releva de la tarea de sondear las circunstancias concretas del acto en cuestión. Basta recordar la práctica de los defensores de la moral de atribuir una calificación moral al mayor porcentaje de delitos entre los afroamericanos ("disposiciones criminales", "insensibilidad moral", etc.): esta atribución imposibilita cualquier análisis de las condiciones ideológicas, políticas y económicas concretas de los afroamericanos.

Sin embargo, acaso esta lógica de "culpar a las circunstancias", llevada a sus extremos, ¿no es contraproducente en la medida en que lleva necesariamente al inolvidable –y no menos ideológico– cinismo de la famosa cita de la Ópera de los tres centavos de Brecht: "Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicho so!" ["Nos gustaría ser buenos y no tan groseros, si tan sólo las circunstancias fueran diferentes"]? En otras palabras, ¿acaso nosotros, los sujetos hablantes, no estamos siempre-ya ocupados en referir las circunstancias que predeterminan el espacio de nuestra actividad?

Un ejemplo más concreto de la misma ambigüedad indecible se encuentra en la crítica "progresista" corriente del psicoanálisis. En este caso, el reproche es que la explicación psicoanalítica del malestar y el sufrimiento psíquicos a través de complejos libidinales inconscientes, o aun por medio de una referencia directa a la "pulsión de muerte", vuelve invisibles las verdaderas causas de a destructividad, Esta crítica del psicoanálisis encontró su expresión teórica definitiva en la rehabilitación de la idea de que la causa final del Trauma psíquico es el abuso sexual efectivo en ia inñncia: al introducir la noción del origen fantasmático del trauma, Freud habría traicionado la verdad de su propio descubrimiento.³ En lugar del análisis concreto de las condiciones sociales reales externas —la familia patriarcal, su papel en la totalidad de la reproducción del sistema capitalista y demás—, se nos ofrece la historia de los estancamientos libidinales no resueltos; en lugar del análisis de las condiciones sociales que llevan a la guerra, se nos ofrece la "pulsión de muerte"; en lugar del cambio de las relaciones sociales, se busca una solución en el cambio psíquico interior, en la "maduración" que nos habilitaría para aceptar la realidad social tal como es. En esta perspectiva, la lucha misma por el cambio social es denunciada como una expresión del complejo de Edipo no resuelto... ¿Acaso esta noción de un rebelde que, a través de su resistencia "irracional" a la autoridad social, expresa sus tensiones psíquicas no resueltas no es ideología en su máxima pureza? Sin embargo, como ha demostrado Jacqueline Rose, la externalización de la causa hacia las "condiciones sociales" no es trenos falsa, en la medida en que le permite al sujeto evitar la confrontación con la realidad de su deseo.⁴ A través de la externalización de la Causa, el sujeto ya no está comprometido en lo que le está ocurriendo; mantiene con el trauma una simple relación externa; lejos de agitar el núcleo no reconocido de su deseo, el acontecimiento traumático perturba su equilibrio desde afuera.⁵

La paradoja en todos estos casos es que el apartamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma precisa en que nos volvemos sus esclavos. El ejemplo contrario de una no ideología que posee todos los rasgos corrientes de la ideología se encuentra en el papel que cumplió el Neues Forum en la ex Alemania Oriental. Su destino está marcado por una dimensión ética inherentemente trágica: presenta una situación en la que una ideología "se toma a sí misma al pie de la letra" y deja de funcionar como una legitimación "objetivamente cínica" (Marx) de las relaciones de poder existentes. El Neues Forum estaba constituido por grupos de intelectuales apasionados que "se tomaban en serio el socialismo" y estaban preparados para arriesgar todo con el fin de destruir el sistema comprometido y reemplazarlo por la utópica "tercera vía" más allá del capitalismo y el socialismo realmente existentes". Su fe sincera y su insistencia en que no estaban trabajando para la restauración del capitalismo occidental demostraron, por supuesto, no ser más que una ilusión sin sustancia; podríamos decir, sin embargo, que precisamente como tal (como una completa ilusión sin sustancia) era, en sentido estricto, no ideológica: no "reflejaba", de ninguna forma ideológica-invertida, las relaciones reales de poder.

La enseñanza teórica que debe extraerse de este ejemplo es que el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática "representacionalista": la ideología no tiene nada que ver con la "ilusión", con una representación errónea, distorsionada de su contenido social. Para decirlo brevemente: un punto de vista político puede ser bastante exacto ("verdadero") en cuanto a su contenido objetivo, y sin embargo, completamente ideológico; y viceversa, la idea que un punto de vista político da de su contenido social puede estar completamente equivocada sin que haya nada "ideológico" en él. Con respecto a la "verdad fáctica", la posición del Neues Forum –que tomaba la desintegración del régimen comunista como el punto de partida para inventar una nueva forma de espacio social que llegara más allá de los confines del capitalismo– era, sin duda, ilusoria. Frente al Neues Forum, estaban las fuerzas que apostaban todo a una anexión lo más rápido posible a Alemania Occidental, es decir, a la inclusión de su país en el sistema capitalista mundial; para ellos, el grupo reunido alrededor del Neues Forum no era más que un puñado de soñadores heroicos. Su posición resultó cierta y sin embargo, no dejaba de ser completamente ideológica. ¿Por qué? La adopción conformista del modelo de Alemania Occidental implicaba una creencia ideológica en el funcionamiento sin problemas ni antagonismos del "Estado social" capitalista tardío, mientras que la primera posición, aunque ilusoria respecto de su contenido fáctico (su "enunciado"), daba fe, por medio de su "escandalosa" y exorbitante posición de enunciación, de una conciencia del antagonismo propio del capitalismo tardío. Ésta es una manera de concebir la tesis lacaniana según la cual la verdad tiene la estructura de un relato de ficción: en aquellos meses confusos del pasaje del "socialismo realmente existente" al capitalismo, la ficción de una "tercera vía" era el único lugar en que no se borraba el antagonismo social. Aquí reside una de las tareas de la crítica "posmoderna" de la ideología: designar los elementos que dentro de un orden social existente –bajo la forma de una "ficción", es decir, de relatos "utópicos" de historias alternativas posibles pero fracasadas– apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida.

Ideología: el análisis espectral de un concepto

En todos estos análisis ad hoc, sin embargo, ya hemos ejercido la crítica de la ideología, mientras que nuestra pregunta inicial concernía al concepto de ideología presupuesto en este ejercicio. Hasta ahora, nos hemos guiado por una precomprensión "espontánea" que, aunque nos llevó a resultados contradictorios, no debe ser subestimada sino, por el contrario, desarrollada. Por ejemplo, implícitamente parecería que, de algún modo, sabemos lo que "ya no" es ideología: mientras la Escuela de Frankfurt aceptó la crítica de la economía política como su base, permaneció dentro de las coordenadas de la crítica de la ideología. En cambio, la noción de "razón instrumental" ya no pertenece al horizonte de la crítica de la ideología: la "razón instrumental" designa una actitud que no es simplemente funcional en relación con la dominación social sino, más bien, actúa como el fundamento mismo de la relación de dominación.⁶ Una ideología, entonces, no es necesariamente "falsa": en cuanto a su contenido positivo, puede ser "cierta", bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto

desde el momento en que este contenido –“verdadero” o “falso” (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)– es funcional respecto de alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no transparente: la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva. En otras palabras, el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil mentir con el ropaje de la verdad. Cuando, por ejemplo, una potencia occidental interviene en un país del Tercer Mundo porque se conocen en éste violaciones de los derechos humanos, puede ser “cierto” que en este país no se respetaron los derechos humanos más elementales y que la intervención occidental puede ser eficaz en mejorar la situación de los derechos humanos, y sin embargo, esa legitimación sigue siendo “ideológica” en la medida en que no menciona los verdaderos motivos de la intervención (intereses económicos, etc.). La forma más notable de “mentir con el ropaje de la verdad” hoy es el cinismo: con una franqueza cautivadora, uno “admite todo” sin que este pleno reconocimiento de nuestros intereses de poder nos impida en absoluto continuar detrás de estos intereses. La fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica “ellos no lo saben, pero lo están haciendo”; es, en cambio, “ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos”.

Pero entonces, ¿cómo podemos desarrollar nuestra precomprensión implícita? ¿Cómo pasamos de la doxa a la verdad? El primer abordaje que se ofrece es, por supuesto, la transposición histórico-dialéctica hegeliana del problema en su propia solución: en lugar de evaluar directamente la adecuación o la “verdad” de las diferentes nociones de ideología, uno debería leer esta multiplicidad misma de determinaciones de la ideología como una señal de diferentes situaciones históricas concretas; es decir, uno debería considerar lo que Althusser, en su fase autocrítica, llamaba la “topicalidad del pensamiento”, la manera en que un pensamiento se inscribe en su objeto; o, como lo habría expresado Derrida, la manera en que el marco mismo es parte del contenido enmarcado.

Cuando, por ejemplo, el leninismo-estalinismo adoptó súbitamente el término “ideología proletaria” a fines de la década de 1920, con el fin de designar no la “distorsión” de la conciencia proletaria bajo la presión de la ideología burguesa, sino la propia fuerza “subjetiva” impulsora de la actividad revolucionaria del proletariado, este desplazamiento en la noción de ideología era estrictamente correlativo de la reinterpretación del propio marxismo como una “ciencia objetiva” imparcial, como una ciencia que no contiene en sí misma la posición subjetiva proletaria: el marxismo primero, desde la distancia neutral del metalenguaje, se cerciora de la tendencia objetiva de la historia hacia el comunismo; luego, elabora la “ideología proletaria” para inducir a la clase obrera a cumplir su misión histórica. Otro ejemplo de tal desplazamiento es el ya mencionado pasaje del marxismo occidental desde la crítica de la economía política hacia la crítica de la razón instrumental: desde Historia y conciencia de clase de Lukács y la primera Escuela de Frankfurt, en la que la distorsión ideológica se deriva de la “forma de la mercancía”, hasta la noción de razón instrumental, que ya no se basa en una realidad social concreta sino que, en cambio, es concebida como una especie de constante primordial antropológica, incluso cuasi trascendental, que nos permite explicar la realidad social de la dominación y la explotación. Este pasaje está enmarcado por la transición desde el universo de la primera posguerra, en el que la esperanza en el resultado revolucionario de la crisis del capitalismo todavía estaba viva, hacia el doble trauma de fines de la década de 1930 y la década de 1940: la “regresión” de las sociedades capitalistas hacia el fascismo y el giro “totalitario” del movimiento comunista.⁷

Sin embargo, un abordaje como ése, aunque adecuado en su propio nivel, puede hacernos caer fácilmente en la trampa del relativismo historicista que suspende el valor cognitivo inherente del término “ideología” y lo transforma en una mera expresión de las circunstancias sociales. Por esa razón, parece preferible comenzar con un abordaje diferente, sincrónico. En relación con la religión (que, para Marx, era la ideología por excelencia), Hegel distinguía tres momentos: la doctrina, la creencia y el ritual; resulta tentador disponer la multitud de nociones asociadas al término “ideología” alrededor de estos tres ejes: la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí (es altamente cuestionable si el término “ideología” es en alguna medida apropiado para

designar este terreno: un buen ejemplo de esto es el hecho de que, en relación con el fetichismo de la mercancía, Marx nunca haya utilizado el término "ideología").⁸ Recordemos el caso del liberalismo: el liberalismo es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc.) y activa en la experiencia "espontánea" (de sí mismos) que los sujetos tienen como "individuos libres". El orden de las contribuciones de esta compilación sigue esta línea que, grosso modo, se adecua a la tríada hegeliana en sí-para sí-en y para sí.⁹ Esta reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología se centrará en el acontecimiento repetido de la transformación de la no ideología en ideología: es decir, de la conciencia súbita de cómo el gesto mismo de apartarse de la ideología nos arrastra nuevamente a su interior.

1. Entonces, para comenzar, tenemos a la ideología "en sí": la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su "verdad", y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso. El modo de la crítica de la ideología que corresponde a esta noción es el de lectura de síntomas: el objetivo de la crítica es descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices; descubrir en "igualdad y libertad" la igualdad y la libertad de los participantes del intercambio en el mercado que, por supuesto, privilegia al dueño de los medios de producción, y así sucesivamente. Habermas, quizás el último gran representante de esta tradición, mide la distorsión y/o falsedad de una estructura ideológica con el criterio de la argumentación racional no coercitiva, una suerte de "ideal regulador" que, de acuerdo con él, es inherente al orden simbólico como tal. La ideología es una comunicación distorsionada sistemáticamente: un texto cuyo significado público "oficial", bajo la influencia de intereses sociales (de dominación, etc.) inconfesos, está abruptamente separado de su intención real, es decir, un texto en el que nos enfrentamos a una tensión, sobre la que no se reflexiona, entre el contenido del texto explícitamente enunciado y sus presuposiciones pragmáticas.¹⁰

Hoy, sin embargo, la tendencia probablemente más prestigiosa en la crítica de la ideología, la que surgió del análisis del discurso, invierte esta relación: lo que la tradición del Iluminismo descarta como una mera perturbación de la comunicación "normal" resulta ser su condición positiva. El espacio intersubjetivo concreto de la comunicación simbólica está siempre estructurado por diversos dispositivos textuales (inconscientes) que no pueden reducirse a una retórica secundaria. Aquí no nos enfrentamos con un movimiento complementario del Iluminismo tradicional o del abordaje habermasiano, sino con su inversión inherente: lo que Habermas percibe como el apartamiento de la ideología es denunciado aquí como ideología por excelencia. En la tradición iluminista, la "ideología" representa la noción velada ("falsa") de la realidad surgida de diversos intereses "patológicos" (el miedo a la muerte y a las fuerzas naturales, los intereses de poder, etc.); para el análisis del discurso, la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es ideológica. El "grado cero" de la ideología consiste en percibir (erróneamente) una formación discursiva como un hecho extradiscursivo.

Ya en la década de 1950, en *Mitologías*, Roland Barthes propuso la noción de ideología como "naturalización" del orden simbólico; esto es, como la percepción que reifica los resultados de los procedimientos discursivos en propiedades de la "cosa en sí". La noción de Paul de Man de la "resistencia a la teoría (deconstructivista)" corre por los mismos carriles: la "deconstrucción" se encontró con esa resistencia porque "desnaturaliza" el contenido enunciado al sacar a la luz los procedimientos discursivos que engendran la evidencia del Sentido. Se puede argumentar que la versión más elaborada de este abordaje es la teoría de la argumentación de Oswald Ducrot; aunque no emplea el término "ideología", su potencial ideológico-crítico es enorme.¹¹ La noción básica de Ducrot es que no se puede trazar una clara línea de separación entre los niveles descriptivo y argumentativo del lenguaje: no existe el contenido descriptivo neutral; toda descripción (designación) ya es un momento de algún esquema argumentativo; los predicados descriptivos mismos son, en definitiva, gestos argumentativos reificados/naturalizados. Esta arremetida argumentativa descansa en los *topoi*, en los "lugares comunes" que operan sólo como naturalizados únicamente en la medida en que los aplicamos de un modo automático, "inconsciente"; una argumentación exitosa presupone la invisibilidad de los mecanismos que regulan su eficacia.

Aquí también deberíamos mencionar a Michel Pêcheux, quien le imprimió un giro lingüístico estricto a la teoría althusseriana de la interpelación. Su obra se centra en los mecanismos discursivos que generan la "evidencia" del Sentido. Es decir, una de las estrategias fundamentales de la ideología es la referencia a alguna certeza manifiesta: "¡Mira, puedes ver por ti mismo cómo son las cosas!". "Dejemos que los hechos hablen por sí mismos" es quizás el archienunciado de la ideología: la cuestión es, precisamente, que los hechos nunca "hablan por sí mismos", sino que una red de dispositivos discursivos los hace hablar. Basta recordar la conocida película antiabortista *The Silent Scream* [El grito silencioso]: allí "vemos" a un feto que "se defiende", que "grita", etc.; y, sin embargo, lo que "no vemos" en este acto mismo de ver es que "vemos" todo esto contra el fondo de un espacio preconstruido discursivamente. La mayor fortaleza del análisis del discurso reside, quizá, precisamente en la respuesta a esta pregunta: cuando un inglés racista dice "¡Hay demasiados paquistaníes en nuestras calles!", ¿cómo –desde qué lugar– "ve" esto? Es decir, ¿qué hay en la estructuración de su espacio simbólico que lo haga percibir como un exceso perturbador el hecho de que un paquistaní camine por una calle de Londres? En otras palabras, aquí debemos tener presente el lema de Lacan de que nada falta en lo real: toda percepción de una falta o un exceso ("demasiado poco de esto", "demasiado de aquello") siempre supone un universo simbólico.¹²

Mencionemos, finalmente, a Ernesto Laclau y su abordaje innovador del fascismo y el populismo, cuyo resultado teórico principal es que el significado no es inherente a los elementos de una ideología como tal, sino que estos elementos funcionan, más bien, como "significantes flotantes" cuyo significado es fijado por el modo de su articulación hegemónica.¹³ La ecología, por ejemplo, no es nunca "la ecología como tal"; siempre está incluida en una cadena específica de equivalencias: puede ser conservadora (cuando aboga por el retorno a las comunidades rurales equilibradas y a modos tradicionales de vida), estatista (sólo una fuerte regulación del Estado nos salvará de la catástrofe que se cierne sobre nosotros), socialista (la causa última de los problemas ecológicos reside en la explotación capitalista de los recursos naturales, orientada hacia el lucro), capitalista liberal (deberíamos incluir en el precio del producto el daño provocado contra el ambiente, y dejar así que el mercado regule el equilibrio ecológico), feminista (la explotación de la naturaleza se deriva de la actitud masculina de dominación), anarquista autogestiva (la humanidad podrá sobrevivir sólo si se reorganiza en pequeñas comunidades autosuficientes que vivan en equilibrio con la naturaleza), y así sucesivamente. La cuestión, por supuesto, es que ninguna de estas cadenas de equivalencias es, en sí misma, "verdadera", ninguna está inscrita en la naturaleza misma de la problemática ecológica: cuál de los discursos logre "apropiarse" de la ecología dependerá de la lucha por la hegemonía discursiva, cuyo resultado no está garantizado por ninguna necesidad subyacente o "alianza natural". La otra consecuencia inevitable de la noción de articulación hegemónica es que ya sea estatista, conservadora, socialista, etc., la inscripción de la ecología no designa una connotación secundaria que complementa su significado "literal" primario; como lo habría formulado Derrida, este complemento (re)define retroactivamente la naturaleza misma de la identidad "literal": una cadena conservadora, por ejemplo, arroja luz específicamente sobre la problemática ecológica en sí ("debido a su falsa arrogancia, el hombre abandonó sus raíces en el orden natural", etc.).

2. Lo que sigue es el paso del en sí al para sí, a la ideología en su exteriorización/otredad: el momento sintetizado por la noción althusseriana de AIE que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones.¹⁴ La creencia religiosa, por ejemplo, no es meramente –ni siquiera principalmente– una convicción interna, pero la Iglesia como institución y sus rituales (la oración, el bautismo, la confirmación, la confesión) lejos de ser una mera exteriorización secundaria de la creencia interna, corresponden a los mecanismos mismos que la generan. Cuando Althusser repite, citando a Pascal, "actúa como si creyeras, ora, arrodíllate, y creerás, la fe vendrá por sí sola", delinea un mecanismo reflexivo intrincado de fundamentación "autopoiética" retroactiva que excede de lejos la afirmación reduccionista de que la creencia interna depende de la conducta externa. Es decir, la lógica implícita de su argumento es la siguiente: arrodíllate y creerás que te arrodillaste a causa de tu creencia; o sea, respetar el ritual es una expresión/efecto de tu creencia interna; en resumen, el ritual "externo" genera performativamente su propio fundamento ideológico.¹⁵

Aquí volvemos a encontrar la "regresión" hacia la ideología en el momento mismo en que nos hemos alejado aparentemente de ella. Con respecto a este punto, la relación entre Althusser y

Foucault presenta un interés especial. Los equivalentes foucaultianos de los AIE son los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del "micropoder" y designan el punto en el que el poder se inscribe directamente en el cuerpo, pasando por alto la ideología: por esa precisa razón, Foucault nunca utiliza el término "ideología" para referirse a estos mecanismos de micropoder. Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en la teoría de Foucault. Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye a sí mismo "desde abajo", cómo no emana de una única cúspide: esta apariencia misma de una Cúspide (el Monarca u otra encarnación de la Soberanía) emerge como el efecto secundario de la pluralidad de microprácticas, de la compleja red de sus interrelaciones. Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos laterales, izquierda y derecha, arriba y abajo... Está claro que Foucault está tratando de tapar agujeros, ya que nunca se puede llegar al Poder de esta manera; el abismo que separa los microprocedimientos del espectro del Poder no puede ser franqueado. La ventaja de Althusser sobre Foucault parece evidente; Althusser avanza exactamente en la dirección contraria: desde el principio, concibe estos microprocedimientos como parte de los AIE; es decir, como mecanismos que, para ser operativos, para "apropiarse" del individuo, suponen siempre-ya la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado, o -en términos de Althusser- con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación.

Este desplazamiento althusseriano del énfasis de la ideología "en sí" a su existencia material en los AIE mostró su fecundidad en un nuevo abordaje del fascismo: la crítica que Wolfgang Fritz Haug le hace a Adorno es un buen ejemplo de esto. Adorno se niega a tratar el fascismo como una ideología en el sentido propio del término, esto es, como "legitimación racional del orden existente". La llamada "ideología fascista" ya no posee la coherencia de una construcción racional que requiere el análisis conceptual y la refutación ideológico-crítica; es decir, ya no funciona como una "mentira experimentada necesariamente como la verdad" (el signo de reconocimiento de una verdadera ideología). La "ideología fascista" no es tomada en serio siquiera por sus promotores; su estatuto es puramente instrumental, y en definitiva, depende de la coerción externa.¹⁶ En su respuesta a Adorno, sin embargo, Haug demuestra en forma triunfal cómo esta capitulación ante la primacía de la doctrina, lejos de implicar el "fin de la ideología", afirma el gesto fundador de lo ideológico como tal: el llamado a la subordinación incondicional y al sacrificio "irracional".¹⁷ Lo que la crítica liberal percibe (erróneamente) como la debilidad del fascismo es el recurso mismo de su fortaleza: dentro del horizonte fascista, incluso el reclamo de una argumentación racional que proporcionaría las bases para nuestra aceptación de la autoridad es denunciado de antemano como una señal de degeneración liberal del verdadero espíritu de sacrificio ético; como lo formula Haug, al hojear los textos de Mussolini, no se puede evitar el extraño sentimiento de que ¡Mussolini había leído a Althusser! La denuncia directa de la noción fascista de la "comunidad del pueblo" [Volksgemeinschaft] como un señuelo engañoso que oculta la realidad de la dominación y la explotación no tiene en cuenta el hecho crucial de que esta Volksgemeinschaft se materializaba en una serie de rituales y prácticas (no sólo concentraciones y desfiles masivos, sino también campañas de gran escala para ayudar a los hambrientos, deportes organizados y actividades culturales para los trabajadores, etc.) que produjeron performativamente el efecto de Volksgemeinschaft.¹⁸

3. En el paso siguiente de nuestra reconstrucción, esta exteriorización parece "reflejarse sobre sí misma": lo que se produce es la desintegración, la autolimitación y la autodispersión de la noción de ideología. La ideología ya no se concibe como un mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social, como el "cemento" de la sociedad; se transforma en una "familia" wittgensteiniana de procedimientos heterogéneos y relacionados vagamente unos con otros cuyo alcance es estrictamente localizado. En esta línea, los críticos de la llamada Tesis de la Ideología Dominante (TID) intentan demostrar que una ideología o bien ejerce una influencia crucial pero restringida a algún estrato social limitado, o bien su papel en la reproducción social es marginal. En los inicios del capitalismo, por ejemplo, el papel de la ética protestante del trabajo duro como un fin en sí mismo y demás se limitaba al estrato de los capitalistas emergentes, mientras que los trabajadores y los campesinos, así como las clases altas, continuaban obedeciendo a otras actitudes éticas, más tradicionales, de modo que de ninguna manera se le puede atribuir a la ética protestante la función de "cemento" de toda la estructura social. Hoy, en el capitalismo tardío, cuando la expansión de los nuevos medios masivos, en principio al menos, permite que la

ideología penetre eficazmente en cada poro del cuerpo social, el peso de la ideología como tal ha disminuido: los individuos no actúan como lo hacen a causa fundamentalmente de sus creencias o convicciones ideológicas; es decir, el sistema, en su mayor parte, prescinde de la ideología para su reproducción y se sostiene, en cambio, en la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, y otros mecanismos.¹⁹

Aquí, sin embargo, las cosas vuelven a confundirse, porque en el momento en que miramos más de cerca estos mecanismos supuestamente extraideológicos que regulan la reproducción social, nos encontramos hundidos hasta las rodillas en ese oscuro terreno que mencionamos, en el que la realidad es indistinguible de la ideología. Lo que encontramos aquí, entonces, es el tercer trastocamiento de no ideología en ideología: de repente, tomamos conciencia de un para sí de la ideología que opera en el propio en sí de la realidad extraideológica. En primer lugar, los mecanismos de coerción económica y regulación legal siempre "materializan" algunas proposiciones o creencias que son inherentemente ideológicas (la ley penal, por ejemplo, supone una creencia en la responsabilidad personal del individuo o la convicción de que los delitos son un producto de las circunstancias sociales). En segundo lugar, la forma de conciencia que se adecua a la sociedad "postideológica" capitalista tardía –la actitud "sobria", cínica, que aboga por la "apertura" liberal en cuestión de "opiniones" (todos somos libres de creer lo que queramos; esto únicamente incumbe a nuestra privacidad)– pasa por alto las frases ideológicas emocionantes y sólo sigue motivaciones utilitarias y/o hedonísticas. En sentido estricto, sigue siendo una actitud ideológica: implica una serie de presupuestos ideológicos (sobre la relación entre los "valores" y la "vida real", sobre la libertad personal, etc.) que son necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes.

Lo que se presenta entonces a nuestra vista es un tercer continente de fenómenos ideológicos: ni la ideología en tanto doctrina explícita (las convicciones articuladas sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y el universo), ni la ideología en su existencia material (las instituciones, los rituales y las prácticas que le dan cuerpo), sino la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi "espontáneos", que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas "no ideológicas" (económicas, legales, políticas, sexuales...).²⁰ La noción marxiana de "fetichismo de la mercancía" es un buen ejemplo de esto: designa no una teoría (burguesa) de la economía política, sino una serie de presupuestos que determinan la estructura de la práctica económica muy "real" del intercambio en el mercado; en teoría, un capitalista se aferra al nominalismo utilitario, y sin embargo, en su propia práctica (de intercambio, etc.) sigue "caprichos teológicos" y actúa como un idealista contemplativo...²¹ Por esa razón, una referencia directa a la coerción extraideológica (del mercado, por ejemplo) es un gesto ideológico por excelencia: el mercado y los medios (masivos) están interrelacionados dialécticamente; vivimos en una "sociedad del espectáculo" (Guy Debord) en la que los medios estructuran de antemano nuestra percepción de la realidad y hacen la realidad indistinguible de su imagen "estetizada".²²

El espectro y lo real del antagonismo

¿Hemos de concluir, entonces, que es intrínsecamente imposible aislar una realidad cuya coherencia no se mantenga por medio de mecanismos ideológicos, una realidad que no se desintegre en el momento en que le sustraemos el componente ideológico? Ésta es una de las principales razones para el progresivo abandono de la noción de ideología; de algún modo, esta noción se vuelve demasiado "fuerte", comienza a abarcarlo todo, incluso la base extraideológica neutral que se supone puede proporcionar el criterio por el cual se puede medir la distorsión ideológica. Es decir, ¿acaso la conclusión final del análisis del discurso no es que el orden del discurso como tal es inherentemente ideológico"?

Supongamos que en una reunión política o en una conferencia académica se espera que anunciemos algunos pensamientos profundos sobre la triste situación de las personas "sin techo" en nuestras grandes ciudades, y sin embargo no tenemos la menor idea sobre sus problemas reales. El modo de salir al paso es producir el efecto de "profundidad" por medio de una inversión puramente formal: "Hoy, escuchamos y leemos mucho sobre la difícil situación de los sin techo en nuestras ciudades, sobre sus penas y su miseria. Quizá, sin embargo, esta miseria, por muy lamentable que resulte, no sea más que un mero signo de alguna miseria más profunda: del hecho de que el hombre moderno ya no tiene una vivienda apropiada, que es cada

va más un extraño en su propio mundo. Aun si construyéramos nuevos edificios, suficientes para alojar a toda la gente sin techo, la verdadera miseria sería quizás aun mayor. La esencia de la falta de un techo es la falta de un techo, un hogar para la esencia en sí; reside en el hecho de que, en nuestro mundo dislocado por la búsqueda frenética de placeres vacíos, no hay techo, no hay vivienda apropiada, para la dimensión verdaderamente esencial del hombre”.

Esta matriz formal se puede aplicar a una multitud de temas por ejemplo, lejanía y cercanía; “Hoy, los medios modernos pueden traer junto a nosotros acontecimientos de los puntos más lejanos de nuestra Tierra, aun de los planetas cercanos, en una fracción de segundo. Sin embargo, ¿acaso esta cercanía omnipresente no nos aleja de la auténtica dimensión de la existencia humana? ¿Acaso la esencia del hombre no está más lejos de nosotros que nunca?”. Sobre el recurrente motivo del peligro: “Hoy, uno escucha y lee mucho sobre cómo la supervivencia de la raza humana está amenazada por la perspectiva de la catástrofe ecológica (la desaparición de la capa de ozono, el efecto invernadero, etc.). El verdadero peligro reside, sin embargo, en otra parte: lo que en definitiva está amenazado es la esencia misma del hombre. Mientras ponemos nuestros esfuerzos en impedir la catástrofe ecológica en ciernes con soluciones tecnológicas más y más nuevas (aerosoles ‘amigos del ambiente’, nafta sin plomo, etc.), no hacemos más que agregar combustible a las llamas, y agravar así la amenaza a la esencia espiritual del hombre, que no puede reducirse un animal tecnológico”.

La operación puramente formal que produce, en todos estos casos, el efecto de profundidad es quizá la ideología en su máxima pureza, su “célula elemental” cuyo vínculo con el concepto lacaniano de significante-amo no es difícil de descubrir: la cadena de significantes “ordinarios” registra algún conocimiento positivo sobre la falta de techo, mientras que el significante-amo representa la “dimensión verdaderamente esencial” sobre la que no necesitamos hacer ninguna afirmación positiva (por esa razón, Lacan, designa el significante-amo como el “significante sin significado”). Esta matriz formal atestigua de manera ejemplar el poder contraproducente de un análisis formal del discurso de la ideología: su debilidad reside en su misma fortaleza, ya que es obligado, en definitiva, a ubicar la ideología en la brecha entre a cadena significante “ordinaria” y el significante-amo excesivo que forma parte del orden simbólico como tal.

Sin embargo, aquí deberíamos tener cuidado de no caer en la última trampa que nos hace deslizarnos hacia la ideología mientras aparentamos alejarnos de ella. Es decir, cuando denunciamos como ideológico el intento mismo de trazar una clara línea de demarcación entre la ideología y la realidad, esto parece imponer la conclusión inevitable de que la única posición no ideológica es renunciar a la noción misma de la realidad extraideológica y aceptar que todo lo que tenemos son ficciones simbólicas, una pluralidad de universos discursivos, nunca la “realidad”; no obstante, una solución “posmoderna” rápida e ingeniosa como ésta es ideológica por excelencia. Todo depende de nuestra persistencia en esta posición imposible: aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la “realidad”, sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la crítica de la ideología. Quizá de acuerdo con Kant, podríamos designar esta dificultad como la “antinomía de la razón crítico-ideológica”: la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología.

¿Cómo podemos especificar este lugar vacío? Quizá deberíamos tomar como punto de partida el hilo que atraviesa nuestra reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología: es como si, en cada estadio, la misma oposición, la misma alternativa indecible entre adentro y afuera, se repitiera bajo un exponente diferente. En primer lugar, está la división dentro de la ideología “en sí”: por un lado, la ideología representa la distorsión de la percepción y la argumentación racional a causa de los “patológicos” intereses de poder externos, la explotación, etc.; por otro lado, la ideología reside en la noción misma de un pensamiento no perneado por alguna estrategia de poder no transparente, de un argumento que no se sostiene en dispositivos retóricos no transparentes...

En segundo lugar, esta misma exterioridad se divide en una "exterioridad interna" (el orden simbólico, es decir, los mecanismos discursivos descentrados que generan el Significado) y una "exterioridad externa" (los AIE y los rituales y las prácticas sociales que materializan la ideología). La exterioridad desconocida por la ideología es la exterioridad del "texto" en sí, así como la exterioridad de la realidad social "extratextual". Finalmente, esta misma realidad social "extratextual" se divide en el exterior institucional, que domina y regula la vida de los individuos "desde arriba" (AIE), y la ideología que no es impuesta por los AIE, sino que emerge "espontáneamente", "desde abajo", fuera de la actividad extrainstitucional de los individuos (fetichismo de la mercancía). Para ponerle nombres, Althusser frente a Lukács. Esta oposición entre los AIE y el fetichismo de la mercancía —entre la materialidad que siempre-ya corresponde a la ideología como tal (aparatos materiales eficaces que le dan cuerpo a la ideología) y la ideología que siempre-ya corresponde a la materialidad como tal (a la realidad social de la producción)- es, en definitiva, la oposición entre el Estado y el Mercado, entre el agente superior externo que organiza la sociedad "desde arriba" y la autoorganización "espontánea" de la sociedad.

Esta oposición, cuya primera manifestación filosófica se encuentra en la pareja de Platón y Aristóteles, tiene su última expresión en los dos modos de la ideología cínica: el cinismo capitalista tardío, posprotestante, "consumista", y el cinismo propio del "socialismo real" tardío. Aunque, en ambos casos, el sistema funciona solo bajo la condición de que los sujetos mantengan una distancia cínica y no "se tomen en serio" los valores "oficiales", la diferencia es notable; invierte la doxa según la cual el capitalismo tardío, en canto sociedad (formalmente) "libre", se sostiene en la persuasión argumentativa y el libre consenso, por más "manipulado" e inventado que este sea, mientras que el socialismo recurría a la fuerza cruda de la coerción "totalitaria". Es como si en el capitalismo tardío "las palabras no contaran", ya no comprometieran: parecen perder cada vez más su poder performativo; todo lo que se dice se ahoga en la indiferencia general; el emperador está desnudo y los medios anuncian este hecho, y sin embargo, a nadie parece importarle realmente; es decir, la gente continúa actuando como si el emperador no estuviera desnudo...

Tal vez el rasgo clave de la economía simbólica del "socialismo real" tardío haya sido, por el contrario, la creencia casi paranoica en el poder de la Palabra. El Estado y el partido gobernante reaccionaban con sumo nerviosismo y pánico a la menor crítica pública, como si una vaga alusión crítica en un oscuro poema publicado en una revista literaria de baja circulación, o un ensayo en una revista filosófica académica, poseyera la capacidad potencial de provocar la explosión de todo el sistema socialista. Dicho sea de paso, este rasgo hace que el "socialismo real" casi se identifique con nuestra visión nostálgica retrospectiva, ya que da testimonio del legado del Iluminismo (la creencia en la eficacia social de la argumentación racional) que sobrevivió en él. Esto es, quizá, la razón por la que fue posible debilitar el "socialismo real" a través de movimientos pacíficos de la sociedad civil que operaron en el nivel de la Palabra: la creencia en el poder de la Palabra era el talón de Aquiles del sistema.²³

La matriz de todas estas repeticiones es, probablemente, la oposición entre la ideología en tanto universo de la experiencia "espontánea" [vécu], cuyo poder sólo podemos quebrar por medio de un esfuerzo de reflexión científica, y la ideología en tanto máquina radicalmente no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital desde afuera. Es decir, lo que siempre tendríamos que tener presente es que, para Marx, la conciencia mitológica primordial de la sociedad preclásica de la que surgieron las ideologías posteriores (fiel al legado del clasicismo alemán, Marx veía en el paradigma de esta conciencia social primordial en la mitología griega) no es aún ideología propiamente dicha, aunque (o, tal vez, precisamente porque) es inmediatamente vécu, y aunque es evidentemente "errónea", "ilusoria" (incluye la divinización de las fuerzas de la naturaleza, etc.); la ideología propiamente dicha emerge solo con la división del trabajo y de clases, sólo cuando las ideas "erróneas" pierden su carácter "inmediato" y son "elaboradas" por intelectuales con el fin de sostener (o legitimar) las relaciones de dominación existentes; en pocas palabras, solo cuando la división entre Amo y Sirviente se conjuga con la división del trabajo en intelectual y físico. Por esa razón, Marx se negó a categorizar el fetichismo de la mercancía como ideología: para él, la ideología era siempre del Estado y, según lo formula Engels, el Estado mismo es la primera fuerza ideológica. En claro contraste, Althusser concibe la ideología como una relación con el universo experimentada en forma inmediata; como tal, es

eterna; cuando, siguiendo su giro autocrítico, introduce el concepto de AIE, vuelve de algún modo a Marx: la ideología no surge de la "vida misma", llega a la existencia solo en la medida en que la sociedad es regulada por el Estado. (Con mayor precisión, la paradoja y el interés teórico de Althusser residen en la conjunción de ambas líneas: en su carácter de relación con el universo experimentada en forma inmediata, la ideología está siempre-ya regulada por la exterioridad del Estado y sus aparatos ideológicos.)

Esta tensión entre la "espontaneidad" y la imposición organizada introduce una especie de distancia reflexiva en el centro mismo de la noción de ideología: la ideología es siempre, por definición, "ideología de la ideología". Basta recordar la desintegración del socialismo real: el socialismo era percibido como la regla de la opresión y el adoctrinamiento "ideológicos", mientras que el pasaje hacia el capitalismo/la democracia se experimentó como una liberación de las restricciones de la ideología. Sin embargo, ¿no fue esta experiencia misma de "liberación" en el curso de la cual los partidos políticos y la economía de mercado fueron percibidos como "no ideológicos", como el "estado natural de las cosas", ideológica por excelencia?²⁴ Nuestro argumento es que este rasgo es universal: no hay ideología que no se afirme a sí misma por medio de su demarcación respecto de otra "mera ideología". Un individuo sometido a la ideología nunca puede decir por sí mismo "Estoy en la ideología", siempre necesita otro corpus de doxa para poder distinguir de ella su propia posición "verdadera".

El primer ejemplo de esta distinción se encuentra nada más y nada menos que en Platón: la episteme filosófica frente a la doxa confusa de la multitud. ¿Y Marx? Aunque parezca que él cae en esta trampa (¿o acaso toda la ideología Alemana no está basada en la oposición entre la quimera ideológica y el estudio de la "vida real"?), las cosas se complican en su crítica madura de la economía política. Es decir, ¿por qué Marx elige precisamente el término fetichismo para designar el "capricho teológico" del universo de las mercancías? Lo que uno debería tener en cuenta aquí es que "fetichismo" es un término religioso para aludir a la "falsa" idolatría (anterior) que se opone a la verdadera creencia (actual): para los judíos, el fetiche es el Becerro de Oro; para un partidario de la para espiritualidad, el fetichismo designa la superstición "primitiva", el miedo a los fantasmas y a otras apariciones espectrales, y así sucesivamente. Y el argumento de Marx es que el universo de la mercancía proporciona el complemento fetichístico necesario para la espiritualidad "oficial": bien puede ser que la ideología "oficial" de nuestra sociedad sea la espiritualidad cristiana, pero su fundamento real no deja de ser la idolatría del Becerro de Oro, el dinero.

En resumen, el argumento de Marx es que no hay espíritu sin fantasmas-espíritus, no hay espiritualidad "pura" sin el obscuro espectro de la "materia espiritualizada".²⁵ El primero en dar este paso "desde el espíritu hacia los espíritus" bajo el aspecto de la crítica del puro idealismo espiritual, de su nihilismo "negativo" sin vida, fue F. W. J. Schelling, el filósofo crucial del idealismo alemán, injustamente descuidado. En el diálogo "Clara" (1810), introdujo una cuña en la simple relación especular y complementaria entre el Interior y el Exterior, entre el Espíritu y el Cuerpo, entre el elemento real y el ideal que, en conjunto, forman la totalidad viviente del Organismo, llamando la atención sobre el doble excedente que "sobresale". Por un lado, está el elemento espiritual de la corporeidad: la presencia, en la materia misma, de un elemento no material pero físico, de un resto sutil, relativamente independiente del tiempo y el espacio, que proporciona la base material de nuestro libre albedrío (magnetismo animal, etc.); por otro lado, está el elemento corpóreo de la espiritualidad: las materializaciones del espíritu en una suerte de pseudomateria, en apariciones sin sustancia (fantasmas, muertos vivos). Es claro cómo representan estos dos excedentes la lógica del fetichismo de la mercancía y de los AIE: el fetichismo de la mercancía supone la misteriosa "espiritualización" del cuerpo-mercancía, mientras que los AIE materializan el gran Otto de la ideología, espiritual y sin sustancia.

En su libro reciente sobre Marx, Jacques Derrida puso en juego el término "espectro" con el fin de indicar esta elusiva pseudomaterialidad que subvierte las oposiciones ontológicas clásicas entre la realidad y la ilusión, y otras.²⁶ Y quizás es aquí donde deberíamos buscar el último recurso de la ideología, el núcleo preideológico, la matriz formal, sobre la que se han sobreimpuesto diversas formaciones ideológicas: en el hecho de que no hay realidad sin el espectro, de que el círculo de la realidad se puede cerrar solo por medio de un misterioso complemento espectral. ¿Por qué, entonces, no hay realidad sin el espectro? Lacan proporciona

una respuesta precisa para esta pregunta: (lo que experimentamos como) la realidad no es la "cosa en sí", sino que está ya-desde siempre simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra "cubrir" por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta. Este real (la parte de la realidad que permanece sin simbolizar) vuelve bajo la forma de apariciones espectrales. En consecuencia, el "espectro" no debe confundirse con la "ficción simbólica", con el hecho de que la realidad misma tiene la estructura de un relato de ficción porque es construida simbólicamente (o, como lo formulan muchos sociólogos, "socialmente"); las nociones de espectro y ficción (simbólica) son codependientes en su misma incompatibilidad (son "complementarias" en el sentido mecánico-cuántico). Para decirlo en forma sencilla, la realidad nunca es directamente "ella misma", se presenta solo a través de su simbolización incompleta/fracasada, y las apariciones espectrales emergen en esta misma brecha que separa para siempre la realidad de lo real, y a causa de la cual la realidad tiene el carácter de una ficción (simbólica): el espectro le da cuerpo a lo que escapa de la realidad (simbólicamente estructurada).²⁷

El "núcleo" preideológico de la ideología consiste, entonces, en la aparición espectral que llena el hueco de lo real. Esto es lo que no tienen en cuenta todos los intentos de trazar una línea clara de separación entre la "verdadera" realidad y la ilusión (o de fundamentar la ilusión en la realidad): si (lo que experimentamos como) la "realidad" debe emerger, algo debe ser excluido de ella; es decir, la "realidad", como la verdad, por definición, nunca esta "completa". Lo que el espectro oculta no es la realidad sino lo primordialmente reprimido" en ella, el X irrepresentable sobre cuya "represión" se funda la realidad misma. Podrá parecer que ahora hemos perdido nuestro camino en oscuras aguas teóricas que nada tienen que ver con las luchas sociales concretas: ¿pero acaso el mejor ejemplo de ese tipo de "realidad" no se encuentra en el concepto marxista de lucha de clases? La consecuente consideración de este concepto nos obliga a admitir que no hay luchas de clases "en la realidad": la "lucha de clases" designa el antagonismo que impide a la realidad (social) objetiva constituirse como una totalidad encerrada en sí misma.²⁸

Por cierto, de acuerdo con la tradición marxista, la lucha de clases es el principio "totalizador" de la sociedad; sin embargo, esto no significa que sea una especie de garantía final que nos autoriza a entender la sociedad como una totalidad racional ("el sentido último de todo fenómeno social es determinado por su posición dentro de la lucha de clases"): la paradoja final de la noción de "lucha de clases" es que la sociedad "se mantiene unida" por el antagonismo mismo, que divide, que impide para siempre su cierre en una Totalidad racional, transparente, armónica, por el mismo impedimento que cuestiona toda totalización racional. Aunque la "lucha de clases" no aparece directamente en ningún lugar como entidad positiva, funciona, sin embargo, en su ausencia misma, como el punto de referencia que nos permite ubicar cada fenómeno social, sin relacionarlo con la lucha de clases como su sentido último ("significado trascendental"), sino concibiéndolo como un intento (más) de ocultar y "remendar" la fisura del antagonismo de clase, de borrar sus huellas. Lo que tenemos aquí es la paradoja dialéctico-estructural de un efecto que existe solo para borrar las causas de su existencia, un efecto que, de alguna manera, se resiste a su propia causa.

En otras palabras, la lucha de clases es "real" en el sentido lacaniano estricto: un "obstáculo", un impedimento que hace surgir simbolizaciones siempre nuevas por medio de las cuales uno intenta integrarlo y domesticarlo (el desplazamiento-traducción corporativista de la lucha de clases en la articulación orgánica de los "miembros" del "cuerpo social", por ejemplo), pero que simultáneamente condena estos intentos al fracaso final. La lucha de clases no es otra cosa que un nombre para el límite insondable que no se puede objetivar, ubicado dentro de la totalidad social, puesto que él mismo es el límite que nos impide concebir la sociedad como una totalidad cerrada. O -para decirlo de otro modo la "lucha de clases" designa el punto en relación con el cual "no existe el metalenguaje": en la medida en que toda posición dentro de la totalidad social es sobredeterminada, en última instancia, por la lucha de clases, fuera de la dinámica de la lucha de clases no queda ningún lugar neutral desde el cual ubicar la lucha de clases dentro de la totalidad social.

Este estatuto paradójico de la lucha de clases puede ser articulado por medio de la distinción hegeliana crucial entre Sustancia y Sujeto. En el nivel de la Sustancia, la lucha de clases depende del proceso social "objetivo"; funciona como la indicación secundaria de algún desacuerdo más fundamental que se encuentra en este proceso, un desacuerdo regulado por mecanismos positivos independientes de la lucha de clases ("la lucha de clases estalla cuando las relaciones de producción ya no están de acuerdo con el desarrollo de las fuerzas productivas").²⁹ Pasamos al plano del Sujeto cuando reconocemos que la lucha de clases no aparece súbitamente al final, como efecto de un proceso objetivo, sino que está operando siempre-ya en el centro mismo del proceso objetivo en sí (los capitalistas desarrollan medios de producción con el fin de disminuir los valores relativo y absoluto de la fuerza de trabajo; el valor de la fuerza de trabajo en sí no está dado objetivamente, sino que resulta de la lucha de clases, etc.). En resumen, no es posible aislar ningún proceso o mecanismo social "objetivo" cuya lógica más profunda no suponga la dinámica "subjetiva" de la lucha de clases; o -para decirlo de otro modo- la misma 'paz'; la ausencia de lucha, ya es una forma de lucha, la victoria (temporal) de una de las dos partes en la lucha. En la medida en que la invisibilidad de la lucha de clases (la "paz de clases") ya es un efecto de la lucha de clases -es decir, de la hegemonía ejercida por una de las partes en la lucha-, es tentador comparar el estatuto de la lucha de clases con el del McGuffin de Hitchcock: "¿Qué es la lucha de clases? -El proceso antagonista que constituye las clases y determina su relación. -¡Pero en nuestra sociedad no hay lucha de clases! - Ya ves como funciona!".³⁰

Esta noción de lucha de clases como antagonismo nos permite comparar lo real del antagonismo con la polaridad complementaria de los opuestos: quizá la reducción del antagonismo a la polaridad sea una de las operaciones ideológicas elementales. Basta recordar el procedimiento New Age habitual de suponer una suerte de equilibrio natural entre opuestos cósmicos (razón-emociones, activo-pasivo, intelecto-intuición, conciencia-inconsciente, ying-yang, etc.), y luego de concebir nuestra era como la era que acentuó demasiado uno de los dos polos, el "principio masculino" de la actividad-razón, la solución, por supuesto, reside en reestablecer el equilibrio entre los dos principios...

La tradición "progresista" también da testimonio de numerosos intentos de concebir el antagonismo (sexual, de clase) como la coexistencia de dos entidades positivas opuestas: desde cierto tipo de marxismo "dogmático" que ubica la ciencia burguesa "de ellos" junto a "nuestra" ciencia proletaria, hasta cierto tipo de feminismo que ubica el discurso masculino junto al discurso o la "escritura" femeninos. Lejos de ser "demasiado extremos", estos intentos no son, por el contrario, lo suficientemente extremos: su posición de enunciación es un tercer medio neutral dentro del cual coexisten los dos polos. Es decir, retroceden hacia las consecuencias del hecho de que no hay un punto de convergencia, no hay un terreno neutral compartido por las dos posiciones antagónicas sexuales o de clase.³¹ En cuanto a la ciencia, por supuesto, no es neutral en el sentido de un conocimiento objetivo no afectado por la lucha de clases y a disposición de todas las clases. Sin embargo, por esa misma razón es una; no hay dos ciencias, y la lucha de clases es precisamente la lucha por esta única ciencia, por quien se apropiará de ella. Es lo mismo con el "discurso": no hay dos discursos, uno "masculino" y otro "femenino"; hay un discurso dividido desde adentro por el antagonismo sexual; es decir, que proporciona el "terreno" en el que se desarrolla la batalla por la hegemonía.

Lo que está en juego aquí también podría ser formulado como el problema del estatuto de "y" como categoría. En Althusser, "y" funciona como una categoría teórica precisa: cuando aparece un "y" en el título de alguno de sus ensayos, esta palabrita señala sin lugar a dudas el enfrentamiento de alguna noción ideológica general (o, más precisamente, de una noción ambigua, neutral, que oscila entre su realidad ideológica y su potencialidad científica) con su especificación que nos dice como hemos de concretar esta noción de modo que comience a funcionar como no ideológica, como un concepto teórico estricto. Así, "y" divide la unidad inicial ambigua, introduce en ella la diferencia entre la ideología y la ciencia.

Dos ejemplos serán suficientes. "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado": los AIE designan la red concreta de las condiciones materiales de existencia de una estructura ideológica; es decir, lo que la ideología misma tiene que desconocer en su funcionamiento "normal". "Contradicción y sobredeterminación": en la medida en que el concepto de sobredeterminación designa la

totalidad compleja indecible en tanto modo de existencia de la contradicción, nos permite dejar a un lado la carga teleológico-idealista que generalmente conlleva la noción de contradicción (la necesidad teleológica que garantiza de antemano la "eliminación" de la contradicción dentro de una unidad superior).³² Quizás el primer caso ejemplar de un "y" de este tipo sea la famosa triada "libertad, igualdad y Bentham" de El capital de Marx: el "Bentham" agregado representa las circunstancias sociales que proporcionan el contenido concreto de las emocionantes frases sobre la libertad y la igualdad: el intercambio de mercancías, el regateo mercantil, el egoísmo utilitarista... ¿Y no encontramos una conjunción análoga en El Ser y el Tiempo de Heidegger? El término "ser" designa el tema fundamental de la filosofía en su universalidad abstracta, mientras que la palabra "tiempo" representa el horizonte concreto del sentido del ser.

Así, "y" es, en cierto sentido, tautológico; une el mismo contenido en sus dos modalidades: primero, en su evidencia ideológica, luego, en las condiciones extraideológicas de su existencia. Por esa razón, aquí no se necesita un tercer término para designar el medio en el que los dos términos, unidos por el "y", se encuentran uno con otro: este tercer término ya es el segundo término, que representa la red (el "medio") de la existencia concreta de una universalidad ideológica. En contraste con este "y" materialista-dialéctico, el "y" ideológico-idealista funciona precisamente como este tercer término, como el medio común de la polaridad o pluralidad de elementos. Allí reside la brecha que separa para siempre a Freud de Jung en sus respectivas nociones de la libido: Jung concibe la libido como una suerte de energía neutral con sus formas concretas (libido sexual, creativa, destructiva) como sus diferentes "metamorfosis", mientras que Freud insiste en que la libido en su existencia concreta es irreductiblemente sexual: todas las otras formas de la libido son formas de desconocimiento "ideológico" de este contenido sexual. ¿Y no se repite la misma operación a propósito de "el hombre y la mujer"? La ideología nos obliga a postular la "humanidad" como el medio neutral en el que el "hombre" y la "mujer" son ubicados como los dos polos complementarios; contra esta evidencia ideológica, podríamos sostener que la "mujer" representa el aspecto de la existencia concreta y el "hombre" representa la universalidad ambigua vacía. La paradoja (de naturaleza profundamente hegeliana) es que la "mujer" –es decir, el momento de la diferencia específica– funciona como el terreno abarcador que da cuenta de la emergencia de la universalidad del hombre.

Esta interpretación del antagonismo social (la lucha de clases) como Real, no como (parte de) la realidad social objetiva, también nos permite contradecir la trillada línea de argumentación de acuerdo con la cual uno debe abandonar la noción de ideología, puesto que el gesto de distinguir la "mera ideología" de la "realidad" supone una "visión de Dios" epistemológicamente insostenible, es decir, el acceso a la realidad objetiva como "es verdaderamente". Aquí la cuestión de la adecuación del término "lucha de clases" para designar la forma de antagonismo dominante en la actualidad resulta secundaria, concierne al análisis social concreto; lo que importa es que la constitución misma de la realidad social supone la "represión primordial" de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología –el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como "ideológico"– no es la "realidad", sino lo "real" reprimido del antagonismo.

Para aclarar esta extraña lógica del antagonismo en tanto real, recordemos la analogía entre el abordaje estructural de Claude Lévi-Strauss y la teoría de la relatividad de Einstein. Se suele atribuir a Einstein la relativización del espacio en relación con el punto de vista del observador; es decir, la cancelación de la noción de espacio y tiempo absolutos. La teoría de la relatividad, sin embargo, incluye su propia constante absoluta: el intervalo del espacio-tiempo entre dos acontecimientos es un absoluto que no varía nunca. El intervalo del espacio-tiempo se define como la hipotenusa de un triángulo rectángulo cuyos lados son la distancia en el tiempo y en el espacio entre dos acontecimientos. Un observador puede estar en un estado de movimiento tal que, para él, dos acontecimientos estén separados por determinado tiempo y determinada distancia; otro puede estar en un estado de movimiento tal que sus dispositivos de medición indiquen una distancia y un tiempo diferentes entre los acontecimientos, pero el intervalo del espacio-tiempo entre los dos acontecimientos, de hecho, no varía. Esta constante es lo Real lacaniano que "permanece idéntico en todos los universos posibles (de observación)". Y encontramos una constante análoga en el análisis ejemplar que hace Lévi-Strauss de la disposición espacial de las construcciones en una aldea aborígen sudamericana (en su Antropología estructural).

Los habitantes se dividen en dos subgrupos; cuando le pedimos a un individuo que dibuje la planta de su aldea (la disposición espacial de las chozas) sobre un trozo de papel o sobre la arena, obtenemos dos respuestas bastante diferentes, de acuerdo con el subgrupo al que esa persona pertenezca: los miembros del primer subgrupo (que llamaremos "corporativista-conservador") perciben la planta de la aldea como circular —un aro de casas dispuestas más o menos simétricamente alrededor del templo central—; mientras que los miembros del segundo subgrupo ("antagonista-revolucionario") perciben su aldea como dos conjuntos distintos de casas separados por una frontera invisible... ¿Dónde reside la analogía con Einstein? El argumento central de Levi-Strauss es que este ejemplo no debería llevarnos a suscribir un relativismo cultural de acuerdo con el cual la percepción del espacio social depende de la pertenencia grupal del observador: la división misma en las dos percepciones "relativas" supone la referencia oculta a una constante; no la disposición "real", objetiva, de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no pudieron simbolizar, "internalizar", dar cuenta de él, llegar a un acuerdo con el: un desequilibrio en las relaciones sociales que impidió a la comunidad estabilizarse en una totalidad armónica. Las dos percepciones de la planta son simplemente dos intentos mutuamente excluyentes de arreglárselas con este antagonismo traumatizado, de curar su herida a través de la imposición de una estructura simbólica equilibrada. (Y apenas resulta necesario agregar que las cosas son idénticas en relación con la diferencia sexual: los términos "masculino" y "femenino" son como las dos configuraciones de casas en la aldea lévi-straussiana...)

El sentido común nos dice que es fácil rectificar el sesgo de las percepciones subjetivas y averiguar el "verdadero estado de las cosas": alquilamos un helicóptero y fotografiamos la aldea directamente desde arriba... De este modo, obtenemos una visión de la realidad no distorsionada, pero se nos escapa por completo lo real del antagonismo social, el núcleo traumático no simbolizable que encuentra su expresión en las distorsiones mismas de la realidad, en los desplazamientos imaginarios de la "verdadera" disposición de las casas. Esto es lo que tiene en la cabeza Lacan cuando afirma que la distorsión y/o la disimulación son reveladoras por sí mismas: lo que emerge a través de las distorsiones de la representación fiel de la realidad es lo real; es decir, el trauma alrededor del cual se estructura la realidad social. En otras palabras, si todos los habitantes de la aldea dibujaran la misma planta fielmente representada, estaríamos frente a una comunidad armónica, no antagonista. Para llegar a la paradoja fundamental contenida en la noción de fetichismo de la mercancía, en cambio, debemos ir un paso más allá e imaginar, digamos, dos aldeas "reales" diferentes, cada una de las cuales dispone sus viviendas según una de las dos plantas imaginarias evocadas por Lévi-Strauss: en este caso, la estructura misma de la realidad social materializa un intento de vérselas con lo real del antagonismo. La "realidad" misma, en la medida en que es regulada por una función simbólica, oculta lo real de un antagonismo; y es este real, excluido de la función simbólica, lo que retorna bajo el aspecto de apariciones espectrales.

Interpretar la espectralidad como aquello que llena el abismo irrepresentable del antagonismo, de lo real no simbolizado, también nos permite adoptar una distancia precisa respecto de Derrida: para quien la espectralidad, la aparición del Otro, proporciona el horizonte final de la ética. De acuerdo con Derrida, la ontologización metafísica de la espectralidad se enraíza en el hecho de que el pensamiento se horroriza de sí mismo, de su propio gesto fundante; que se aleja del espíritu convocado por este gesto. Allí residen in nuce su lectura de Marx y la historia del marxismo: el impulso original de Marx consistió en la promesa mesiánica de la justicia que el Otro espectral, promesa que es lo que será únicamente como avenir, porvenir, nunca como simple futur, el giro "totalitario" del marxismo que culminó en el estalinismo tiene sus raíces en la ontologización del espectro, en la traducción de la Promesa espectral en un Proyecto ontológico positivo... Lacan va, sin embargo, un paso más allá: el espectro como tal ya da testimonio de una retirada, un repliegue: ¿respecto de qué? "La mayor parte de la gente se aterroriza cuando se encuentra con la libertad, como cuando se encuentra con la magia, con cualquier cosa inexplicable, especialmente el mundo de los espíritus."³³

Esta proposición de Schelling puede leerse de dos maneras, según como interpretemos la comparación: ¿en qué sentido preciso la libertad es como un espectro? Nuestra premisa – lacaniana – es que la "libertad" designa el momento en que se suspende el "principio de la razón suficiente", el momento del acto que rompe la "gran cadena del ser", de la realidad simbólica en

la que estamos incluidos; en consecuencia, no alcanza con decir que tememos al espectro; el espectro mismo ya emerge de un temor, de nuestra huida de algo aún más horroroso: la libertad. Cuando nos enfrentamos al milagro de la libertad, hay dos maneras de reaccionar ante él:

- O BIEN "ontologizamos" la libertad concibiéndola como la aparición terrestre de un estrato "superior" de la realidad, como la milagrosa, inexplicable intervención en nuestro universo de otro universo suprasensible que persiste en su Más Allá, y sin embargo es accesible para nosotros, comunes mortales, solo bajo el aspecto de una confusa quimera;
- O BIEN concebimos este universo del Más Allá, esta duplicación de nuestro universo terrestre en otro Geisterwelt, como un esfuerzo por aburguesar el acto de la libertad, de enfrentar su impacto traumático; el espectro es la positivización del abismo de la libertad, un vacío que adopta la forma de cuasi ser.

Allí reside la brecha que separa a Lacan de Derrida; nuestro deber principal no es hacia el espectro, cualquiera sea la forma que éste adopte.³⁴ El acto de la libertad en tanto real no solo transgrede los límites de lo que experimentamos como "realidad": cancela nuestra obligación primordial hacia el Otro espectral. Aquí, entonces, Lacan está del lado de Marx contra Derrida: en el acto "dejamos que los muertos entierren a sus muertos", como lo formula Marx en El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.

La problemática de la ideología, su estatuto elusivo según lo prueban sus vicisitudes "posmodernas", nos ha devuelto así a Marx, a la centralidad del antagonismo social (la "lucha de clases"). Como hemos visto, sin embargo, este "regreso a Marx" implica un desplazamiento radical respecto de la estructura teórica marxiana: una brecha emerge en el centro mismo del materialismo histórico; es decir, la problemática de la ideología nos ha conducido al carácter inherentemente incompleto, inacabado del materialismo histórico: algo debe ser excluido para que la realidad social pueda constituirse. Para aquellos que consideren que nuestra conclusión es rebuscada, teórica, ajena a las preocupaciones sociales concretas de la teoría marxista de la ideología, la mejor respuesta puede encontrarse en un trabajo reciente de Etienne Balibar, que llegó exactamente a la misma conclusión a través de un análisis concreto de las vicisitudes de la noción de ideología en Marx y en la historia del marxismo:

La idea de una teoría de la ideología fue siempre apenas una manera ideal de completar el materialismo histórico, de "llenar un hueco" en su representación de la totalidad social, y por lo tanto una manera ideal de constituir el materialismo como un sistema de explicación completo en su tipo, al menos "en principio".³⁵

Balibar también proporciona la ubicación de este hueco que debe ser llenado por la teoría de la ideología: se refiere al antagonismo social ("la lucha de clases") como el límite inherente que atraviesa la sociedad y le impide constituirse como una entidad encerrada en sí misma, completa, positiva. Es en este preciso lugar donde debe intervenir el psicoanálisis (Balibar evoca, de una forma algo enigmática, el concepto del inconsciente);³⁶ no, desde luego, del viejo modo freudianomarxista, como el elemento destinado a llenar el hueco del materialismo histórico y así hacer posible su completitud, sino, por el contrario, como la teoría que nos permite conceptualizar este hueco del materialismo histórico como irreductible, porque es constitutivo:

La "teoría marxista de la ideología" sería, entonces, sintomática de la incomodidad permanente que el marxismo siente hacia su propio reconocimiento crítico de la lucha de clases.

[...] El concepto de ideología no denota ningún otro objeto más que el de la complejidad no totalizable (o no representable dentro de un único orden dado) del proceso histórico; [...] el materialismo histórico está incompleto y es incompletable en principio, no solo en la dimensión temporal (puesto que postula la relativa impredecibilidad de los efectos de causas determinadas), sino también en su "topografía" teórica, ya que requiere la articulación de la lucha de clases con conceptos que tienen una materialidad diferente (como el inconsciente).³⁷

¿Puede el psicoanálisis desempeñar eficazmente este papel clave de proporcionar el apoyo faltante a la teoría marxista de la ideología (o, más precisamente, de dar cuenta de la falta misma en la teoría marxista que se vuelve visible en relación con los estancamientos de la teoría de la ideología)? El reproche que se le hace habitualmente al psicoanálisis es que, cuando interviene en el terreno de lo social y/o lo político, en definitiva siempre termina en alguna versión de la teoría de la "horda" encabezada por el Líder amado/temido, quien domina a los sujetos a través del vínculo libidinal "orgánico" de la transferencia, de una comunidad constituida por algún crimen primigenio y que se mantiene unida por la culpa compartida.³⁸

La primera respuesta a este reproche parece obvia: ¿no fue precisamente este complejo teórico –la relación entre la masa y su Líder– el punto ciego en la historia del marxismo, lo que el pensamiento marxista fue incapaz de conceptualizar, de "simbolizar", el elemento "excluido" que posteriormente volvió como lo real, bajo el aspecto del llamado "culto de la personalidad" estalinista? La solución teórica, así como la práctica, al problema del populismo-organicismo autoritario que bloquea una y otra vez los proyectos políticos progresistas es concebible hoy solo a través de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, esto no implica de ninguna manera que el alcance del psicoanálisis este de algún modo limitado al gesto negativo de delinear la economía libidinal de las comunidades protototalitarias "regresivas": en el complemento necesario de este gesto, el psicoanálisis también delinea la economía simbólica de como –de vez en cuando, al menos– podemos romper el círculo vicioso que engendra la clausura "totalitaria". Cuando, por ejemplo, Claude Lefort articuló la noción de "invención democrática", lo hizo mediante una referencia a las categorías lacanianas de lo Simbólico y lo Real: la "invención democrática" consiste en la afirmación del lugar vacío puramente simbólico del Poder que ningún sujeto "real" puede llenar nunca.³⁹ Deberíamos tener siempre presente que el sujeto del psicoanálisis no es algún sujeto primigenio de pulsiones, sino –como lo señalo repetidamente Lacan– el sujeto cartesiano moderno de la ciencia. Existe una diferencia crucial entre la "multitud" de Le Bon y la de Freud: para Freud, la "multitud" no es una entidad arcaica primigenia, el punto de partida de la evolución, sino una formación patológica "artificial" cuya génesis debe ser expuesta; el carácter "arcaico" de la "multitud" es precisamente la ilusión que debe disiparse mediante el análisis teórico.

Quizás una comparación con la teoría de los sueños de Freud podría ser útil aquí. Freud señala que dentro de un sueño encontramos el núcleo duro de lo Real precisamente bajo la forma de un "sueño dentro del sueño": es decir, donde la distancia respecto de la realidad parece duplicada. De un modo parecido, encontramos el límite inherente de la realidad social, lo que debe ser excluido para que emerja el campo coherente de la realidad, precisamente bajo el aspecto de la problemática de la ideología, de una "superestructura", de algo que parece ser un mero epifenómeno, un reflejo, de la vida social "verdadera". Aquí nos enfrentamos a la topología paradójica en la que la superficie (la "mera ideología") se vincula directamente a –ocupa el lugar de, representa– lo que es "más profundo que la profundidad misma", más real que la realidad misma.

Traducción de Mariana Podetti.

NOTAS

1. Véase Étienne Balibar, "Racism as Universalism", en: *Masses, Classes, Ideas*, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 198-199.
2. Renata Selecl, *The Spoils of Freedom*, Londres, Routledge, 1994, p.13.
3. Véase Jeffrey Mason, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Nueva York, Farrar, Staruss & Giroux, 1984.
4. Jacqueline Rose, "Where Does the Misery Come From?", en: Richard Feldstein y Judith Roof (comps.), *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1989, pp. 25-39.

5. El título mismo del artículo de Rose – “Where Does the Misery Come From?”, [¿De dónde proviene la miseria?]- es ilustrativo: una de las funciones de la ideología es, precisamente, explicar los “orígenes del Mal”, “objetivizar” –externalizar su causa y, así, librarnos de responsabilidad por ella-.

6. Por esa razón, los “horizontes epocales de la precomprensión” (el gran tema de la hermenéutica) no pueden ser designados como ideología.

7. Para una reseña concisa de las consecuencias teóricas de este doble trauma, véase Theodor W. Adorno, “Mensajes en una botella”, en este volumen. En cuanto a la forma en que la crítica del pensamiento identitario realizado por Adorno anuncia el “deconstructivismo” postestructuralista, véase Peter Dews, “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en este volumen.

8. En su libro *La Philosophie de Marx* (París, La Découverte, 1993; trad. esp.: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000), Étienne Balibar llamó la atención sobre el enigma que supone la completa desaparición de la noción de ideología en los textos de Marx posteriores a 1850. En *La ideología alemana*, la noción (omnipresente) de ideología se concibe como la quimera que complementa la producción y la reproducción sociales; la oposición conceptual que funciona como su antecedente es la que distingue el “proceso vital real” y su reflejo distorsionado en las cabezas de los ideólogos. Las cosas se complican, sin embargo, en el momento en que Marx aborda la “crítica de la economía política”: lo que encuentra aquí en la forma del “fetichismo de la mercancía” ya no es una “ilusión” que “refleja” la realidad, sino una extraña quimera que opera en el centro mismo del proceso real de producción social. Un eclipse enigmático similar puede ser detectado en muchos autores posmarxistas: Ernesto Laclau, por ejemplo, después del uso casi inflacionario de ideología en su *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. (Londres, Verso, 1977; trad. esp.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978), renuncia por completo a él en *Hegemony and Socialist Strategy* (en coautoría con Chantal Mouffe, Londres, Verso, 1985; trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1985).

9. Para evitar un fatal malentendido, debemos insistir en que esta línea de sucesión no debe leerse como un progreso jerárquico, como una “negación” o “supresión” del modo precedente. Cuando, por ejemplo, abordamos la ideología bajo el aspecto de los AIE, esto no implica de ninguna manera la obsolescencia o la irrelevancia del nivel de la argumentación. Hoy, cuando la ideología oficial se muestra cada vez más indiferente hacia su propia coherencia, un análisis de sus inconsistencias inherentes y constitutivas es crucial si queremos penetrar su auténtico modo de funcionamiento.

10. Una presentación ejemplar de la posición habermasiana puede leerse en Seyla Benhabib, “La crítica de la razón instrumental”, en este volumen.

11. Véase Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, París, Minuit, 1986 [trad. esp.: *El decir y lo dicho*, Madrid, 1998].

12. Véase Michel Pêcheux, “El mecanismo del reconocimiento ideológico”, en este volumen. Aquí debe recordarse que la fuente clave de la crítica de las evidencias ideológicas en el análisis del discurso es “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” de Jacques Lacan (en este volumen), texto que introdujo el concepto de reconocimiento [reconnaissance] como desconocimiento [méconnaissance].

13. Véase E. Laclau, *Politics and Ideology*, ob. cit.

14. Véase Louis Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en este volumen.

15. Aquí reside la interrelación entre el ritual que corresponde a los AIE y el acto de interpelación: cuando creo que me he arrodillado a causa de mi creencia, simultáneamente “me

reconozco" en el llamado del Dios-Otro que me ordenó arrodillarme. Este punto fue desarrollado por Isolde Charim en su intervención "Dressur und Verneinung", en el coloquio Der Althusser-Effekt, Viena, 17 al 20 de marzo de 1994.

16. Véase Theodor W. Adorno, "Beitrag zur Ideologienlehre", en: *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Francfort, Suhrkamp, 1972.

17. Véase Wolfgang Fritz Haug, "Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen", en: *Faschismus und Ideologie 1, Argument-Sonderband 60*, Berlín, Argument Verlag, 1980.

18. El análisis del discurso y la reconceptualización althusseriana de la ideología también habilitaron un nuevo abordaje de los estudios feministas. Sus dos casos representativos son el análisis del discurso posmarxista de Michèle Barrett (véase su trabajo "Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe", en este volumen) y el deconstructivismo pragmático de Richard Rorty (véase su trabajo "Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista", en este volumen).

19. Véanse Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, "Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología", y la respuesta crítica de Göran Therborn, "Las nuevas cuestiones de la subjetividad", ambos en este volumen. Para una visión general del desarrollo histórico del concepto de ideología que condujo a esta autodispersión, véase Terry Eagleton, "La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental", en este volumen.

20. Para un abordaje de esta ideología "implícita", véase Pierre Bourdieu y Ferry Eagleton, "Doxa y vida cotidiana: una entrevista", en este volumen.

21. Para la noción de ideología que estructura la realidad (social), véase Slavoj Žižek, "¿Cómo inventó Marx el síntoma?", en este volumen.

22. Véase Fredric Jameson, "La posmodernidad y el mercado", en este volumen.

23. El cinismo como actitud posmoderna es soberbiamente ejemplificado de manera soberbia por uno de los rasgos clave de la película Nashville de Robert Altman: el estatuto enigmático de sus canciones. Altman, por supuesto, mantiene una distancia crítica respecto del universo de la música country que sintetiza la estupidez de la ideología estadounidense cotidiana; sin embargo, nos equivocariamos por completo si percibiéramos las canciones reproducidas en la película como una imitación burlesca de la música country "verdadera": estas canciones deben ser tomadas bastante "en serio"; simplemente tenemos que disfrutarlas. Quizás, el enigma final de la posmodernidad reside en esta coexistencia de las dos actitudes inconsistentes, no percibidas por la crítica de izquierda habitual de los jóvenes intelectuales que, aunque son teóricamente conscientes de la maquinaria capitalista de la industria cultural, disfrutan de los productos de la industria del rock sin problematizarlos.

24. Nótese el caso de Kieslowski: las películas que filmó en la atmósfera húmeda, opresiva del socialismo tardío (Decálogo) ejercen una crítica casi desconocida de la ideología ("oficial" y "disidente"); mientras que en el momento en que se fue de Polonia en búsqueda de la "libertad" de Francia, asistimos a la intrusión masiva de la ideología (véase el oscurantismo New Age de La doble vida de Verónica).

25. Dentro del terreno jurídico, esta oposición entre el Geist y el obscuro Geisterwelt adopta la forma de la oposición entre la Ley escrita, pública, explícita, y su complemento superyoico: es decir, el conjunto de reglas no escritas/no reconocidas que garantizan la cohesión de una comunidad. (Con respecto a esta oposición, véase el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1994 [trad. esp.: *Las metástasis del goce*. Buenos Aires, Paidós, 2000].) Basta recordar la institución misteriosamente obscena de las hermandades de las universidades estadounidenses, estas comunidades a medias clandestinas con sus reglas secretas de iniciación donde los placeres del sexo, la bebida y otros similares van de la mano con el espíritu de autoridad; o la imagen de la escuela pública inglesa en la película *If* de Lindsay

Anderson: el terror impuesto por los estudiantes mayores sobre los más jóvenes, sometidos a los rituales humillantes del abuso sexual y de poder. Los profesores pueden, así, representar el papel de afables liberales, que divierten a los estudiantes con sus chistes, entran al aula en bicicleta y demás. El verdadero sostén del poder reside en otro lugar, en los estudiantes mayores cuyos actos dan testimonio de una mezcla indistinguible del Orden y su Transgresión, del goce sexual y el ejercicio "represivo" del poder. En otras palabras, lo que encontramos aquí es una transgresión que funciona como el sostén final del Orden, una complacencia en la sexualidad ilícita que fundamenta directamente la "represión".

26. Véase Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 [trad. esp.: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998].

27. Esta brecha que separa lo real de la realidad es lo que abre el espacio para lo performativo en su oposición a lo constataivo. Es decir, sin el excedente de lo real sobre la realidad que emerge bajo la forma de un espectro, la simbolización simplemente designaría, señalaría, algún contenido positivo en la realidad. En su dimensión más radical, lo performativo es el intento de conjurar lo real, de aburguesar el espectro que es el Otro: el "espectro" es originalmente el Otro como tal, otro sujeto en el abismo de su libertad. Ejemplo clásico de Lacan: al decir "¡Eres mi esposa!", obligo, constriño al Otro; intento que su abismo caiga en la trampa de la obligación simbólica.

28. Esta noción de antagonismo proviene por supuesto, de Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy...* ob. cit.

29. Lo que se pierde en la noción de las clases sociales como entidades positivas que quedan atrapadas en la lucha solo de vez en cuando es la paradoja genuinamente dialéctica de la relación entre lo universal y lo particular: aunque toda la historia hasta hoy sea la historia de la lucha de clases (como sostiene Marx en el comienzo del capítulo 1 del Manifiesto comunista), en sentido estricto existe (es tentador escribirlo "ex-siste") una sola clase, la burguesía, la clase capitalista. Antes del capitalismo, las clases todavía no eran "para sí", todavía no eran "afirmadas como tales"; no existían verdaderamente, sino que "insistían" como principio estructurador subyacente que encontraba su expresión bajo la forma de estamentos, castas, momentos de la estructura social orgánica, del "cuerpo corporativo" de la sociedad, mientras que el proletariado en sentido estricto ya no es una clase, sino una clase que coincide con su contrario, una no clase; la tendencia histórica a negar la división de clases se inscribe en esta misma posición de clase.

30. Debo esta analogía con Hitchcock a Isolde Charim y Robert Pfaller.

31. En el caso de la diferencia sexual, el nombre teológico para esta tercera posición asexual es "ángel"; por esa razón, la cuestión del sexo de los ángeles es absolutamente crucial para un análisis materialista.

32. Este aspecto fue desarrollado por Robert Pfaller en su intervención "Zum Althusserianischen Nominalismos" en el coloquio *Der Althusser-Effekt*.

33. F.W.J. Schelling, "Clara", en: *Sämtliche Werke IX*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, p. 39.

34. O, para expresar de otro modo nuestra distancia respecto de Derrida: ¿acaso Derrida mismo, en relación con el espectro, no queda atrapado por la lógica del conjuro? De acuerdo con Derrida, la última "fuente del mal" reside en la ontologización del espectro, en la reducción de su estatuto indecible (respecto del par realidad/ilusión) a una "mera apariencia" opuesta a alguna existencia plena (ideal o real). Todo el esfuerzo de Derrida está dirigido a asegurar que el espectro siga siendo el espectro, a impedir su ontologización. ¿No es, entonces, la propia teoría de Derrida un conjuro destinado a mantener al espectro en el espacio intermedio de los muertos vivos?, ¿Acaso esto no lo lleva a repetir la paradoja metafísica clásica de la conjunción de la imposibilidad y la prohibición que él mismo artículo a propósito del complemento (el complemento no puede engendrar la pureza del Origen, y ésta es la razón por la que debemos

luchar contra él): el espectro no puede ser ontologizado, y ésta es la razón por la que esta ontologización no debe producirse, una debería luchar contra ella...

35. Etienne Balibar, "Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II", en: *Masses. Classes, Ideas*, ob. cit., p. 173.

36. Si ha de desempeñar este papel crucial, el concepto del inconsciente debe ser concebido en el sentido estrictamente freudiano, como "transindividual"; es decir, más allá de la oposición ideológica entre inconsciente "individual" y "colectivo": el inconsciente del sujeto esta siempre fundado en una relación transferencial con el Otro; es siempre "externo" con respecto a la existencia monádica del sujeto.

37. Balibar, "Politics and Truth...". ob. cit., pp. 173-174.

38. Se suele agregar de inmediato que esta estructura de la comunidad de la culpa dominada por la figura paterna amada/temida del Líder ha sido fielmente reproducida en todas las organizaciones psicoanalíticas, desde la Asociación Psicoanalítica Internacional hasta la école freudienne de Lacan.

39. Véase Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, Polity Press, 1988.

© FCE SLAVOJ ŽIŽEK Ideología. Un mapa de la cuestión

<http://www.fce.com.ar/fsfce.asp?p=http://www.fce.com.ar/detalleslibro.asp?IDL=3046>

El hombre nuevo

Por Slavoj Žižek |

¿Tenemos hoy una bioética al alcance de la mano? Sí, tenemos una, y es mala: es lo que los alemanes llaman Bindestrich-Ethik o "ética parcial" (bio-ética), donde lo que se pierde con el guión es la ética misma. El problema no es que una ética universal esté disolviéndose en una multitud de éticas especializadas (bioética, ética comercial, ética médica, y así sucesivamente), sino que las revoluciones científicas queden inmediatamente enfrentadas con los "valores" humanistas y desencadenan protestas como la que sostiene, por ejemplo, que la biogenética amenaza nuestro sentido de la dignidad y la autonomía. La consecuencia principal de las revoluciones biogenéticas actuales es el hecho de que los organismos naturales han pasado a ser objetos susceptibles de manipulación. La naturaleza -humana e inhumana- es "desustancializada", es despojada de su impenetrable densidad, de eso que Heidegger llamaba "tierra". El hecho de que la biogenética sea capaz de reducir la psiquis humana a la categoría de objeto de manipulación es una prueba de lo que Heidegger percibía como el "peligro" inherente a la tecnología moderna. Reduciendo a un ser humano a un objeto natural cuyas propiedades son alterables, no perdemos (sólo) humanidad; perdemos la naturaleza misma. En ese sentido, Francis Fukuyama tiene razón cuando habla de Nuestro Futuro Posthumano: la noción de humanidad descansa en la creencia de que poseemos una "naturaleza humana" hereditaria, que nacimos con una dimensión nuestra que es insondable. Con el aislamiento del gen responsable del mal de Huntington, ahora cualquiera puede saber no sólo si va a contraer el mal sino también cuándo. Hay en juego un error de transcripción: la repetición balbuceante de la secuencia del nucleótido CAG en medio de un gen particular. La edad en la que habrá de aparecer la enfermedad depende implacablemente de la cantidad de repeticiones de CAG: si se repite 40 veces, los primeros síntomas se evidenciarán a los 59; si 41, a los 54; si 50, a los 27.

No ayudarán ni la vida sana, ni el ejercicio, ni los mejores remedios. Podemos someternos a un examen y, en caso de que dé positivo, averiguar exactamente cuándo nos volveremos locos y cuándo habremos de morir. Difícil imaginar un enfrentamiento más claro con la insensatez de una contingencia determinante para la vida. No es raro que la mayoría de la gente -incluido el

científico que identificó el gen- elija no saber; la ignorancia no es simplemente negativa, puesto que nos permite fantasear. En efecto, la perspectiva de la intervención biogenética abierta por el creciente acceso al genoma humano emancipa a la humanidad de las constricciones de una especie finita y de la esclavitud del "gen egoísta". Pero la emancipación tiene un precio. En una charla que dio en Marburg en 2001, Jürgen Habermas reiteró sus advertencias contra la manipulación biogenética. En su opinión, las amenazas son dos. Primero, que esa clase de intervenciones borrona la línea de demarcación entre lo hecho y lo espontáneo, y por lo tanto afecte el modo en que nos comprendemos a nosotros mismos. Para un adolescente, enterarse de que sus disposiciones "espontáneas" (es decir, agresivas o pacíficas) son resultado de una intervención externa deliberada en su código genético socavará sin duda el corazón de su identidad y acabará con la idea de que desarrollamos nuestra moral a través del Bildung: la dolorosa lucha por educar a nuestras disposiciones naturales. En última instancia, la intervención biogenética podría quitarle todo sentido a la idea de educación. En segundo lugar, esas intervenciones darán lugar a relaciones asimétricas entre quienes sean "espontáneamente" humanos y aquellos cuyas características hayan sido manipuladas: algunos individuos serán los "creadores" privilegiados de otros.

Esto afectará nuestra identidad sexual en el plano más elemental. La facultad de los padres de elegir el sexo de su hijo es un problema. Otro es el estatuto de las operaciones de cambio de sexo, que hasta hoy podían justificarse invocando un desfasaje entre la identidad biológica y la psíquica: cuando un hombre biológico se percibe a sí mismo como una mujer atrapada en un cuerpo de hombre, es razonable que pueda cambiar su sexo biológico para introducir cierto equilibrio entre su vida sexual y su vida emocional. La manipulación biogenética abre perspectivas mucho más radicales. Puede cambiar retroactivamente nuestra comprensión de nosotros mismos como seres "naturales", en el sentido de que experimentaremos nuestras disposiciones "naturales" como mediadas, no como dadas: como cosas que en principio pueden ser manipuladas y, por lo tanto, pasar a ser meramente contingentes. Es difícil volver a la ingenuidad de la inmediatez una vez que sabemos que nuestras disposiciones naturales dependen de la contingencia genética; apearse a ellas con uñas y dientes será tan falaz como apearse a las viejas costumbres "orgánicas". Según Habermas, sin embargo, deberíamos actuar como si ése no fuera el caso, y mantener, por lo tanto, nuestro sentido de la dignidad y la autonomía. La paradoja es que esa autonomía sólo puede ser preservada prohibiendo el acceso a la contingencia que nos determina; esto es, limitando las posibilidades de la intervención científica. Es ésta una nueva versión del viejo argumento según el cual para conservar nuestra dignidad moral es mejor no saber ciertas cosas. Limitar la ciencia, como parece sugerir Habermas, sería posible al precio de ahondar el divorcio entre ciencia y ética: un divorcio que ya está impidiéndonos ver el modo en que estas nuevas condiciones nos instan a transformar y reinventar las nociones de libertad, de autonomía y de responsabilidad ética.

Según un posible contraargumento católico romano, el verdadero peligro reside en que embarcándonos en la biogenética olvidemos que tenemos almas inmortales. Pero el argumento no hace más que desplazar el problema. Si así fuera, los creyentes católicos serían sujetos ideales para la manipulación biogenética, desde el momento en que tendrían plena conciencia de haber estado lidiando sólo con el aspecto material de la existencia humana, y no con el núcleo espiritual. La fe los protegería del reduccionismo. Si tenemos una dimensión espiritual autónoma, no tenemos por qué temer la manipulación biogenética.

Desde una perspectiva psicoanalítica, el nudo del problema estriba en la autonomía del orden simbólico. Supongamos que soy impotente por algún bloqueo no resuelto en mi universo simbólico y que, en vez de "autoeducarme" tratando de resolver el bloqueo, tomo una pastilla de Viagra. La solución funciona; recupero el rendimiento sexual, pero el problema subsiste. ¿Cómo una solución química podría afectar el bloqueo simbólico? ¿Cómo "subjektivizar" la solución? La situación es indecible: la solución puede desbloquear el obstáculo simbólico, obligándome a aceptar su insensatez; o puede hacer que el obstáculo reaparezca en algún plano más fundamental (en una actitud paranoica, quizá, que me haga sentir expuesto al capricho de un "amo" cuyas intervenciones pueden decidir mi destino). Siempre hay un precio simbólico a pagar por las soluciones que no nos hemos ganado. Y, mutatis mutandis, lo mismo vale para los intentos de combatir el crimen a través de la intervención bioquímica o biogenética; obligar a los

criminales a medicarse para refrenar excesos de agresión, por ejemplo, deja intactos los mecanismos sociales que en un principio detonaron la agresión.

El psicoanálisis también enseña -contra la idea de que la curiosidad es innata, de que dentro de cada uno, muy hondo, hay una *Wissenstrieb*, un "impulso de saber"- que en realidad sucede todo lo contrario. Cada avance en el plano del conocimiento debe conquistarse luchando dolorosamente contra nuestra espontánea propensión a la ignorancia. Si tengo un antecedente familiar de mal de Huntington, ¿debo someterme al examen que me dirá si también yo lo tendré inexorablemente (y cuándo)? Si la perspectiva de saber cuándo he de morir me resulta intolerable, la solución -no demasiado realista, por lo demás- podría ser autorizar a otra persona o a una institución de mi entera confianza a que me examinen y eviten decirme el resultado, pero, en caso de que el resultado sea positivo, aprovechen para matarme mientras duermo, inesperadamente y de manera incruenta, justo antes de que se declare la enfermedad. El problema de esta solución es que yo sé que el Otro conoce la respuesta, y eso lo arruina todo, ya que me expone a una corrosiva sospecha. La solución ideal, para mí, podría ser ésta: si sospecho que mi hijo puede tener la enfermedad, examinarlo sin que lo sepa y matarlo, sin que sufra, en el momento oportuno. La fantasía más extrema sería que haya una institución estatal anónima que lo haga por nosotros sin que nos enteremos. Pero una vez más se plantea la cuestión de si sabemos o no que el Otro sabe. Se abre así el camino para una sociedad totalitaria perfecta. Lo que es falso es la premisa subyacente: que el deber ético último es proteger a los otros del dolor, mantenerlos en la ignorancia.

El problema no es perder nuestra dignidad y nuestra libertad con los avances de la biogenética, sino darnos cuenta de que en realidad nunca las tuvimos. Si, como alega Fukuyama, contamos ya con "terapias que borran la frontera entre lo que logramos por nuestra propia cuenta y lo que logramos gracias a los niveles de sustancias químicas que tenemos en nuestro cerebro", la eficacia de esas terapias implica que "lo que logramos por nuestra propia cuenta" también depende de "los niveles de químicos que tenemos en nuestro cerebro". Citando a Tom Wolfe, lo que nos dicen no es: "Lo siento, pero su alma acaba de morir"; lo que nos dicen, en efecto, es que nunca tuvimos alma. Si las afirmaciones de la biogenética se sostienen, entonces las opciones son aferrarnos a la ilusión de la dignidad o aceptar la realidad de lo que somos. Si, como dice Fukuyama, "el deseo de reconocimiento tiene una base biológica y esa base está ligada a los niveles de serotonina en el cerebro", nuestra conciencia de ese hecho debería socavar la sensación de dignidad que nos causa el hecho de que los demás nos reconozcan. Sólo podemos experimentarlo al precio de una denegación: sé muy bien que mi autoestima depende de la serotonina, pero aun así disfruto de ella. Fukuyama escribe: "La manera normal y moralmente aceptable de superar la baja autoestima era luchar consigo mismo y con los demás, trabajar duro, soportar a veces sacrificios penosos y, finalmente, ponerse de pie y mostrarse como alguien que logró hacer todo eso. El problema de la autoestima -tal como se la entiende en la psicología pop norteamericana- es que termina convirtiéndose en un derecho, algo que cualquiera necesita tener, no importa si lo merece o no. Lo que termina devaluando la autoestima y haciendo de su búsqueda un camino de frustración".

Pero aquí llega la industria farmacéutica norteamericana, que gracias a drogas como el Zoloft y el Prozac puede proporcionar dosis de autoestima embotellada elevando el nivel de serotonina en el cerebro. Imaginen la situación siguiente: voy a participar de un concurso de preguntas y respuestas y, en vez de estudiar, tomo unas drogas para mejorar mi memoria. La autoestima que adquiera ganando el concurso seguirá fundada en un logro real: mi desempeño superó al de mi rival, que se pasó las noches tratando de memorizar los datos relevantes. El contraargumento intuitivo es que sólo mi rival tiene derecho a enorgullecerse de su desempeño, porque su saber, a diferencia del mío, fue el fruto de un duro trabajo. Pero hay algo intrínsecamente condescendiente en esa argumentación.

Una vez más, nos parece perfectamente justificable que alguien dotado de una voz naturalmente musical se enorgullezca de su desempeño, aun cuando somos conscientes de que su canto tiene más que ver con el talento que con el esfuerzo y el entrenamiento. Sin embargo, si yo decidiera mejorar mi canto usando alguna droga, ese mismo reconocimiento me sería negado (a menos que haya hecho grandes esfuerzos para inventar la droga en cuestión antes de ensayarla en mi propio organismo). El punto aquí es que tanto el trabajo duro como el talento son considerados

“partes mías”, mientras que tomar una droga es una manera “artificial” de mejorar, puesto que es una forma de manipulación externa.

Lo que vuelve a colocarnos ante el mismo problema: una vez que sé que mi “talento natural” depende de los niveles de ciertos químicos en mi cerebro, ¿qué importa, desde el punto de vista moral, si lo adquirí de alguna fuente exterior o si lo llevo conmigo desde mi nacimiento? Para complicar un poco más las cosas: puede que mi disposición a aceptar la disciplina y el trabajo duro dependa de ciertos químicos. ¿Qué pasa si, a los efectos de ganar un concurso de preguntas y respuestas, decido no tomar una droga para mejorar mi memoria pero tomo una que “simplemente” fortalece mi resolución? ¿Eso también es hacer trampa? Una de las razones por las que Fukuyama abandonó su teoría del “fin de la historia” para considerar la nueva amenaza planteada por las neurociencias es que la amenaza biogenética es una versión mucho más radical del “fin de la historia”, una versión capaz de archivar en la obsolescencia más absoluta al sujeto libre y autónomo de la democracia liberal. Pero el giro de Fukuyama obedece a una razón más profunda: la perspectiva de la manipulación biogenética lo obligó, conscientemente o no, a reconocer el oscuro reverso de la imagen idealizada que tenía de la democracia liberal. De golpe, Fukuyama se ha visto obligado a enfrentarse con un panorama de corporaciones que abusan del libre mercado para manipular gente y embarcarse en aterradores experimentos médicos, de gente rica que cría a sus vástagos como a una raza exclusiva, con capacidades mentales y físicas superiores, instigando por lo tanto a una nueva lucha de clases. Para Fukuyama es evidente que la única manera de limitar estos peligros es reafirmar un fuerte control estatal sobre el mercado y desarrollar nuevas formas de voluntad política democrática.

Estoy de acuerdo con todo eso, pero me veo tentado a añadir que necesitamos esas medidas independientemente de la amenaza biogenética, sólo para controlar el potencial de la economía global de mercado. Quizás el problema no sea la biogenética en sí misma sino el contexto de relaciones de poder en el que funciona. Los argumentos de Fukuyama son al mismo tiempo demasiado abstractos y demasiado concretos. No destila todas las implicancias filosóficas de las nuevas ciencias y tecnologías de la mente, y tampoco las coloca en su contexto de antagonismos socioeconómicos. Lo que no logra capturar (y es lo que un verdadero hegeliano debería haber capturado) es la relación necesaria que hay entre los dos fines de la historia, el pasaje de uno al otro: el fin de la historia liberal-democrático se convierte inmediatamente en su opuesto, desde el momento en que, en su hora triunfal, empieza a perder su fundamento: el sujeto liberal-democrático.

El reduccionismo biogenético (y, en términos más generales, cognitivo-evolucionista) debe ser atacado desde otro ángulo. Bo Dahlbom da en el clavo cuando en 1993, criticando a Daniel Dennett, insiste en el carácter social de la “mente”. Las teorías de la mente están obviamente condicionadas por sus contextos históricos: hace poco Fredric Jameson propuso leer *Consciousness explained*, el libro de Dennett, como una alegoría del capitalismo tardío con todos sus motivos: competencia, descentralización, etc. Pero lo más importante es que el mismo Dennett insiste en que las herramientas -esa “inteligencia” externalizada en la que se apoyan los seres humanos- son parte inherente de la identidad humana: es tan insensato imaginar a un ser humano como una entidad biológica sin la compleja red de sus herramientas como imaginar a un ganso sin plumas. Pero al decir esto abre un camino que habría que profundizar mucho más. Puesto que -para decirlo con palabras del viejo buen marxismo- el hombre es la totalidad de sus relaciones sociales, Dennett debería dar el siguiente paso lógico y analizar esa red de relaciones sociales.

El problema no es cómo reducir la mente a la actividad neuronal o cómo reemplazar el lenguaje de la mente por el de los procesos cerebrales, sino más bien comprender cómo la mente sólo puede emerger de la red de relaciones sociales y suplementos materiales. El problema real no es si las máquinas pueden emular a la mente humana sino cómo la “identidad” de la mente humana puede incorporar máquinas. En marzo de 2002, Kevin Warwick, un profesor de cibernética de la Universidad de Reading, se hizo conectar su sistema neuronal a una red de computadoras. Se convirtió así en el primer ser humano que es alimentado de datos directamente, sorteando los cinco sentidos. Ése es el futuro: no el reemplazo de la mente humana por la computadora sino una combinación de ambas. En mayo de 2002 se informó que científicos de la Universidad de Nueva Cork habían implantado un chip de computadora directamente en el cerebro de una rata,

lo que permite guiar a la rata por medio de un mecanismo similar al del control remoto de un auto de juguete.

Los ciegos ya están en condiciones de recibir la información sobre el contexto inmediato directamente en el cerebro, saltando por sobre el aparato de la percepción visual; lo nuevo, en el caso de la rata, fue que por primera vez la "voluntad" de un agente vivo, sus decisiones "espontáneas" respecto de sus movimientos, estaban en manos de un agente externo. Aquí la cuestión filosófica es si la pobre rata era consciente de que algo andaba mal, de que sus movimientos eran decididos por un poder ajeno. Y cuando se realice el mismo experimento en un ser humano (que, salvadas las cuestiones éticas, no debería ser mucho más complicado de lo que fue en el caso de la rata), ¿será consciente la persona manipulada de que un poder externo decide sus movimientos? Y en ese caso, ¿cómo experimentará ese poder: como un impulso interno irresistible o como una coerción? Es sintomático que las aplicaciones de ese mecanismo imaginado por los científicos involucrados y los periodistas que dieron cuenta de la noticia tuvieran que ver con funciones de ayuda humanitaria y con la campaña antiterrorista: se sugirió que las ratas (u otros animales) manipuladas podrían usarse en casos de terremotos, para hacer contacto con personas sepultadas, o para atacar terroristas sin poner en riesgo vidas humanas.

En un año, Philips planea comercializar un teléfono con equipo de CD entretejido con el material de una chaqueta, que podrá ser lavado a seco sin perjuicio alguno para su maquinaria digital. Parece un adelanto inocente, pero no lo es. La chaqueta Philips representará una prótesis casi orgánica, menos un aparato externo con el que podemos interactuar que una parte de nuestra experiencia como organismos vivos. A menudo se compara la creciente invisibilidad de los chips de computadora con el hecho de que cuando aprendemos algo lo suficientemente bien, dejamos automáticamente de ser conscientes de ello. Pero el paralelismo es engañoso. Sabemos que hemos aprendido un idioma cuando ya no tenemos necesidad de hacer foco en sus reglas; no sólo lo hablamos espontáneamente, sino que concentrarnos en las reglas nos impediría hablarlo con fluidez. Pero ese lenguaje que ahora hemos internalizado tuvimos que aprenderlo previamente: los invisibles chips de computadora están "ahí afuera", y no actúan espontáneamente sino a ciegas.

Hegel no se habría intimidado ante la idea del genoma humano y la intervención biogenética, ni habría preferido la ignorancia al riesgo. Al revés, se habría regocijado con el derrumbe de la vieja idea de que "Tú Eres Esto", como si nuestras nociones de identidad humana hubiesen sido establecidas definitivamente. Contra Habermas, deberíamos aceptar plenamente la objetivación del genoma. Reducir mi ser al genoma me obliga a atravesar el material fantasmático del que está hecho mi yo, y sólo así mi subjetividad puede emerger de manera adecuada.

Extraído de: <http://www.pxweb.com.ar/sitio/node/310>

El Mac Guffin Iraquí.

Por Slavoj Žižek | 04.12.2003

Todos sabemos lo que significa el "Mc Guffin" de Hitchcock: el pretexto vacío que sólo sirve para poner en movimiento la historia, pero que no tiene ningún valor en sí mismo; en orden de ilustrarlo, Hitchcock a menudo citaba la siguiente historia: «Dos señores se encuentran en un tren, y uno de ellos se inquieta por el paquete extraordinario que lleva el otro. Le pregunta a su compañero, '¿qué hay en ese inusual paquete que llevas ahí?', el otro contesta, 'es un Mac Guffin'. '¿Qué es un Mac Guffin?' pregunta el primero. El segundo dice, 'un Mac Guffin es un dispositivo utilizado para matar leopardos en los montes escoceses'. Naturalmente el primer hombre dice: 'Pero no hay leopardos en los montes escoceses', 'bien' -dice el segundo-, 'entonces no es un Mac Guffin, ¿no?'».

¿No encajan perfectamente las "armas Iraquíes de destrucción masiva" con el estatus del MacGuffin? (A propósito, iuno de los MacGuffins hitchcockianos más famosos ES una arma potencial de destrucción masiva - las botellas con "diamantes radiactivos" en Notorious!) Ellas además son entidades huidizas, nunca están especificadas empíricamente - cuando, hace un par

de años, los inspectores de la ONU estaban buscándolas en Irak, esperaban que estas estuvieran escondidas en los lugares más dispares e improbables, desde el desierto (lugar bastante lógico) hasta los sótanos de los palacios presidenciales (ligeramente irracional, puesto que, cuándo el palacio fuese bombardeado, ¿ellos pueden envenenarían a Saddam y a su medio ambiente de manera total?), según se alega, éstas armas se encuentran en grandes cantidades, y mágicamente son movidas todo el tiempo y pasan por las manos de muchos obreros, ¿y no es su omnipresencia y su inmenso poderío su amenaza, su propia destrucción, como si la distracción de la mayor parte de ellos se elevara el poder destructivo del resto mágicamente? Como tal, a éstas armas, por definición, nunca se les puede encontrar, y es por consiguiente aún mayor su peligroso... Ahora que ninguna arma fue encontrada, nosotros alcanzamos la última línea de la historia del MacGuffin: «'Bien', -dijo el Presidente Bush en septiembre del 2003-, '¿entonces esto no es un MacGuffin? '»

Ahora, en Otoño del 2003, cuando, luego de que cientos de investigadores estuvieron buscando las Armas de Destrucción Masiva (ADM), sin encontrar nada, la gente se hace la pregunta elemental: "si no hay ADM, ¿porqué atacamos a Irak? ¿Nos mintieron?" No sorprende que la búsqueda de las ADM esté siendo gradualmente elevada a una versión moderna de la búsqueda del Grial - David Kay, el analista de la CIA que, en septiembre del 2003, escribió un informe admitiendo que no se hallaron armas, calificó esta concesión agregando que es demasiado temprano para arribar a conclusiones definitivas y queda mucho trabajo por hacer: "Pienso que estarán excavando las reliquias del imperio de Saddam Hussein durante los próximos cien años." Tony Blair, un apasionado cristiano, expresa su convicción de que las ADM serán encontradas en casi los mismos términos religiosos de credo qua absurdum: en vez de poner atención en la falta de evidencias, él personalmente está profundamente convencido de que éstas serán halladas... La única respuesta apropiada a este rompecabezas no es la aburrida súplica liberal de la inocencia hasta que sea probada la culpabilidad, sino, aún mejor, el comentario hecho por "Raquel de Escocia" en la página web de la BBC en septiembre del 2003: "nosotros sabemos que él tenía armas, nosotros les vendimos algunas". Esta es la dirección que una investigación seria debería tomar...

El problema con el estribillo básico ("Irak es un país grande, Saddam tuvo mucho tiempo para esconder las ADM, ¡así que denos más tiempo y las encontraremos definitivamente!") es que su estructura es la misma que la de un juez que primero castiga al acusado y luego, cuando es forzado a admitir que no tenía pruebas de que el crimen ha sido efectivamente cometido, dice: "¡Denme más tiempo y les prometo encontrar las pruebas materiales que justificarán mi castigo!". Así que primero castigas, y luego buscas las pruebas del crimen... Sin mencionar el hecho de que esto, precisamente, era lo que los inspectores de la ONU pedían antes de comenzar la guerra - más tiempo - y fueron mordazmente dejados de lado por Estados Unidos. En base a todos estos hechos, uno está tentado a sostener la hipótesis de que Estados Unidos no sólo no estaba seguro de si Saddam tenía o no ADM, sino que sabía positivamente que NO las tenía - y esta es la razón por la que se arriesgaron a una ofensiva sobre Irak. (Si Estados Unidos tomara seriamente sus propias afirmaciones de que Irak tenía ADM que podían ser inmediatamente disparadas, probablemente no hubiera lanzado un asalto terrestre, temiendo demasiadas bajas de su lado, sino que hubiese mantenido el bombardeo aéreo). Aquí, entonces, nosotros tenemos la primera demostración práctica de lo que significa la doctrina Bush de ataques preventivos, una doctrina declarada ahora públicamente como la "filosofía" oficial norteamericana en la política internacional (en la página 31 de un informe titulado "La Estrategia de Seguridad Nacional", publicada por la Casa Blanca el 20 de septiembre del 2002). Sus puntos principales son: Estados Unidos debería permanecer militarmente "más allá de cualquier desafío" en el futuro previsible; en tanto el principal enemigo hoy es un fundamentalismo "irracional" al que, en contraste con los comunistas, les falta el sentido elemental de la supervivencia y respeto de su propia gente, Estados Unidos tiene el derecho a ataques preventivos (por ejemplo, de atacar países que no representan una amenaza clara a los Estados Unidos, pero PODRÍAN representarlo en el futuro previsible); mientras los Estados Unidos deberían buscar coaliciones internacionales ad hoc para tales ataques, debería reservarse el derecho a actuar independientemente si no obtiene suficiente apoyo internacional. Así, mientras Estados Unidos presenta su dominación sobre otros Estados soberanos como sustentada en un paternalismo benevolente que tiene en cuenta los intereses de otras naciones y su gente, se reserva para sí mismo el derecho último de DEFINIR los "verdaderos" intereses de sus aliados. La lógica es entonces claramente formulada: aún la

pretensión de una ley internacional neutral es abandonada, ya que, cuando los Estados Unidos perciben una amenaza potencial, puede pedirle formalmente a sus aliados que lo apoyen, pero el acuerdo de sus aliados es opcional. El mensaje subyacente es siempre "lo haremos con ti o sin ti" (por ejemplo, "eres libre de estar de acuerdo con nosotros, pero no de no estarlo"). La vieja paradoja de la opción forzada es reproducida aquí: la libertad para tomar una decisión con la condición de tomar la correcta. La "doctrina Bush" confía en la aserción violenta de la lógica paranoica de control total sobre amenazas FUTURAS, justificando ataques preventivos contra estas supuestas amenazas. La ineptitud de tal abordaje para el universo de hoy, en el cual el conocimiento circula libremente, es patente. El bucle entre el presente y el futuro es cerrado: la perspectiva de un impresionante acto terrorista es evocada en orden de justificar ahora incesantes ataques preventivos. Este bucle cerrado fue perfectamente formulado en un debate televisivo en febrero del 2002, cuando el actor y ex-Congresal Fred Thompson dijo, en defensa de las políticas del Presidente Bush sobre Irak: «Cuando los manifestantes anti-guerra dicen 'Pero, ¿qué le hizo efectivamente Irak a los Estados Unidos?, nunca nos ha atacado!', uno debería responder con la pregunta '¿Y qué le hizo Estados Unidos, antes del 9/11, a los terroristas que derribaron las Torres Gemelas? Ellos tampoco habían hecho nada!'. El problema con esta lógica (del mismo modo en que, si hubiésemos sabido de los planes para el 9/11, hubiésemos estado plenamente justificados en atacar a los terroristas antes del acto, ahora tenemos pleno derecho de atacar a Irak), es que presupones que podemos tratar al futuro como algo que, de alguna manera, ya aconteció.

La última paradoja es que la misma estrategia de ataques preventivos contribuirá a la proliferación de armas nucleares. Cuando Estados Unidos atacó Irak y no a Corea del Norte, la lógica subyacente era clara: una vez que un Estado "pícaro" cruza el límite crítico y adquiere armas nucleares sustanciales, uno no puede simplemente atacarlo porque corre el riesgo de un ataque nuclear matando millones de nuestro lado. Esta, precisamente, fue la lección que sacó Corea del Norte del ataque sobre Irak: el régimen ve a las ADM como la única garantía de supervivencia; en su perspectiva, el error de Irak fue el de aceptar en primer lugar la colaboración con la ONU y la presencia de los inspectores internacionales.

¿En qué reside entonces el mayor peligro para la ocupación norteamericana de Irak? Antes del ataque norteamericano sobre Irak, todos temíamos algún tipo de resultado catastrófico: una catástrofe ecológica de proporciones gigantescas, grandes bajas norteamericanas, otro ataque terrorista masivo contra Occidente... De esta manera, todos aceptamos silenciosamente el punto de vista norteamericano - y ahora, luego de que la guerra terminó prontamente (en una suerte de repetición de la Guerra del Golfo de 1991) y que el régimen de Saddam se desintegró rápidamente, hay un suspiro universal de alivio, aún entre muchos críticos de la presente política norteamericana. Uno está entonces tentado a considerar la hipótesis de que, antes del estallido de la guerra, los Estados Unidos estaban deliberadamente fomentando este miedo de una catástrofe inminente, contando con la creencia universal cuando la catástrofe realmente NO ocurrió. Esto, como sea, puede señalarse como el verdadero gran peligro. Es decir, uno debe tomar el valor para proclamar lo opuesto: quizás un mal giro militar para los Estados Unidos hubiese sido lo mejor que podría haber pasado, una porción moderada de malas noticias que hubiesen compelido a todos los participantes a repensar su posición.

En los días y semanas posteriores a la conclusión "triumfante" de la guerra, todos los movimientos de paz desaparecieron, y los Estados Europeos Occidentales que se oponían a la guerra se agacharon con vergüenza y comenzaron a hacer gestos conciliadores hacia los Estados Unidos - Gerhardt Schroeder incluso se disculpó públicamente por sus proclamas anti norteamericanas. Esta inquietud de los que se oponían a la guerra es un triste signo de su profunda desorientación: es AHORA cuando ellos deberían estar realmente preocupados. Aceptar que "las cosas resultaron bien", que el régimen de Saddam se colapsó sin un gran número de muertes y sin las temidas grandes catástrofes (el incendio de los pozos petroleros, el uso de ADM), es sucumbir a la más peligrosa ilusión - es aquí donde están pagando el precio por oponerse a la guerra por las razones equivocadas. La línea argumental que intentaba demostrar cómo la ocupación norteamericana de Irak dañaría a los iraquíes era simplemente incorrecta: si alguna cosa los iraquíes ordinarios probablemente GANARAN por la derrota del régimen de Saddam será con respecto a su estándar de vida y religiosidad y otras libertades. ¡Las verdaderas víctimas de la guerra no son los iraquíes, las verdaderas víctimas están en otra

parte! ¿Estamos al tanto de que, al menos hasta ahora, todas las predicciones evocadas como justificaciones para la guerra resultaron ser falsas? No hay armas de destrucción masiva usadas, ni siquiera encontradas; no hay fanáticos hombres bombas árabes; casi no hubo pozos petroleros en llamas; no hubo divisiones fanáticas de la Guardia Republicana defendiendo Bagdad hasta el final y causando la destrucción de la ciudad - para abreviar, Irak demostró ser un tigre de papel que básicamente solo se colapsó bajo la presión de Estados Unidos. (Especialmente la búsqueda desesperada de ADM está llegando ahora a proporciones cómicas, con los Estados Unidos ofreciendo recompensas financieras por cualquier información sobre ellas - así, luego de emprender una guerra, hay ahora una competencia por el premio para aquellos que provean una razón para la guerra... como curiosidad, un diplomático norteamericano sugirió seriamente la razón por la que los iraquíes no usaron las ADM durante la guerra: ellos las ocultaron tan bien que ni ellos mismos pudieron encontrarlas y utilizarlas lo suficientemente rápido!). ¿No es este mismo triunfo militar la prueba última del hecho de que la oposición a la guerra estaba JUSTIFICADA, de que Irak NO era una amenaza para los Estados Unidos? El régimen de Saddam era un estado autoritario abominable, culpable de muchos crímenes, principalmente hacia su propia gente. Sin embargo, uno debe tener en cuenta el hecho clave de que, cuándo los representantes norteamericanos numeraban las maldades de Saddam, omitían lo que fue indudablemente su mayor crimen (en términos de sufrimiento humano y de violación de la justicia internacional): la agresión sobre Irán - ¿Por qué? Porque los Estados Unidos y la mayoría de los Estados extranjeros estaban ayudando activamente a Irak en su agresión... Si aceptamos la lucha contra el fundamentalismo musulmán como el verdadero objetivo del ataque a Irak, entonces uno está forzado a concluir que el ataque no fue sólo un error, sino que aún, fortaleció la misma causa contra la que luchó. El régimen de Saddam Hussein en Irak era un Estado secular nacionalista, sin contacto con el populismo fundamentalista musulmán - es obvio que Saddam coqueteó sólo superficialmente con el sentimiento musulmán pan-Árabe. Como su pasado muestra claramente, él fue un gobernante pragmático luchando por poder, tejiendo alianzas según sus propósitos: primero contra Irán para tomar sus pozos petroleros, luego contra Kuwait por la misma razón, poniéndose en contra de una coalición pan-Árabe aliada a los Estados Unidos. Si hay algo que Saddam no es, es justamente un fundamentalista obsesionado con el "Gran Satán", listo para volar el mundo en pedazos solo para golpearlo. Sin embargo, lo que de hecho puede emerger como el resultado de la ocupación norteamericana es precisamente un verdadero movimiento fundamentalista musulmán anti-norteamericano directamente ligado a tales movimientos en otros países árabes o en países con presencia musulmana. Es como si, en un despliegue contemporáneo de la "astucia de razón", alguna mano invisible del destino pusiera las cosas de tal modo que el triunfo de muy corto plazo de la intervención norteamericana fortaleciera la mismísima causa contra la cual Estados Unidos intervino...

La prueba última de esta naturaleza secular es el irónico hecho de que, en las últimas elecciones iraquíes en Octubre de 2002, en las cuales Saddam obtuvo el 100% de votos y superó así al mejor resultado estalinista del 99,95%, la canción de campaña que sonaba una y otra vez en todos los medios estatales no era otra que "I Will Always Love You (te amaré por siempre)" de Whitney Houston. Uno puede sospechar que los norteamericanos estaban muy concientes de que la era de Saddam y su régimen no-fundamentalista estaba llegando a su final en Irak, y que el ataque a Irak fue probablemente concebido como un ataque preventivo mucho más radical - no contra Saddam, sino contra el principal contendiente al estatus del sucesor político de Saddam, un régimen islámico verdaderamente fundamentalista. Aún en esta vía, el círculo vicioso de la intervención norteamericana sólo puede hacerse más complejo. El peligro, siguiendo la lógica de una profecía que se autocumple, es que esta misma intervención norteamericana contribuirá a la emergencia de lo que más teme Estados Unidos: un gran frente unido musulmán anti-norteamericano. Este es el primer caso de una ocupación directa norteamericana de un país árabe grande y clave - ¿Cómo podría esto no generar una reacción de odio universal? Uno puede imaginar ya a cientos de jóvenes soñando convertirse en hombres-bomba suicidas, y cómo esto forzará al gobierno norteamericano a imponer un estado de alerta máximo permanente... Lo que puede de hecho surgir como resultado de la ocupación norteamericana es precisamente un movimiento musulmán anti-norteamericano verdaderamente fundamentalista, ligado directamente a tales movimientos en otros países árabes con presencia musulmana. Y los primeros signos ya están aquí: desde las diarias marchas shiitas contra la presencia norteamericana en Irak hasta los ataques diarios a los soldados norteamericanos.[1]

Sin embargo, a estas alturas, uno no puede resistirse a una tentación ligeramente paranoica: ¿Y si la gente alrededor de Bush SABE esto? ¿Y si este "daño colateral" es el verdadero objetivo de toda la operación? ¿Y si el VERDADERO blanco de la "guerra al terror" no es sólo el reacomodamiento global geopolítico en Medio Oriente y más allá, sino también la misma sociedad norteamericana (por ejemplo, el disciplinamiento de lo que quede de sus potenciales emancipadores)? Deberíamos entonces ser muy cuidadosos de no pelear falsas batallas: los debates sobre cuán diabólico es Saddam, aún sobre cuánto costará la guerra, etc., son falsos debates. El foco debería estar puesto en lo que actualmente transpira de nuestras sociedades, en qué tipo de sociedad está emergiendo AQUÍ como resultado de la "guerra al terror". En vez de hablar sobre misteriosos planes casi ocultos, uno debería correr el foco hacia lo que está pasando, hacia el tipo de cambios que se están llevando a cabo aquí y ahora. El resultado último de la guerra será un cambio en NUESTRO orden político.

A estas alturas, uno debería de hacerse la pregunta naïve: Estados Unidos como policía global - ¿Por qué no? La situación de pos- Guerra Fría llamó efectivamente a algún poder global para que llenase el vacío. El problema está en otra parte: evoca la común percepción de los Estados Unidos como un nuevo Imperio Romano. El problema con los Estados Unidos de hoy no es que es un nuevo Imperio global, sino que NO lo es, en tanto que, mientras pretende serlo, continúa actuando como un Estado-Nación, siguiendo sus intereses cruelmente. Es en tanto que la pauta de las políticas norteamericanas recientes son una rara inversión del bien conocido lema de los ecologistas: actúa globalmente, piensa localmente. Esta contradicción está mejor ejemplificada por la presión que de ambos lados Estados Unidos estaba ejerciendo sobre Serbia en el verano de 2003: los representantes de Estados Unidos demandaban simultáneamente al gobierno serbio que enviaran a los sospechosos por crímenes de guerra a la corte de la Haya (de acuerdo con la lógica del Imperio global, el cuál se afirma como una institución global trans-estatal) y a firmar el tratado bilateral con Estados Unidos obligando a Serbia a no enviar a ninguna institución internacional (por ejemplo, a la MISMA corte de la Haya) a los ciudadanos norteamericanos sospechosos de crímenes de guerra u otros crímenes contra la humanidad (de acuerdo con la lógica del Estado-Nación) - no asombra que la reacción serbia fuese de una furia perpleja...[2]. Y lo mismo va para Croacia: los Estados Unidos están ejerciendo ahora una enorme presión sobre el gobierno croata para enviar a la corte de la Haya a un par de sus generales acusados de crímenes de guerra durante los enfrentamientos en Bosnia. La reacción es, por supuesto: ¿Cómo pueden ellos pedirnos esto a NOSOTROS cuando ELLOS no reconocen la legitimidad de la corte de la Haya? O, ¿Son los ciudadanos norteamericanos "más iguales que otros"? Si uno simplemente universaliza los principios subyacentes de la doctrina Bush, ¿No tiene la India todo el derecho de atacar a Pakistán? Éste, de hecho, alberga directamente y apoya a terroristas anti-indues en Kashmir, y posee armas (nucleares) de destrucción masiva - sin mencionar el derecho de la India para atacar a Taiwán, y así, con consecuencias impredecibles...

La primera corte global permanente de crímenes de guerra empezó a funcionar el 1º de julio de 2002 en La Haya, con el poder de abordar el genocidio, los crímenes contra la humanidad, y los crímenes de guerra. Cualquiera, desde la conducción de un Estado hasta un ciudadano ordinario, será responsable hacia la CIC de la prosecución de las violaciones a los derechos humanos, incluyendo homicidio, tortura, violación, y esclavismo sexual sistemáticos. O, como lo dice Kofi Annan: "Debe haber un reconocimiento de que todos nosotros somos miembros de una familia humana. Tenemos que crear nuevas instituciones. Esta es una de ellas. Este es otro paso adelante en la lenta marcha de la humanidad hacia la civilización". Sin embargo, mientras los grupos de derechos humanos han proclamado la creación de la corte como el hito más grande para la justicia internacional desde que los principales nazis fueran juzgados por un tribunal militar internacional en Nuremberg después de la Segunda Guerra Mundial, la corte enfrenta una firme oposición de los de los Estados Unidos, Rusia y China. Los Estados Unidos dicen que la corte infringiría la soberanía nacional y podría llevar a enjuiciamientos políticamente motivados de sus oficiales o soldados que trabajan fuera de las fronteras de Estados Unidos; y, el Congreso norteamericano incluso está contemplando legislación que autorice a las fuerzas norteamericanas a invadir La Haya donde la corte estará asentada, en caso de que los jurados detengan a un norteamericano. La notable paradoja aquí es que ¡Los Estados Unidos objetaron la jurisdicción de un tribunal que fue constituido con el apoyo total (y el voto) de los propios Estados Unidos!

La misma lógica de la excepción se aplica también a las relaciones económicas. La BBC reportó, el 21 de Diciembre de 2002 que "los Estados Unidos bloquean el acuerdo de medicamentos baratos": "Los Estados Unidos han bloqueado un acuerdo internacional para permitir a los países pobres comprar medicamentos baratos. Esto significa que millones de gente pobre todavía no tendrán acceso a medicamentos para enfermedades tales como VIH/SIDA, malaria y tuberculosis. "Ciento cuarenta y tres países están en la misma posición, nosotros esperábamos hacerlo por unanimidad". El principio de permitir el desarrollo a los países en desarrollo al acceso a versiones baratas de los medicamentos aun protegidos por derechos de comercialización había sido acordado en las charlas de la OMC hace un año". La misma historia se repitió en Cancún en septiembre de 2003, donde Estados Unidos insistió en los subsidios a los granjeros del algodón, violando así su propio principio sacrosanto a los países del Tercer Mundo de suspender los subsidios estatales y abrirse al mercado.

¿Y no se mantiene lo mismo para la tortura? La estrategia económica ejemplar del capitalismo de hoy se está tercerizando - entregando el proceso sucio de la producción material (pero también la publicidad, el diseño, la contabilidad...) a otras compañías por medio de subcontratos. De esta manera, uno puede evitar fácilmente las reglas ecológicas y de salud: la producción es hecha en, digamos, Indonesia, donde las regulaciones ecológicas y de salud son mucho más bajas que en Occidente, y la compañía global oriental que tiene el logo puede decir que no es responsable por las violaciones de otra compañía. ¿No nos estamos metiendo en algo homólogo con respecto a la tortura? ¿Es la tortura algo a ser "tercerizado", dejado a los aliados de Estados Unidos del Tercer Mundo para que puedan hacerlo sin llevar a ningún problema legal o alguna protesta pública? ¿No estamos haciendo algo homólogo con respecto a la tortura? ¿No era esa semejante tercerización defendida explícitamente por Jonathan Alter en Newsweek inmediatamente después del 9/11? Luego de declarar que "no podemos legalizar la tortura; va en contra de los valores norteamericanos", él no obstante llegó a la conclusión de que "tendremos que pensar en transferir algunos sospechosos a nuestros aliados menos delicados, aún si esto es hipócrita. Nadie dijo que esto iba a ser lindo". Así es como, hoy, la democracia del primer mundo funciona más y más: mediante la "tercerización" de su sucia base hacia otros países.

Esta inconsistencia tiene profundas raíces geopolíticas. Países como Arabia Saudita y Kuwait son monarquías profundamente conservadoras, pero económicamente son aliados norteamericanos, totalmente integrados al capitalismo Occidental. Aquí, Estados Unidos tiene un interés muy preciso y simple: para poder contar con estos países como sus reservas de petróleo, ELLOS DEBEN PERMANECER NO-DEMOCRATICOS. Es decir, es una apuesta segura que unas elecciones democráticas en Arabia Saudita o Irak llevarían al poder a un régimen nacionalista pro-Islam montado en actitudes anti-norteamericanas. Sabemos entonces que significa "traer la democracia": Estados Unidos y sus "voluntariosos compañeros" se imponen a sí mismos como los jueces últimos que deciden si un país es ya maduro para la democracia - en la misma línea, Rumsfeld declaró ya en abril del 2003 que Irán no debería convertirse en una "teocracia", sino en un país secular tolerante en el cual todos los grupos étnicos y religiosos disfrutasen de los mismos derechos (uno está tentado a agregar aquí: "¿Qué hay acerca de demandar lo mismo a Israel?"). En la misma línea, en octubre del 2003 los representantes norteamericanos dejaron en claro que cualquier reconocimiento oficial a la privilegiada posición del Islam en la nueva constitución iraquí será inaceptable - la ironía aquí es doble: ino sólo sería bueno si Estados Unidos demandara lo mismo a Israel respecto al judaísmo, sino que era precisamente el Irak de Saddam el que YA ERA oficialmente un Estado secular, mientras el resultado de unas elecciones democráticas estaría privilegiando al Islam! En el mismo espíritu, una figura mayor anónima de los Estados Unidos declaró que "el primer gesto político hacia afuera de un Irak democrático sería reconocer a Israel"[3]. La (quizás única) oportunidad de llevar a la "guerra al terror" dentro del alcance de un orden legal fue así perdida. Otra razón evocada por los simpatizantes del ataque a Irak era que éste daría un nuevo ímpetu al estancado proceso de paz en Medio Oriente - ¿Lo hizo? La primera cosa oportuna por hacer en Medio Oriente es abandonar cualquier noción de que la crisis está relacionada con la realidad geográfica de los magros recursos de la tierra. Uno no puede simplemente oponer plenitud (el excesivo don del amor puro, suficiente para todos y cada uno) y escasez con su actitud "economizante" selectiva (no hay suficiente para todos, por lo que algunos tendrán que conseguirlo y otros no), en tanto el exceso mismo debe estar basado en la escasez, intentando completarla. En otras palabras, la escasez (la idea de que algo está faltando, de "no ser suficiente para todos") no es un hecho simple, sino una necesidad

estructural: antes de ser una falta de algo definido, es una falta puramente formal, una falta que surge en su frustrante pureza precisamente cuando nuestras necesidades son excesivamente saciadas (revisar el caso de Freud de la bella esposa del carnicero). En la misma línea, la posibilidad de los tres más interesantes pecados mortales, envidia, avaricia y melancolía, está inscrita en la mismísima estructura formal del deseo: un melancólico es incapaz de sostener el deseo en presencia de su objeto; un avaro se aferra al objeto, incapaz de consumarlo; un sujeto envidioso desea el objeto del deseo del otro. Por lo tanto ya sea que por definición el pasto del vecino es más verde que el tuyo, o que yo admire temeroso mi verde césped, incapaz de dejar a mis animales comer de él, o que yo sólo lo mire fijamente con la triste indiferencia de un melancólico... Estas paradojas dan cuenta de la verdad de las historias como la del granjero a quien un ángel se le aparece y le dice: "¡te daré un deseo, para que hagas lo que quieras - sólo ten cuidado, pues haré lo mismo dos veces a tus vecinos!"; El granjero contesta con una maligna sonrisa: "¡Sácame uno de mis ojos!". O la historia acerca de la pobre pareja de granjeros que sabotean su oportunidad de plenitud - cuando una hada les ofrece cumplirles tres deseos, el marido rápidamente dice: "¡una salchicha en mi plato!". La esposa enojada le grita: "¡Tonto, como no se te mete la salchicha en la nariz!". Así que el deseo final sólo puede ser un modesto: "¡Que la salchicha vuelva de la nariz al plato!".

Uno tiene que ser honesto aquí para reconocer la naturaleza simbólica selectiva del sufrimiento elevado al estatus ejemplar: ¿Qué es el sufrimiento de los palestinos en el West Bank [Asentamiento Occidental] comparado con el sufrimiento de muchos de los individuos en algunos Estados menores musulmanes? ¿Qué fue el sufrimiento de los chilenos bajo Pinochet comparado a, digamos, el sufrimiento en Corea del Norte? (Por otro lado, ¿Es el sufrimiento de los cubanos realmente mayor que el sufrimiento de las muchedumbres desposeídas en los países latinoamericanos no-comunistas? Por no mencionar la inimaginable pesadilla prolongada que sigue en el Congo o Liberia...). En este sentido simplificado, es efectivamente injusto elevar a los palestinos como el símbolo global del sufrimiento - si su situación fuera tan desesperada, habrían seguramente emigrado en masa hacia Jordania y hacia otros países árabes relativamente prósperos. Es como si hubiera en la crítica de las políticas del Estado de Israel un elemento de - un antisemitismo no tan "injusto", sino más bien lo contrario - secreto reconocimiento del especialmente alto estándar ético de los judíos: ¿Cómo pueden, entre toda la gente, USTEDES comportarse así?

El gran misterio del conflicto Palestino-Israelí es: ¿Porqué persiste por tanto tiempo cuando todos sabemos la única solución viable - el retiro de los israelíes del West Bank y la franja de Gaza, el establecimiento de un Estado Palestino, la renuncia de los palestinos al derecho de sus refugiados a volver dentro de los límites de la Israel pre-1967, así como algún tipo de compromiso respecto a Jerusalén? Cuando el acuerdo parece estar a la mano, éste es retirado inexplicablemente. ¿Cuán a menudo sucede que, cuando la paz parece ser una cuestión de una formulación correcta de algunas declaraciones menores, de repente todo se cae en pedazos, desplegando la debilidad del compromiso negociado? Hay efectivamente algo de un síntoma neurótico en el conflicto de Medio Oriente - todos ven el camino para deshacerse del obstáculo, y aún así, no obstante, nadie quiere quitarlo de en medio, como si hubiera algún tipo de ganancia libidinal patológica obtenida mediante la persistencia del punto muerto.

Uno está tentado a hablar aquí de un nudo sintomático: ¿No están, en el conflicto Palestino-Israelí, los papeles normales de alguna manera invertidos, retorcidos como en un nudo? Israel - representando oficialmente la Modernidad Occidental en el área - se legitima a sí mismo en términos de identidad étnico-religiosa, mientras que los palestinos - desacreditados como los "fundamentalistas" - legitiman sus demandas en términos de ciudadanía secular. Por lo tanto, tenemos la paradoja de un Estado de Israel, la isla de la supuesta democracia liberal moderna en Medio Oriente, oponiéndose a las demandas árabes con demandas étnico-religiosas aún más "fundamentalistas" sobre su tierra sagrada.

Y, como la historia del nudo Gordiano nos dice, la única manera de resolver tal punto muerto no es desenredando el nudo, sino cortándolo. Jicak Rabín dio el primer gran paso hacia esta dirección cuando reconoció a la OLP como el representante legítimo de los palestinos, y así el único partenaire verdadero en las negociaciones. Cuando Rabín anunció la inversión de las políticas israelitas de "ninguna negociación con la OLP, una organización terrorista", y pronunció

las simples palabras "déjennos terminar con esta parodia / de negociar con los palestinos sin puentes públicos hacia la OLP / y empecemos a hablar con nuestros interlocutores reales", la situación cambió drásticamente. En esto reside el efecto de un verdadero acto político: cambia las coordenadas de la situación y hace pensable lo impensable. El pasado militar de Rabín fue relegado en algún momento a su pasado menos importante - él se convirtió en el hombre que reconoció a la OLP como interlocutor legítimo. Aunque era un político laborista, Rabín logró así un gesto de los que mejor caracterizan a los políticos conservadores. Las elecciones israelitas del 28 de Enero de 2003 fueron, al contrario, el indicador más claro del fracaso de conservadores modernos, de su incapacidad para realizar actos históricos en la línea de de Gaulle o aún Richard Nixon. Sólo un de Gaulle podía conceder la independencia de Argelia; sólo un conservador como Nixon podía establecer relaciones con China. En la misma línea, el 70% de los israelíes saben que la propuesta del candidato Laborista Amram Mitzma - el retiro incondicional de Israel del West Bank y de la franja de Gaza - es la única solución a la crisis. Sin embargo, en tanto Mitzma es una figura ética decente carente de carisma de "hombre fuerte", ellos no confían en él como capaz de poder lograr este acto. Lo que se necesita por consiguiente es (en la tradición de Rabín) alguien como Sharón tomando el programa de Mitzma - lo cual, claro está, Sharón es incapaz hacer.

El problema subyacente no es sólo que los árabes no aceptan realmente la existencia del Estado de Israel - los israelíes mismos tampoco aceptan la presencia Palestina en el West Bank. Todos sabemos el juego de palabras de Bertolt Brecht a propósito del levantamiento de los obreros de Berlín Oriental en Julio de 1953: "El Partido no está satisfecho con esta gente, así que los reemplazará con nueva gente más simpatizante de sus políticas". ¿No es hoy discernible que hay algo homólogo respecto a la relación entre el Estado de Israel y los palestinos? El Estado de Israel no está satisfecho con la gente en el West Bank y la franja de Gaza, por lo que considera la opción de reemplazarlos con otra gente. Que, precisamente los judíos, las víctimas ejemplares, estén ahora considerando una "limpieza étnica" radical (la "transferencia" - un nombre erróneo perfectamente orwelliano - de los Palestinos del West Bank) es la última paradoja que exige un examen atento.

Si hubo alguna vez algún apego apasionado al objeto perdido, una negación a aceptar su pérdida, éste es el apego de los judíos a su tierra y Jerusalén, el "¡nos vemos) el año próximo en Jerusalén!". Y, ¿No son los problemas presentes la prueba suprema de las catastróficas consecuencias de tal fidelidad radical, cuando es tomada literalmente? En los últimos dos mil años, cuando los judíos eran fundamentalmente una Nación sin tierra, viviendo permanentemente en el exilio, sin raíces firmes en el lugar donde estaban, su referencia a Jerusalén era, en su raíz, puramente negativa, una prohibición a "pintar la imagen de casa", a sentirse en casa en ningún lugar de la tierra. Sin embargo, con el proceso de la vuelta a Palestina, comenzado hace cien años, el metafísico Otro Lugar fue directamente identificado con un determinado lugar en la tierra. Cuando los judíos perdieron su tierra y la elevaron al estatus mítico de objeto perdido, "Jerusalén" se convirtió en mucho más que una porción de tierra: devino la metáfora de la llegada del Mesías, de una casa metafísica, del fin del errar [wandering] que caracteriza la existencia humana. El mecanismo es bien conocido: luego de que el objeto es perdido, se convierte en un soporte para mucho más, para todo lo que perdemos en nuestras vidas terrenales. Cuando un sueño de cien años finalmente se realiza, tal realización DEBE convertirse en una pesadilla.

Según la tradición judía, Lilith es la mujer a la que un hombre le hace el amor mientras él se masturba solo en su cama durante la noche[4] - por lo tanto, lejos de representar la identidad femenina liberada del dominio patriarcal, como algunas feministas afirman, su estatus es completamente fálico: ella es lo que Lacan llamo La femme, la Mujer, el suplemento fantasmático del goce fálico masturbatorio masculino. Significativamente, mientras hay sólo un hombre (Adán), la feminidad está desde el principio mismo escindida entre Eva y Lilith, entre el "ordinario" sujeto barrado histórico (\$) y el espectro fantasmático de La Mujer: cuando un hombre está teniendo el sexo con una mujer "real", él la está usando como un apuntalamiento masturbatorio para sostener su fantaseo sobre la Mujer inexistente...[5]. La catástrofe ocurre cuando las dos mujeres colapsan en una, cuando la partenaire "ordinaria" es elevada a la dignidad de Lilith - que es estructuralmente absolutamente homóloga a la elevación Sionista de la Jerusalén "ordinaria" en la Jerusalén que los judíos estuvieron soñando por miles de años...

La opción ética es, así, finalmente simple: la única verdadera fidelidad a la memoria del holocausto está en la apertura a la injusticia cometida [the opening for the injustice committed] contra los palestinos; cualquier justificación de las actuales políticas israelíes con la referencia al holocausto es la peor traición ética posible. Es por consiguiente fácil de contestar la gran pregunta: ¿Cuál sería el verdadero acto ético-político radical hoy en Medio Oriente? Tanto para los israelíes como para los árabes, éste consistiría en el gesto de renunciar al control (político) de Jerusalén, es decir, de respaldar la transformación del Viejo Pueblo de Jerusalén en un lugar extra-estatal, de culto religioso, controlado (temporalmente) por alguna fuerza internacional neutral. Lo que ambos lados deberían aceptar es que, renunciando al mando político de Jerusalén, ellos no están renunciando efectivamente a nada - ellos están GANANDO la elevación de Jerusalén a un sitio sagrado genuinamente extra-político. Lo que perderían es, precisamente y sólo, eso que ya, en sí mismo, MERECE ser perdido: la reducción de la religión a una apuesta en el juego del poder político.

Uno no debería renunciar al sueño "imposible" de un Estado secular binacional reuniendo a los judíos israelíes y a los palestinos. En el largo plazo, la verdadera utopía no es la de este Estado binacional, sino la de una pared separando claramente ambas comunidades. Las fotos de la pared que separa la Israel pre-1967 de los territorios ocupados del West Bank se parecen misteriosamente a la pared que separaba Alemania Oriental y Occidental hasta 1989. La ilusión de esta nueva Pared es que servirá como la línea de demarcación separando la ley "normal" y la vida social del estado permanente de emergencia - que esto contendrá el estado de emergencia al dominio "ahí afuera". Esto ha sido otro EVENTO verdadero en Medio Oriente, la explosión de una verdadera universalidad política en el sentido Paulino de "para nosotros no hay ni judíos y ni palestinos" - cada uno de los dos lados tendría que comprender esta renuncia respecto al Estado-Nación étnicamente "limpio" como la liberación para sí mismos, no sólo como un sacrificio a ser hecho para el otro. La paradoja es entonces: en todo Medio Oriente, los palestinos, esos "judíos entre los árabes", son, a causa de su posición única, el único agente colectivo en el cual el papel modernizador, de moverse a una forma política más allá de la identidad étnica, se impone: la única verdadera solución a largo plazo en la crisis de Medio Oriente es la emergencia de los palestinos como modernizadores políticos.

El talón de Aquiles de los judíos liberales no-sionistas está mejor encapsulado por su argumentación estándar: "OK, claro que nosotros debemos negociar, aceptar el Estado Palestino, el fin de la ocupación, incluso la perspectiva de un único Estado secular binacional - pero para empezar a hablar seriamente, el terror de los terroristas suicidas sin sentido debe terminar, uno simplemente no puede mantener un diálogo bajo tales circunstancias..." El horror al exceso 'irracional' de los terroristas suicidas, puro gasto, no negociable... Sin embargo, lo que definitivamente está en la palestra aquí es el retorno a la normalidad: si los "terroristas" detienen sus actos y alivian así su presión, podemos relajarnos, respirar tranquilamente - y seguir adelante con las cosas normalmente. Elisabeth Roudinesco escribió recientemente:

"Por ahora, el único Apocalipsis que parece amenazar a la sociedad Occidental - así como al Islam - es el fundamentalismo islámico radical dispuesto al terrorismo. Las amenazas islámicas son hechas por extremistas desafiantes y polígamos bárbaros que reprimen los cuerpos de las mujeres y escupen invectivas contra los homosexuales, a quienes ellos sostienen como los responsables por debilitar los valores masculinos de Dios padre". [6]

Lo que hace a esta declaración problemática no es sólo es su muy "políticamente correcta" distinción entre fundamentalismo islámico e Islam como algo amenazado por aquel también - del mismo modo Bush, Blair, y aun Sharón, nunca olvidan alabar al Islam como una gran religión de amor y tolerancia que no tiene nada que ver con los repugnantes actos terroristas... Tampoco es únicamente el uso del término "fundamentalismo islámico radical dispuesto al terrorismo" (o "amenazas islámicas") - como Badiou señaló,

"cuando un predicado es atribuido a una sustancia formal (como es el caso con cualquier derivación de un sustantivo de un adjetivo formal), esto no tiene otra consistencia que la de dar un contenido ostensible a esa forma. En "terrorismo islámico", el predicado "islámico" no tiene otra función que la de suplir el contenido aparente a la palabra "terrorismo", la cual es ella misma desprovista de todo contenido (en este caso, político)".[7]

Para ponerlo en términos kantianos, el predicado "islámico" provee una falsa "esquematación" de la categoría puramente formal "terrorismo", confiriendo a ésta una falsa densidad sustancial. Para ponerlo en hegeliano, la verdad de tal determinación reflexiva ("terror islámico") es su inversión inherente e inevitable en la reflexión determinada: "Islam terrorista", por ejemplo, terrorismo como constitutivo de la propia identidad del Islam.⁸ Lo que hace la declaración de Roudinesco verdaderamente problemática es que sustenta la lógica liberal arriba mencionada, que eleva el rechazo del terrorismo en una suerte de a priori trascendental: primero ESO, y sólo entonces podremos negociar... (o, para ponerlo en los términos de Laclau, el "terrorismo" debe ser EXCLUIDO para que el agonismo de la lucha política democrática pueda tener lugar). Lo que está de esta manera forluido es la rendición temática hacia (y la confrontación con) el "terrorismo" como (parte de) de un PROYECTO POLÍTICO, el cual por supuesto, de ninguna manera puede estar de acuerdo con éste.[8] Vale la pena recordar aquí el libro de Ernst Nolte sobre Heidegger, el cual trajo nuevos aires al eterno debate sobre "Heidegger y la política" - y lo hizo en la propia consideración de su "inaceptable" opción: lejos de excusar la infame opción política de Heidegger en 1933, éste la justifica - o, al menos, la de-demoniza, mostrándola como una opción viable y significativa. Contra los defensores normales de Heidegger, cuyo mantra es que el compromiso Nazi de Heidegger fue un error personal sin ninguna consecuencia fundamental para su pensamiento, Nolte acepta la demanda básica de los críticos de Heidegger de que su opción Nazi se inscribe en su pensamiento - pero con una torsión: en lugar de problematizar su pensamiento, Nolte justifica su opción política como una opción viable en la situación de fines de los años veinte y comienzos de los treinta con el caos económico y político de la amenaza comunista:

"En la medida en que Heidegger resistió al intento de la solución /Comunista/, él, como innumerables otros, estaba históricamente en lo correcto /.../ Al comprometerse con la solución /Nacional Socialista/ quizás se hizo 'fascista'. Pero de ninguna manera hizo lo que lo haría históricamente equivocado desde el principio".[9]

Nolte también formuló las condiciones básicas y los temas del debate "revisionista" cuyo principio básico es "comparar objetivamente" al Fascismo y al Comunismo: el Fascismo y aun el Nazismo eran en último caso una reacción a la amenaza comunista y una repetición de sus peores prácticas (campos de concentración, ejecuciones en masa de enemigos políticos):

"Podría ser el caso que los Nacional Socialistas y Hitler llevaron adelante una obra 'asiática' /el holocausto/ sólo porque se consideraban a sí mismos y a su especie como víctimas potenciales y actuales de una obra 'asiática' /bolchevique/. ¿No precedió el 'archipiélago Gulag' a Auschwitz?"[10]

El mérito de Nolte es el de abordar seriamente la tarea de tomar al Fascismo - y aun al Nazismo - como un proyecto político factible, el cual es un sine qua non si es efectivamente crítico. Es aquí que uno tiene que tomar la opción: la "pura instancia" liberal de equidistancia hacia el totalitarismo Izquierdista y Derechista (ambos son abominables, basados en la intolerancia política y otras diferencias, el rechazo de los valores democráticos y humanistas, etc.) es un falso a priori, uno DEBE tomar partido y proclamar un fundamentalismo "peor" que el otro - por esta razón, la continua "relativización" del Fascismo, las nociones de que uno debería comparar racionalmente los dos totalitarismos, etc., SIEMPRE conlleva la tesis - explícita e implícita - de que el Fascismo fue "mejor". Cuando, en el Verano de 2003, Silvio Berlusconi provocó un grito violento con sus declaraciones según las cuales, mientras Mussolini sí era un dictador, no era un delincuente político y un asesino como Hitler, Stalin o Saddam, uno debería tener presente las verdaderas apuestas de este escándalo: lejos de merecer ser dejadas de lado como idiosincrasias personales de Berlusconi, sus declaraciones son parte de un continuado proyecto ideológico-político mayor para cambiar los términos del pacto simbólico de identidad europea post Segunda Guerra Mundial, basado en una unidad antifascista. Y, ¿No encontramos el negativo de este rechazo para pensar al Nazismo como proyecto político en el escándalo teórico crucial de Adorno (y la Escuela de Frankfurt en general)? La ausencia total de análisis del Estalinismo en su trabajo (y en el de Hábermas y otros). Quizás, en eso reside el enigma último de la tensión entre Adorno y Hanna Arendt: mientras ambos comparten el rechazo radical del Estalinismo, Arendt lo basó en el análisis específico a gran escala de los "orígenes del totalitarismo", tanto como en la noción

normativa positiva de vis activa, de la vida política comprometida, mientras que Adorno rechazó este paso.[11]

Del mismo modo en que la distinción entre el Islam "bueno" y el "malo" es falsa, uno debería también problematizar la típica distinción "radical-liberal" entre los judíos y el Estado de Israel o el Sionismo, por ejemplo, el esfuerzo por abrir un espacio en el cual los judíos y los ciudadanos judíos de Israel sean capaces de criticar las políticas del Estado de Israel y la ideología Sionista no sólo sin ser acusados de antisemitismo, sino, aún más, formulando su crítica en tanto basada en su propio apego apasionado al judaísmo, en tanto ellos ven en el legado judío un valor a mantener.[12] (Marx decía sobre el pequeño-burgués que él ve en cada objeto un aspecto bueno y uno malo, e intenta mantener el bueno y combatir el malo. Uno debería evitar el mismo error en el trato del judaísmo: el "buen" judaísmo levinasiano de la justicia, el respeto y la responsabilidad hacia el otro, etc., contra la "mala" tradición de Jehová, sus ataques de venganza y violencia genocida contra los vecinos. Ésta es la ilusión a ser evitada: uno debe afirmar la "identidad especulativa" entre estos dos aspectos y ver en Jehová el SOSTÉN de la justicia y la responsabilidad. El judaísmo como tal es el momento de contradicción absoluta insoportable, lo peor (violencia monoteísta) y lo mejor (responsabilidad hacia el otro) en absoluta tensión, la misma, coincidiendo, y simultáneamente siendo absolutamente incompatibles. En pocas palabras, uno debería tomar el coraje para traspasar la brecha, la tensión, en el corazón mismo del judaísmo: ya no es más la cuestión de si defender la tradición judía pura, de justicia y amor para el vecino, contra la defensa sionista agresiva del Estado-Nación. Y, en la misma línea, en vez de celebrar la grandiosidad del Islam contra su mal uso por parte de los terroristas fundamentalistas, o de lamentar el hecho de que, de todas las grandes religiones, el Islam es una de las que más se ha resistido seriamente a la modernización, uno debería mejor concebir esta resistencia como una oportunidad abierta, un "indecidible": esta resistencia no necesariamente lleva al "Islamofascismo", también puede ser articulada en un proyecto socialista. Precisamente porque el Islam alberga los "peores" potenciales de la respuesta fascista a nuestras presentes dificultades, puede también resultar ser el sitio para lo "mejor". En otros términos, sí, el Islam efectivamente no es una religión como las otras, involucra un lazo social más fuerte, que se resiste a ser integrado al orden global capitalista - y la tarea es cómo usar políticamente este hecho ambiguo.

En el caso del judaísmo tanto como en el del Islam, uno debería entonces tomar el coraje de cumplir el paso hegeliano hacia la "universalidad concreta" y trasponer el lugar del antagonismo e inconsistencia en el corazón mismo del edificio religioso, no dejar de lado éste como correspondiendo sólo al mal uso fundamentalista secundario.

Título Original: The Iraqi MacGuffin. Fuente: Lacan.com <http://www.lacan.com/iraq1.htm>. Traducción: Juan D'psico - Especial para PI Extraído de: Estrategia Internacional. Fracción Trotskista. <http://www.ft.org.ar/Notasft.asp?ID=1323>

NOTAS

[1] El reciente debate sobre quién debería jugar el papel clave en el gobierno de Irak, la ONU o los Estados Unidos y sus aliados, muestra la confusión ético-política profunda de los europeos que quieren un rol clave en la ONU. La victoria militar fue la parte fácil, y en vez de, ahora, ayudar a los Estados Unidos y sus aliados a sortear el lío en que se han embarcado, ellos deberían dejarlos asumir la responsabilidad total de cumplir sus infladas promesas. El deseo de la ONU de jugar un papel clave despliega una rara voluntad de jugar el rol de arreglar el lío de otros.

[2] Esta hipocresía es alcanzada sólo por la hipocresía del Estado de Israel culpando a Arafat de no haber aplastado al terrorismo del Hamas - el mismo Hamas que, hasta hace poco, era financiado y apoyado por Israel con la meta maquiavélica de minar la predominante influencia de la OLP de Arafat entre los Palestinos - primero apoyas a Hamas, ayudando a establecerlo como fuerza por fuera del control de Arafat, y luego le reprochas a Arafat el no controlarlo...

[3] Citado en The Independent el 30 de octubre de 2003, Pág. 15.

[4] Debo esta información a Udi Aloni, Nueva York.

[5] ¿Y qué pasa si - para ir hasta el final - la mismísima noción, encontrada ya en la antigua Grecia (Tiresias), de cómo el placer sexual femenino es siete veces más fuerte que el masculino (orgasmo múltiple, etc.), es sostenido por la mujer para dar envidia al hombre?

[6] Elisabeth Roudinesco, "Homosexualidad Hoy: ¿Un Desafío para el Psicoanálisis?", *Journal of European Psychoanalysis* 15 (Otoño-Invierno 2002), Pág. 184.

[7] Alain Badiou, *Infinite Thought*, Londres; Continuum, 2003, pág. 153.

[8] ¿Y no se sostiene lo mismo para el reproche común a los lacanianos de que son "dogmáticos"? Cuando los deconstruccionistas critican a los lacanianos por estar tan "dogmáticamente" apegados a Lacan, lo que quieren decir es que hay un grano "dogmático" que define el corazón mismo de la teoría lacaniana - el cual es la causa de que "dogmáticamente lacaniano" simplemente signifique "lacaniano". ¿No es ésta la única explicación consistente del simple hecho positivo de que los lacanianos "dogmáticos" son actualmente en sus textos mucho más críticos hacia Lacan que el deconstruccionismo estándar lo es hacia Derrida? Esto, por supuesto, no significa que el reproche de "dogmatismo lacaniano" esté vacío de fundamento: a lo que refiere implícitamente es al hecho de que la teoría lacaniana implica un tipo radicalmente diferente de colectividad que el deconstruccionismo: mientras el deconstruccionismo encaja perfectamente en la máquina académica existente con circulación interpretativa sin fin, la teoría lacaniana implica el tipo de colectivo de sujetos comprometidos encontrados en sectas religiosas radicales y/o en partidos revolucionarios.

[9] Ernst Nolte, Martin Heidegger. *Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin 1992, p. 296.

[10] Nolte, op.cit., Pág. 277.

[11] Uno encuentra la misma paradoja en Adorno tratando la "personalidad autoritaria": ¿Cuál es el status de escala que contiene los rasgos que son el opuesto de aquellos que definen a la "personalidad autoritaria"? ¿Deben ser simplemente endosados a la "personalidad autoritaria" para ser concebida como la "verdad" sintomática de la "personalidad democrática" (la visión de, digamos, Agambén)? Esta indecibilidad es últimamente un caso especial de la indecibilidad más general de la "dialéctica de la Ilustración" misma, bien percibida por Habermas: si el "mundo administrado" es la "verdad" del proyecto de la Ilustración, cómo, precisamente, puede ser criticado y neutralizado por la vía de la fidelidad al proyecto de la Ilustración misma? - Uno está tentado a decir que, lejos de representar una falta o el simple fracaso de Adorno, esta repugnancia a lograr el paso hacia la normatividad positiva señala su fidelidad hacia el proyecto revolucionario marxista.

[12] Para una articulación sucinta de esta posición ver Judith Butler, "No, it's not anti-semitic," *London Review of Books*, 21 August 2003, p. 19-21. No asombra, entonces, que Butler haya producido recientemente tal afirmación rortryana: "Quizás, nuestra oportunidad de convertirnos en humanos es precisamente en la vía en que reaccionamos a las injurias". (Citado en la página promocional del Butler's *Kritik der ethischen Gewalt*, Suhrkamp catalogue for Summer 2003).

El orden social es siempre frágil.

Por Slavoj Žižek | 03.Octubre.2005

El desastre que produjo el huracán Katrina puso en evidencia no sólo fallas de previsión y asistencia sino una brecha racial que parecía superada y la violencia de un sistema que nunca se atenúa.

Desafortunado ministro de Información de Irak, pero uno de los "héroes" de la guerra con los Estados Unidos, Mohammad Said Al-Sahaf, hoy olvidado, negaba enfáticamente en sus diarias conferencias de prensa los hechos más evidentes: se ceñía a la línea política de su patrón. Así, mientras los carros de asalto estadounidenses llegaban a las proximidades de su despacho, continuaba afirmando que las imágenes de la televisión norteamericana no eran más que efectos especiales pergeñados en Hollywood. A veces enunciaba extrañas verdades y, a las afirmaciones sobre el control de ciertos barrios de Bagdad por el Ejército estadounidense, respondía: "No controlan nada de nada, ini siquiera se controlan ellos mismos!"

Con el naufragio de Nueva Orleans, la réplica cómica de Al-Sahaf se ha vuelto trágica. Las autoridades estadounidenses perdieron el control de una parte de la metrópoli. Durante algunos días, Nueva Orleans retrocedió hasta convertirse en una reserva salvaje, librada al saqueo, el asesinato y la violación.

Habría mucho que decir sobre el miedo que se infiltra en nuestras vidas a causa de un accidente natural o tecnológico (corte de electricidad, terremoto...), el miedo de ver desintegrarse nuestro tejido social. Este sentimiento de fragilidad de nuestro vínculo social es, en sí mismo, un síntoma: en el preciso lugar donde uno esperaría un impulso de solidaridad frente a una catástrofe semejante, lo que estalla es el egoísmo más despiadado.

Desde lo racional, sabíamos que esto podía ocurrir pero no queríamos creerlo. Sin embargo, esto ya ha sucedido en los Estados Unidos: en Hollywood, en el cine, con las dos películas de ciencia ficción de John Carpenter, "Escape from New York 1997" y "Escape from Los Angeles 2013", en las cuales una megalópolis, aislada del mundo del orden, cae bajo el dominio de bandas criminales. En este aspecto, "The Trigger Effect" (1996), filme de David Koepp, es aún más interesante. Al producirse un corte de energía en una gran ciudad, la sociedad comienza a desmoronarse. Con gran imaginación, la película trata las relaciones raciales y nuestros prejuicios hacia los extranjeros. "Cuando nada anda, todo sucede", dice el trailer.

Una atmósfera extraña se cierne sobre Nueva Orleans, especie de ciudad de vampiros, de muertos-vivos y del vudú. Un tenebroso poder sobrenatural amenaza sin tregua con hacer estallar el tejido social. Una vez más, como el 11 de septiembre, la sorpresa no proviene del hecho de que la torre de marfil de la vida estadounidense haya sido destruida por la intrusión de la realidad del Tercer Mundo, hecha de caos social, violencia y hambre. La verdadera sorpresa proviene del hecho de que una cosa no perteneciente a nuestra realidad ha entrado brutalmente en ella.

¿Cuál fue entonces la catástrofe de Nueva Orleans? Lo primero que observamos es su extraño carácter temporal, suerte de reacción retardada. Inmediatamente después del paso del ciclón, hubo un alivio momentáneo: el ojo había pasado a unos 40 kilómetros de la ciudad, sólo se registraba una decena de muertos. Se había evitado lo peor. Luego todo se echó a perder: una parte de los diques de protección se derrumbó; la ciudad fue invadida por las aguas y el orden social se desintegró. El desastre natural sirvió de "revelador social".

En primer lugar, tenemos buenas razones para pensar que Estados Unidos está expuesto más que de costumbre a ciclones a causa del calentamiento terrestre, del cual es responsable el hombre. Segundo, el efecto catastrófico inmediato del ciclón se debió, en gran parte, a negligencias humanas: las autoridades no estaban preparadas para dar respuesta a necesidades humanitarias fácilmente previsibles. Pero la verdadera conmoción —la desintegración del orden social— se produjo más tarde. Por una especie de acción diferida, la catástrofe natural se repitió bajo la forma de una catástrofe social.

¿Cómo se debe interpretar este derrumbe social? La primera reacción fue conservadora, como de costumbre. Los acontecimientos de Nueva Orleans confirman, una vez más, la fragilidad del orden social, la necesidad de hacer respetar la ley con severidad y la necesidad de la presión moral para impedir la explosión violenta de las pasiones.

En realidad, el caos de Nueva Orleans puso en evidencia la brecha racial que perdura en los Estados Unidos: el 68% de negros pobres y postergados que habitan la ciudad no tuvieron los medios necesarios para abandonarla a tiempo, fueron abandonados sin alimentos y sin asistencia. Por eso, no tiene nada de sorprendente que hayan "explotado". Se debe considerar su violencia como una repetición de los disturbios ocurridos en Los Angeles luego del caso Rodney King, o incluso de las manifestaciones de Detroit y Newark de fines de los 60.

¿Y si, de manera más fundamental, la tensión que llevó a la explosión de violencia no fuera una tensión entre la "naturaleza humana" y la fuerza de la civilización que la controla sino una tensión entre dos aspectos de nuestra civilización? ¿Y si, al esforzarse por dominar explosiones como la de Nueva Orleans, las fuerzas del orden se vieran por el contrario enfrentadas a la "naturaleza" del capitalismo en su forma más pura, a la lógica de la competencia individualista, de la afirmación despiadada del yo, una "naturaleza" mucho más amenazante y violenta que todos los ciclones y los terremotos?

Copyright Clarín y Le Monde, 2005. Traducción de Elisa Carnelli.

<http://www.clarin.com/diario/2005/10/03/opinion/o-01901.htm>

El sujeto interpasivo.

Por Slavoj Žižek | 1998

Cuando Gilles Deleuze trata de explicar el cambio crucial en la historia del cine del pasaje de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo, hace una referencia al impacto traumático de la Segunda Guerra Mundial (que se sintió desde el neorrealismo italiano hasta el film noir americano). Esta referencia es perfectamente congruente con la crítica global anticartesiana que emergió del pensamiento Deleuziano: jamás una idea es espontánea por sí misma, o con sus principios inherentes; eso que nos incita a pensar es siempre un reencuentro traumático violento con lo real exterior que se impone brutalmente a nosotros, barriendo con nuestras formas habituales de pensar.

Como tal, un auténtico pensamiento es siempre descentrado: no se piensa espontáneamente, se es forzado a pensar.

¿Eso quiere decir que con respecto a la relación entre el arte y la historia, probablemente nosotros debemos regresar, quizás a la simple y vieja tesis reduccionista pseudo-marxista (o más bien sociologizante) del condicionamiento social del arte? ¿Estamos dispuestos a leer las revoluciones artísticas como expresiones directas de levantamientos sociales? Lo esencial, aquí, es establecer la distinción entre la realidad (social) y lo real. Nombrar lo real que trastorna nuestras nociones artísticas: el Holocausto. Ello nos es suficiente para recordar la famosa "Negación de la poesía después de Auschwitz" de Adorno. Ahora bien, el Holocausto no es simplemente un fenómeno de la realidad social. Su impacto traumático reside precisamente en el hecho de que no se puede hacer narración, ni puede ser integrado a nuestro universo simbólico; nunca una tal tentativa llegaría a revelar el impacto traumático. Lo real en la historia es precisamente lo que se resiste a su historización.

Esta noción de lo real devuelve de nueva cuenta el rasgo característico de la "novela vaga" de los documentales de fin de los años ochenta y comienzo de los años noventa, del cual el paradigma es Shoah de Claude Lanzmann.[1] Estos films se apartan, en efecto, de la referencia ingenua a una realidad exterior a la ficción cinematográfica, sin caer en la trampa "posmodernista" del libre juego de simulacros o en la noción misma del referente que se desvanece. Shoah evoca el trauma del Holocausto como alguna cosa que está más allá de la representación (no se puede discernir nada a través de los rastros que se han dejado, los testigos supervivientes, los monumentos conmemorativos). Sin embargo, la razón de esta imposibilidad de representar no es simplemente que es "demasiado traumático", sino más bien que nosotros, los sujetos que

observamos, estamos siempre implicados, que nosotros somos parte preñil del proceso que la engendro (recordemos la escena de Shoah en la cual los campesinos polacos de un pueblo situado cerca de un campo de concentración, entrevistados en nuestros días, dicen todavía encontrar a los judíos "extraños", eso quiere decir que ellos repiten la misma lógica que condujo al Holocausto...). Shoah esta pues, muy lejos de una posible ideología pseudo-Rashomon[2] donde la realidad se evapora en la multiplicación de puntos de vista; el núcleo real en torno al cual gira la película es a la vez más próximo y mucho más lejano al referente "realista" tradicional. Esta más lejos, ya que se supone intrínsecamente irrepresentable. Como alguna cosa que evita y se resiste a la integración en una narración; y es más cercano, ya que el film se elabora a sí mismo como una intervención en lo que él describe. La trascendencia radical (poner lo real como irrepresentable, fuera del alcance de nuestra representación) coincide con la inmanencia radical (el hecho de que entre nosotros y lo real, la distancia que se supone separa el contenido representado del sujeto preceptor-receptor, no esta claramente establecido). El sujeto interviene directamente, esta integrado en el contenido irrepresentable que, por consecuencia, el resto es irrepresentable a causa de esta proximidad demasiado grade con ella misma.

Yo estaría tentado a afirmar que hoy en día, en esta época de permisividad sexual y de unisexualidad que es la nuestra, la diferencia sexual se relaciona con la igualdad en lo real. Un spot publicitario ingles reciente para una marca de cerveza muestra este punto, en lo real, lo difícil de la diferencia sexual a penetrar en nuestras conciencias. La primera parte pone en escena un cuento de hadas bien conocido. Una muchacha camina a lo largo de un río. Ella se aproxima a un sapo, lo toma con dulzura en su seno, lo besa y por supuesto, el feo sapo se transforma como por milagro en un hermoso hombre joven. Pero la historia no ha terminado. El hombre joven lanza a la joven muchacha una mirada codiciosa, la atrae hacia él, la besa y la joven muchacha se transforma en una botella de cerveza que él bebe triunfalmente... En lo que concierne a la mujer, su amor (indicado por el beso) hizo de un sapo un hermoso hombre, una presencia fálica plena y entera (el matema lacaniano, gran phi); el hombre, al contrario, reduce a la mujer en un objeto partido, barrado, causa de su deseo (el objeto a de Lacan). En razón de esta asimetría "no hay relación sexual", es: sea una mujer con un sapo, sea un hombre con una botella de cerveza. Lo que no se obtiene nunca, es la pareja "natural" de la bella muchacha y el bello hombre. ¿Por qué? Porque el soporte fantasmático de esta "pareja ideal" habría sido la figura inconsistente "de un sapo besando a una botella de cerveza" (Bien entendido por las feministas, sería evidente que la experiencia del amor que hace una mujer en la vida de todos los días, equivale más bien a la transformación inversa: Ella besa a un bello hombre joven y cuando esta demasiado cerca de él, es decir, cuando es demasiado tarde, ella se da cuenta de que en realidad es un sapo...)

La lección a sacar es que lo no alcanzado por lo real levanta el velo de la fantasía para ser confrontado con la dura realidad. Lo real no se discierne a través de la inconsistencia de la fantasía, que en su carácter antinómico da soporte fantasmático a nuestra experiencia con la realidad. En esta publicidad para la cerveza, cada uno de los dos sujetos esta implicado en su propia fantasmaticización subjetiva: La muchacha fantasea sobre el sapo que en realidad es un hombre joven, el hombre sobre la muchacha que en realidad es una botella de cerveza. El gesto subversivo consiste aquí en "besar simultáneamente y en el mismo lugar la multitud de elementos fantasmáticos inconsistentes" - alguna cosa semejante con un cuadro estilo "magrittien", representaría a un sapo besando a una botella de cerveza y se titularía Un hombre y una mujer o La pareja ideal (la asociación con el famoso "mono muerto sobre un piano" surrealista es aquí todo un hecho justificado, ya que los surrealistas practicaban también una cierta forma de "atravesar la fantasía"; anotaremos al paso, que, en la publicidad reciente para la cerveza americana Budwieser, se mira efectivamente una lengua de sapo pegada sobre una botella de cerveza). ¿Y no es el deber ético del artista hoy en día, confrontarnos con el sapo besando una botella de cerveza cuando nos representa besando nuestra amada?

En nuestros días, la forma predominante del reencuentro violento que, en el encuentro de nuestros instintos espontáneos, nos forza a pensar, es el impacto tenaz del espacio cibernético, ciberespacio de la digitalización y de la virtualización de nuestra vida cotidiana. La prueba del carácter traumático de este impacto tiene, a su vez, con su carácter inconsistente, antinómico de nuestra manera de reaccionar: el espacio cibernético es a la vez acogido como la apertura de nuevas posibilidades del pensamiento salvaje y temido como anuncio del fin del pensamiento

propriadamente dicho, la reducción del hombre a un animal reaccionando a los estímulos exteriores; es acogido como la reunión del mundo en una aldea global y temido como anuncio del fin de los encuentros intersubjetivos auténticos; es acogido como la apertura a nuevas formas de arte y temido como indicador del fin de la creatividad artística...

El gran eslogan del espacio cibernético es naturalmente la interactividad. Es de ahora en adelante un lugar común el subrayar que con los nuevos medios electrónicos, la contemplación pasiva de un texto o de una obra de arte esta terminada; yo no me conformo con mirar fijamente la pantalla, yo interactué progresivamente con la pantalla. Entre yo y la pantalla inicia una relación de dialogo (desde la elección que hago de los programas hasta mi determinación de las salidas o finales en los enredos de los llamados "relatos interactivos", pasando por la participación en los debates en una comunidad virtual). Los que le conceden un gran premio al potencial democrático de los nuevos medios, acentúan el hecho de que el espacio cibernético trabaja -para un mayor número de gente- la posibilidad de romper con el rol de observador pasivo, del que solo mira el espectáculo que otros ponen en escena. Al participar activamente en espectáculos, se puede asimismo establecer o bien cambiar las reglas... ¿Sin embargo, el reverso de la moneda no sería la interactividad en el sentido transitivo del término (el otro es activo por mi, en mi lugar; yo actuó a través del otro, que me devuelve más y más la dependencia de una prótesis digital y me incapacita de actuar directamente)? El sujeto es poco a poco desposeído, privado de sus aptitudes y sus más íntimos secretos.

Desde entonces, como resolver esta ambigüedad: ¿interactuar con la maquina o bien dejar que la maquina interactúe por mi? La solución, en este sentido, sería quizá la de cambiar de terreno para concentrarse sobre otra forma, por supuesto extraña, de descentramiento. El impacto verdaderamente inquietante de los nuevos medios no reside en el hecho de que las maquinas nos arranquen la parte activa de nuestro ser, sino, en oposición exacta, en el hecho de que las maquinas digitales nos privan de la pasividad de nuestra vivencia: ellas son "pasivas por nosotros" ¿Pero como? El mejor medio para abordar este problema consiste en reutilizar la vieja problemática marxiana del fetichismo de la mercancía. Según la definición marxiana clásica, en el fetichismo de las mercancías, el asunto de "las relaciones entre las cosas (las mercancías)" está directamente antes de las "las relaciones entre las personas": Las personas perciben (erróneamente) las relaciones sociales en términos de relaciones entre cosas. Esta definición es más enigmática que no parece ya tocar el misterio de la sustitución y / o el desplazamiento: ¿Cómo es ontológicamente posible que lo más íntimo de las relaciones entre las personas se desplace sobre "relaciones entre las cosas" (o que estas últimas sean sustituto)? Es decir (y esto vale verdaderamente el ser repetido) que en la noción marxiana del fetichismo, el lugar de la inversión fetichista reside no en lo que las personas piensan que ellos son, sino en las actividades sociales mismas que ellas hacen. Un sujeto burgués típico es, en su actividad consciente, un nominalista utilitarista. En el sentido de su actividad social, en los intercambios sobre el mercado, él actúa como si las mercancías no fueran simples objetos, sino objetos dotados de poderes especiales, plenos de "caprichos teológicos". De otro modo dicho, los personajes son todos en los hechos consientes de este pasaje, ellos saben perfectamente que el dinero-mercancía no es una forma reificada de la apariencia de las relaciones sociales. Es decir que son las "relaciones entre las cosas" en las "relaciones entre las personas". La paradoja es que, en las actividades sociales, ellos actúan como si ellos no lo supieran y subsiste la ilusión fetichista. La creencia fetichista, la inversión fetichista, se encarna en lo que Marx llamo las "relaciones sociales entre las cosas". En el fetichismo de la mercancía son las cosas las que creen en nuestro lugar.

Este fenómeno es mucho más extendido de lo que parece. Según una anécdota antropológica bien conocida, hay supuestos primitivos a los cuales se les atribuye ciertas creencias supersticiosas (como, por ejemplo, que las tribus descendían de un animal, de un ave o de un pez). Cuando se le pregunta directamente al sujeto, este responde: "No, por supuesto, nosotros no lo creemos, nosotros no somos tan ingenuos; pero algunos de nuestros ancestros aparentaban y creían efectivamente..." Ellos desplazan inmediatamente sus creencias, las transfieren sobre otros. ¿Y nosotros, no actuamos de la misma forma con nuestros niños? Nosotros nos sometemos al rito de Santa Claus, por ejemplo, porque ellos creen (se supone que creen) y que nosotros no queremos decepcionarlos. Los niños, ellos mismos, pretenden creer para obtener los regalos y no decepcionar a sus padres. Esto muestra una necesidad de

encontrar algún otro que "crea verdaderamente". ¿No es esto lo que nos empuja a tachar a el otro de "fundamentalista" (religioso o étnico)? Extrañamente, la creencia parece siempre funcionar bajo la forma de una semejante "creencia a distancia". Para que la creencia funcione, se necesita que esta tenga una última garantía, aunque esta última garantía sea siempre diferida, desplazada, que no este nunca presente en persona.

El error que sobretodo es necesario evitar aquí es la hipótesis humanista, según la cual esta creencia encarnada en las cosas, desplazada sobre las cosas o sobre el otro, no es más que la forma reificada de una creencia humana directa, en cuyo caso la labor de reconstitución fenomenológica de la génesis de la "reificación" sería la de demostrar como la creencia humana original ha sido traspasada sobre las cosas o sobre nuestra causa. La paradoja que es necesario mantener, por oposición a esta tentativa de elaboración de una génesis fenomenológica, es que el desplazamiento es original y constitutivo. No hay una subjetividad inmediata, viviente y presente por sí misma que pueda ser atribuida a la creencia en las "cosas sociales" y que fuera a continuación desposeída. En ciertas creencias, las más fundamentales que son de entrada "descentradas", son las creencias del otro. El fenómeno del "sujeto supuesto creer" -me parece que el término ha sido introducido por Michel de Certeau- es pues universal y estructuralmente necesario. Desde el principio, el sujeto parlante desplaza su creencia sobre el otro, y es del orden de la pura apariencia, de suerte que el sujeto "no cree nunca verdaderamente". Desde el principio, el sujeto se refiere a algún otro, descentrado, al cual le imputa la creencia, y esto se verifica igualmente en la vida cotidiana. Es lo que esta en el centro de lo que es la llamada cortesía. Por ejemplo, cuando encuentro a alguno de mis conocidos, yo le digo: "Encantado de verte, etc." Aunque yo sepa que solo lo hago por pertinacia, y él sepa que así lo hago, que me importa muy poco él, no hay ningún problema. No obstante esto no es hipócrita, eso funciona a través del otro. Yo soy sincero. Así, deberíamos responder a la banalidad conservadora (todos los moralistas de derecha, de hoy en día, hablan de banalidad) según la cuál todo hombre honesto tiene la necesidad profunda de creer en cualquier cosa, diciendo, que todo hombre honesto tiene una necesidad profunda de encontrar a otro sujeto que crea en su lugar...

A fin de determinar convenientemente el alcance de esta noción de sujeto supuesto creer, haría falta oponer a esta otra noción, mejor conocida, lacaniana por supuesto, de sujeto supuesto saber. Cuando Lacan habla del sujeto supuesto saber, se olvida habitualmente de señalar que esta noción no es la norma, sino la excepción, excepción que vale por su oposición al sujeto supuesto creer como característica estándar del orden simbólico. ¿Más, no es esto pues el "sujeto supuesto saber"? En la muy conocida serie de televisión americana, Colombo, nosotros, los espectadores, sabemos por adelantado quien es el asesino, ya que, como lo sabemos -y es la "revolución" de esta serie-, nosotros vemos el crimen al momento de cumplirse, antes de la entrada del detective. Se sabe en el avance quién lo cometió, de suerte que el enigma a resolver no es el saber quien cometió el crimen, sino el modo en que el policía va a establecer el vinculo entre la apariencia engañosa (el "contenido manifiesto" de la escena del crimen) y la verdad sobre el crimen (su "contenido latente") y como él va a probar la culpabilidad del culpable. El éxito de Colombo atestigua el hecho de que la verdadera fuente de interés del trabajo policiaco se revela en el proceso de desciframiento de sí mismo y no el resultado (La triunfante revelación final: "y el asesino es..." es completamente ausente aquí, ya que, desde el principio nosotros lo sabemos). Y esto que es todavía más esencial que no solamente nosotros, espectadores, sabemos quien es el asesino (ya que nosotros vimos el crimen en el momento en que se lleva a cabo), sino, inexplicablemente, el inspector Colombo, también lo supo inmediatamente, desde que examino el lugar del crimen, desde ahí encontró al culpable, él estaba absolutamente seguro, él sabía simplemente todo acerca del culpable. El trabajo que él realizo a continuación no fue el de resolver el enigma "¿quién es el asesino?" sino el modo en que él probaría la culpabilidad de este. Esta reversión del orden "normal" tiene connotaciones netamente teológicas. En primer lugar, creo en Dios, para enseguida, sobre la base de mi creencia, volverme sensible a las pruebas de verdad de mi fe. Aquí también, Colombo primero sabe, con esta certidumbre misteriosa, pero que no es absolutamente menos infalible, quien es el personaje que cometió el crimen, para enseguida, sobre la base de este saber inexplicable, ponerse a reunir las pruebas... Y de manera un poco diferente, pero en el fondo homologa, es ése en el cual se "visita al psicoanalista" en tanto que es el sujeto supuesto saber: Cuando el analizante esboza una relación transferencial con el analista, él esta absolutamente seguro que este último conoce su secreto (todo esto significa simplemente que el paciente es a priori

"culpable", que él tiene una significación secreta extraída de sus actos). El analista no es pues el empirista inglés que pone al paciente a probar diversas hipótesis, que buscaría las pruebas, etc. El encarna la certidumbre absoluta (que Lacan comparo con la certidumbre del cogito ergo sum de Descartes) de la "culpabilidad" del paciente, es decir, de su deseo inconsciente. Creo que se llegaría aquí, a oponer Lacan con la actitud típica que se encuentra en el caso de muchos de mis amigos norteamericanos que hacen análisis en Estados Unidos. Allí, además, el analista funciona como el sujeto supuesto creer, el cretino ingenuo. Mis amigos me dicen: "Tengo algunos problemas psíquicos, soy un obsesivo, impotente, así que voy a ver a un psicoanalista. Esto es una tontería, yo no creo, sino él, el analista, él cree, puede ser: el me puede ayudar" No, se es ingenuo a través del otro. Ahí esta todo.

Así pues, esta relación de sustitución no se limita a conectar la creencia y el saber. Va igual por cada una de las actitudes y cada uno de los sentimientos más íntimos del sujeto, llorar y reír incluidos. Basta con relacionar aquí el viejo enigma de las emociones traspasadas/desplazadas en la época de las lloronas, estas mujeres a las que se les pagaba en los pueblos supuestamente primitivos para llorar durante los funerales, o bien en las risas enlatadas (las risas incluidas en la banda sonora de las series de televisión), o aún la posibilidad de encarnar un personaje en la pantalla en el espacio cibernético. Cuando yo construyo una falsa imagen de mí, que se pone en mi lugar en una comunidad virtual en la cual yo participo (en los juegos sexuales por ejemplo, los hombres tímidos toman con frecuencia el rol de una mujer seductora, a la cual no le importa con quien acostarse), las emociones que siento y finjo sentir como una parte falsa de mi personalidad en la pantalla no son simplemente falsas: Aunque (esto que yo siento como) mi verdadero yo no lo sienta, ellas no son menos verdaderas, en un cierto sentido. Va en el mismo sentido, por ejemplo, con lo que llaman el molino de oraciones en el Tibet. Este es un fenómeno bastante misterioso: se pone al interior del molino un papel con la oración, después se le da vueltas; el misterio es que yo puedo pensar en mis fantaseas sexuales durante o cuando esta girando; objetivamente, ¿qué hago yo? Rezo. Pero, esto no es valido solo para las sociedades primitivas. Sí nos pasamos al otro extremo, en Estados Unidos, el can laughter (poder reír), es como se le llama allí a la risa enlatada (la risa incluida en la banda sonora de la series de televisión), el misterio, entonces es ¿para qué? Es que, cuando miro tal serie, no rió, me contento en fijarme en la pantalla, fatigado después de una dura jornada de trabajo. Y esto funciona, es la televisión quien ríe por mi, y después, estoy aliviado. Esta es pues, la prueba empírica, que no hay mucho progreso en relación con las sociedades primitivas (Antes de habituarnos a estas risas extrañas, se da, normalmente un pequeño momento de malestar: mi primera reacción de estas risas es un choque, es un tanto difícil de aceptar que la maquina dicha pueda "reír por mi", hay alguna cosa intrínsecamente obscena en este fenómeno. Sin embargo, uno se habitúa y acaba por encontrarlo "natural"). Es esta la alusión lacaniana de descentramiento, del sujeto descentrado; mis sentimientos, los más íntimos, pueden ser radicalmente exteriorizados, puedo literalmente "reír, llorar a través del otro".

Aquello que traemos a titulo en esta intervención, a saber el extraño fenómeno de la interpasividad[3]: ¿El reverso necesario de mi interacción con el objeto, no es la situación del objeto en sí mismo, es decir, tomo mi propia reacción pasiva de satisfacción (o el problema de la risa), me privo en tal suerte, que es el objeto en sí mismo quien toma placer en el espectáculo de mi placer, aliviándome de mi deber de divertirme...? En nuestros días según las recientes investigaciones norteamericanas, la misma pornografía, cada vez más, es usada de manera interpasiva. Las películas clase X no son más, antes que todo, destinadas a excitar al usuario en su actividad masturbatoria solitaria. El simple hecho de mirar la pantalla, donde esta la acción es suficiente, es decir que basta con observar como los otros logran el placer en mi lugar.

En el dominio político, un ejemplo impresionante y reciente de interpasividad es la "opresión" de los intelectuales de izquierda multiculturalistas cuando en los hechos, los musulmanes, las grandes victimas del conflicto yugoslavo, renunciaron a mantener su visión pluralista multi-étnica claramente definida, así además, los bosnios quisieron su propio espacio étnico. Esta "tristeza" izquierdista constituye, en mi opinión, un racismo puro multiculturalista. Como si, en el curso de los últimos cinco años, el occidente liberal no hubiera literalmente animado a los bosnios a crear su propio territorio étnico. Pero esto no nos interesa aquí, es de saber esto porque la "bosnia multiétnica" no es la última en estas fechas, de ser parte de la serie de figuras míticas del otro por el cual los intelectuales de izquierda occidental, tienen en sus actos a sus fantasías

ideológicas. Estos intelectuales son "multiculturalistas" a través de los bosnios, ellos escapan, como se ha dicho en los Estados Unidos, de los paradigmas mecanicistas cartesianos al admirar la sensatez de los indígenas de América, etc. De la misma forma que en los últimos decenios, en los años sesenta - setenta, los que eran revolucionarios admiraban a Cuba, o bien los socialistas democráticos que suscribieron el mito de la autogestión socialista Yugoslava, etc. En cada caso, se continúa llevando tranquilamente su existencia pequeño-burguesa de universitarios, a la vez que han hecho su deber progresista a través del otro.

Esta paradoja de la interpasividad que consiste en creer o gozar a través del otro, permite también abordar a la agresividad de una nueva manera. La agresividad desencadena en un sujeto cuando otro sujeto, a través del cual el primero cree o goza, hace alguna cosa que perturba el funcionamiento de esta transferencia. Considérese, por ejemplo, la actitud de ciertos universitarios de izquierda del Oeste al enfrentar la desintegración de Yugoslavia.. El hecho que los nacionalistas de la ex-Yugoslavia rechazaran ("traicionaran") el socialismo perturbó su creencia, es decir les impidieron persistir de su fe en el socialismo autogestionario "auténtico" a través del otro que la realizaba, y les hizo desterrar a todos aquellos que no compartieron la actitud "yugo-nostálgica" tratándolos como nacionalistas protofascistas.

Aquí, el caso de Peter Handke es ejemplar. Durante los largos años, vividos interpasivamente -a través de los eslovenos (su madre era eslovena)- su vida era auténtica, era libre de la corrupción de la sociedad consumista capitalista occidental. Para él, Eslovenia era un país dónde las palabras se relacionaba directamente a los objetos (en las tiendas, según Handke, la leche era llamada simplemente "leche ", el pan, "pan"; uno evitaba la trampa de las marcas comerciada, etc.). Pura formación fantasmática. Sin embargo, la independencia de Eslovenia y el hecho de que se consolidara la integración a la Unión Europea provocó en Handke una violenta agresividad: en sus escritos recientes, él trata a los eslovenos como esclavos del capitalismo austriaco y alemán, por haber vendido su herencia al Oeste... Y es, únicamente porque su juego interpasivo se perturbo, es decir, que los eslovenos no se comportaron de una manera que le permitiera a él ser auténtico, de una forma interpasiva, a través de ellos. No es pues de asombrarse, por consiguiente que al dar vuelta hacia Serbia, esta sea saludada como el último vestigio de la autenticidad en Europa, comparando a los serbios Bosnios de Sarajevo con los indios de América, asegurándoles un lugar en las colonias blancas. Ahora, son los Serbios quienes se han vuelto los compañeros interpasivos. En un análisis más agudo, sería necesario establecer la distinción entre los dos tipos de el "otro que lo hace (o, más bien, sufre o soporta) por mí, en mi lugar"[4]:

- en el caso de Santa Claus (o en el fetichismo de las mercancías), yo desplazo mi creencia sobre el otro: yo pienso que no creo, sin embargo yo creo a través del otro. El gesto crítico, aquí, consiste en la afirmación de la identidad: no, eres TU quien cree en Santa Claus a través del otro (en los antojos teológicos de las mercancías, en Santa Claus...).

- en el caso de las risas pregrabadas (o de las lloronas que se lamentan en nuestro lugar, o de la rueda de plegarias tibetana), la situación es inversa: yo pienso que yo soy quien goza del espectáculo, pero es el otro el que lo hace por mí. El gesto crítico consiste entonces en decir: no, no eres TU quien se rió, es el otro (el aparato de televisión...).

¿La clave de esta distinción no estaría en que nosotros tenemos aquí un caso de oposición entre la creencia y el goce, entre lo simbólico y lo real? En el caso de la creencia (simbólico), yo niego la identidad (yo no me reconozco en la creencia que es efectivamente mía); en el caso del goce que es el orden del real, yo desconozco el descentramiento en eso que yo percibo (sin razón) como "mi propio" goce. Quizá la actitud fundamental que define al sujeto no es la de la de la pasividad, ni la actividad autónoma, sino precisamente la de la interpasividad. Es necesario oponer esta interpasividad en la List der Vernunft (la astucia de la Razón) hegeliana: en el caso de la "astucia de la Razón", yo soy activo a través del otro, eso quiere decir que yo puedo permanecer pasivo mientras los otros actúan a mi lugar (como la idea hegeliana que permanece fuera del conflicto, permitiendo las pasiones humanas mientras hacen el trabajo por ella); en el caso del interpasividad, yo puedo ser pasivo a través del otro, eso quiere decir que yo cedo al otro el aspecto pasivo (del goce), y yo puedo comprometerme a permanecer activo (yo puedo continuar trabajando por la tarde mientras la videocasetera disfruta pasivamente para mí; yo

puedo arreglar los asuntos financieros acerca de la fortuna del muerto, mientras las lloronas se lamentan por mí), etc. Esto nos lleva a la noción, que encuentro bastante interesante, de falsa actividad: yo pienso que soy activo considerando mi posición verdadera, que como la encarnación del fetiche, es pasiva. Y no nos encontremos nosotros en algo similar a esta actividad falsa, en la paradoja de la predestinación (el hecho mismo que las cosas sean decididas por adelantado, es decir, que en mi actitud con el destino, sea solo uno una víctima pasiva, me incita a realizar una actividad frenética incesante). Esta ha sido la gran paradoja de la ideología espontánea del capitalismo, desde el principio, esta teoría de la predestinación, es decir, la conciencia de que todo esta decidido ya, ideología que, en lugar de inmovilizar me empuja a trabajar frenéticamente. De la misma manera la estrategia típica del neurótico obsesivo también implica una "falsa actividad" (él es activo frenéticamente a fin de evitar que la cosa finalmente ocurra): por ejemplo, en una situación de grupo dónde la tensión amenaza con explotar, el obsesivo no deja de hablar, de contar chistes, para evitar que llegue el momento del molesto silencio que haría que los participantes se dieran cuenta de la tensión subyacente.

El objeto que da cuerpo al "plus de goce" fascina al sujeto. Él lo reduce a una mirada pasiva impotente que aspira por el objeto. El sujeto, ciertamente, siente esta relación como alguna cosa avergonzante, indigna. Ser directamente sometido por el objeto, ser sometido al poder de fascinación es finalmente alguna cosa insoportable. La manifestación abierta de la pasividad, de esta actitud de goce, priva de alguna forma al sujeto de su dignidad. Es por consecuencia, necesario concebir la interpasividad como la forma originaria de la defensa del sujeto contra el goce: yo concedo el goce al otro, que la soporte (ría, sufra, disfrute, goce...) en mi lugar. Está allí la estrategia libidinal del perverso, que asume la posición de un puro instrumento en el goce del otro: para él, el acto sexual (coito) implica claramente una división de trabajo en donde él se reduce a ser un instrumento de goce de la mujer. El hace el trabajo más duro, cumple con los gestos activos, mientras que ella, encantada por el éxtasis, lo apoya pasivamente, "los ojos al techo"... En el curso del análisis, el sujeto debe aprender a asumir directamente su relación con el objeto que da cuerpo a su goce, a ir más allá de lo que disfruta, por procuración, a su lugar.

La versión elemental de la sustitución por la cual "alguien más lo hace para mí" es la de la sustitución de un significado por el sujeto. Es en esto en lo que reside el rasgo constitutivo del orden simbólico: un significado actúa en mi lugar. Sin embargo, la sustitución del objeto por el sujeto es en cierto sentido aún más originaria que la sustitución del significado por el sujeto. Porque si el significado es la forma del "ser activo a través del otro", el objeto es la forma del "ser pasivo a través del otro", eso quiere decir que el objeto es en primer lugar el que sufre, él que soporta en mi lugar, en resumen, él que goza por mí. Lo que es intolerable en mi encuentro con el objeto, es que en él yo me veo, y en él esta la forma de un objeto que sufre: yo me reduzco a ser un observador pasivo y fascinado de la escena en dónde yo soporto pasivamente... Lejos de ser un fenómeno que solo tiene el lugar en las situaciones meramente "patológicas" extremas, la interpasividad, en la oposición a la interactividad (no al sentido actual de interactuar con el medio, sino en el sentido de otro que actúa por mí, en mi lugar), es por consiguiente el rasgo que define el nivel más elemental, el requisito mínimo de la subjetividad. Por ser un sujeto activo, yo debo deshacerme -para la transferencia sobre el otro- de la inercia pasiva que incluye la densidad de mi ser sustancial. En este sentido preciso, la oposición significado/objeto esconde la oposición interactividad/interpasividad: el significado es interactivo, activo para mí, en mi lugar, mientras el objeto es el interpasivo, sufre por mí. Transferir sobre el otro lo que yo siento en mí mismo de pasividad es un fenómeno mucho más extraño que uno que es activo a través de otro: en la interpasividad, yo me descentro de una forma mucho más radical que en la interactividad, ya que la interpasividad me priva del mismo centro de mi identidad sustancial.

Por consecuencia, la matriz fundamental de la interpasividad deriva de la noción misma del sujeto como pura actividad de poner(se) (a sí mismo), como la fluidez pura de volverse, vacío de todo ser positivo firmemente establecido. Sí para funcionar como pura actividad, yo necesito externalizar mi Ser (pasivo), yo debo ser pasivo a través de otro. Este objeto inerte que es mi Ser, en la cual mi Ser inerte se externaliza, es de nuevo el objeto de Lacan. En la medida en que la estructura elemental, constitutiva de la subjetividad, es la estructura histórica, es decir, en la medida en que la histeria se define por la pregunta: "¿Qué yo soy como objeto (a los ojos del otro, para el deseo del otro)?", ello nos confronta a la interpasividad en su estado puro: lo que el sujeto histérico es incapaz de aceptar, es lo que le provoca una angustia intolerable, es el

presentimiento de que el otro lo discierna en la pasividad de su Ser, como un objeto de intercambio, como un objeto del cual se goza. Es esto en lo que consiste el axioma ontológico de la subjetividad lacaniana: cuanto más activo soy, más yo debo ser pasivo en otro lugar, esto significa que es necesario que haya otro objeto que sea pasivo en mi lugar, en mi nombre. (Este axioma se logra en toda su simplicidad en el proverbial gerente que, de vez en cuando, se siente obligado a visitar prostitutas para exponerse a los rituales masoquistas y "ser tratado como un objeto"). El problema teórico que surge aquí es el que Adorno formuló durante mucho tiempo (y en el que propuso la *Angstlose Passivität* (pasividad sin angustia), sin embargo, ¿es posible que el sujeto sea pasivo con respecto a los objetos, de reconocer la "primacía de los objetos" sin caer en el fetichismo? En términos lacanianos, sería necesario reformular este problema como sigue: el objeto funciona siempre y necesariamente como un objeto fetichista, como un objeto cuya presencia fascinante recubre la falta de la castración (¿petit a sobre moins phi en los matemas de Lacan?).

La paradoja ontológica, incluso el escándalo de estos fenómenos, (cuyo nombre psicoanalítico es por supuesto es la fantasía) reside en el hecho que subvierten la oposición de lo "subjetivo" y lo "objetivo." Evidentemente, la fantasía no es, por definición, "objetiva" (en el sentido ingenuo de "existir independientemente de las percepciones del sujeto"). Pertenece más bien a "la categoría bizarra de la objetividad subjetiva - la forma en que las cosas parecen ser verdaderamente, objetivamente, aunque ellas no parezcan realmente ser así" [5]. Cuando, por ejemplo, en las formaciones fantasmáticas en serie se relacionan la una con la otra, tanto como permutaciones de una con la otra, tal serie nunca está completa: es siempre como si la serie verdaderamente vivida constituyera otras variaciones de la misma fantasía "fundamental" subyacente que no es nunca experimentada verdaderamente por el sujeto. (En *On bat un enfant* (Pegan a un niño) de Freud, las dos fantasías conscientes se relacionan con una tercera, "mi padre me pega", donde el sujeto nunca hizo verdaderamente la experiencia y que no puede ser reconstruido retroactivamente como una referencia presupuesta, como el término intermedio entre las dos otras fantasías.) Uno incluso puede ir más lejos y afirmar que el sentido del inconsciente freudiano es él mismo objetivamente subjetivo. Cuando por ejemplo, nosotros le decimos a alguien que, conscientemente, tiene buena disposición hacia los judíos, que él, alimenta sin embargo los profundos prejuicios antisemíticos de las cuales no es conscientes, ¿nosotros no decimos (en la medida en que cuando estos prejuicios no presentan a los judíos como ellos son verdaderamente sino como ese alguien se los representa) que él no es consciente de que los judíos son así para él? Esto nos hace recordar el misterio del fetichismo: cuando, por medio de un fetiche, el sujeto "cree a través del otro" (es decir cuando el objeto-fetiche cree por él, en su lugar), nosotros también encontramos esta "categoría rara de lo objetivamente subjetivo". Esta objetividad del fetiche, es mi verdadera creencia, es lo que hace que las cosas "parezcan ser verdaderamente", aunque yo nunca las haya vivido así. Sobre el fetichismo de las mercancías, el propio Marx usa el término de apariencia objetivamente necesaria. Así, cuando un marxista se encuentra a un sujeto burgués que se inunda en el fetichismo de las mercancías, el reproche que él debe hacer no es: "La mercancía a ti puede parecerte un objeto mágico dotado de poderes particulares, pero tu no sabes que en realidad, es simplemente la expresión reificada de las relaciones entre las personas", sino: "Las mercancías no son para ti la encarnación de relaciones sociales (el dinero, por ejemplo, es simplemente una clase de pieza justificativa que te da el derecho para participar en el producto social) - pero, esto no es verdaderamente así, no es lo que te parece a ti efectivamente - en tu realidad social, por los medios de tu participación en el intercambio social, tu testificas el extraño hecho de que una mercancía parece ser un objeto mágico dotado de poderes particulares..."

Es también, una de las formas de precisar el sentido de la tesis lacaniana del descentramiento constitutivo del sujeto. Lacan no adelanta la idea de que mi experiencia subjetiva sería regida por los mecanismos objetivos inconscientes que serían descentrados por relación a la experiencia que yo tenga de mí mismo, y como tal, que ella esta para mi fuera de control (es lo que afirman todos los materialistas). Lo que él afirma es mucho más inquietante: yo me privo de mi experiencia "subjetiva" más íntima, yo me privo de lo que las cosas "me parecen verdaderamente ser", de la fantasía fundamental que constituye y garantiza el centro de mi ser, aunque yo nunca pueda en los hechos experimentarla y no pueda nunca asumirla... Según el punto de vista más actual, la dimensión constitutiva de la subjetividad es la de una experiencia fenomenal (de sí). Yo soy un sujeto desde el momento en que pueda decirme: "poco importan

los mecanismos desconocidos que dirigen mis actos, poco importa qué son esos mecanismos, nadie puede quitarme lo que yo veo y lo que yo siento aquí y ahora". Lacan da la vuelta a esta perspectiva: el "sujeto del significado lacaniano" emerge cuando un aspecto esencial de la experiencia por sí misma fenomenal del sujeto (su "fantasía fundamental") se torna inaccesible a él, es decir que sucumbe a la "represión original". En la dimensión más radical, el inconsciente es el fenómeno inaccesible, y no el mecanismo objetivo que rige mi experiencia fenomenal.

Se obtiene pues una relación que subvierte completamente la noción estándar del sujeto como el lugar de la experiencia fenomenal (de sí mismo): se obtiene la relación "imposible" entre el sujeto vacío, no fenomenal, y el fenómeno, que permanece inaccesible al sujeto, un fenómeno que, precisamente, no puede nunca ser subjetivo, asumido por el sujeto – la relación misma escrita en la fórmula lacaniana de la fantasía, $\$ \diamond a$. Y puede ser esto lo que tiende a representar el arte contemporáneo: estos fenómenos extraños que no pueden ser subjetivos.

Esta abertura que nos separa del centro fantasmático de nuestro ser es manipulado en el grado más alto por David Lynch, en la escena probablemente más inquietante de su *Salvaje de Corazón* (*Wild at Heart* – Sailor et Lula).

En la habitación de un hotel solitario, Willem Dafoe, que hace el papel de un personaje llamado Bobby Peru, ejerce una presión brutal sobre Lula, la joven mujer interpretada por Laura Dern: él la toca y la acosa, invadiendo el espacio de su intimidad, y le repite de una manera amenazante: "Say: Fuck me! (¡Di: Fóllame!)" Él intenta arrancarle una palabra que manifieste su consentimiento al acto sexual. La pesada escena dura y cuando, finalmente, exhausta, la pobre Laura Dern, alias Lula, emite un "Fuck me!" casi inaudible, Willem Dafoe, alias Bobby Peru, se retira de repente y responde con una sonrisa amistosa y cortes: "gracias por tu oferta, pero no tengo tiempo hoy; otro día, quizá..." El carácter propiamente inquietante de esta escena se debe al hecho que él rechaza inesperadamente la forzada oferta de Laura Dern, señalando el triunfo último de Willem Dafoe, el personaje inquietante, Bobby Peru: de esta manera, humilla a su víctima más que si la hubiera violado directamente. Aquí el caso es el de una violación que se niega a su realización y, de esta forma, confronta a la víctima con su fantasía: ésta es estimulada, forzada y despertada para luego ser abandonada, se fuerza el consentimiento de Laura Dern, luego el rechazo va sobre ella, es devuelta a ella. Está claro que la joven mujer en la escena está lejos de estar simplemente indignada por la intrusión brutal de Bobby Peru en el espacio de su intimidad: exactamente antes de su Fuck me!, la cámara se enfoca en la mano derecha de Laura Dern, que se extiende lentamente - la señal de su consentimiento, la prueba de que Bobby Peru tuvo éxito, que consiguió despertar su fantasía. Uno debe estar atento aquí a la manera en que Lynch revierte el procedimiento estándar de la seducción masculina, al curso en que el avance "amable" de la seducción verbal se sigue inmediatamente por un pasaje al acto violento, por la penetración poderosa, seguido de la obtención del consentimiento de la mujer. En David Lynch, la violencia es enteramente desplazada sobre el proceso verbal de la seducción que funciona como una alteración pesadillesca del proceso propio de la seducción, cuando, en lugar del acto violento, se obtienen palabras tiernas y amables...

El otro aspecto interesante de esta escena (eso nos permite explicar su impacto inquietante) concierne a la reversión subterránea de la división estándar de los roles en el proceso de la seducción heterosexual. El rostro notablemente asqueroso de Bobby Peru, con los músculos tensos de una manera obscena (con horribles dientes torcidos y negros, una boca demasiado grande, los labios espesos y húmedos) escupiendo la saliva. ¿No nos hace recordar la imagen de la llamada "vagina dentada"? Bobby Peru es puesto de una forma vulgar, como si la abertura vaginal de su boca hubiera provocado en la joven mujer su Fuck me! Bajo la escena evidente de un hombre agresivo que se impone a la mujer, hay otro escenario fantasmático que se juega: el de un adolescente inocente y rubio agresivamente provocado y luego rechazado por una mujer madura, demasiado madura y también vulgar; en este nivel subterráneo, es pues Bobby Peru quien es la mujer seductora provocando a un muchacho inocente. Lo que inquieta tanto en la figura de Bobby Peru, es su ambigüedad sexual: esta cara parece oscilar entre el no castrado poder fálico y la vagina amenazante, estas dos caras de la sustancia vital presimbólica. En lugar del motivo estándar del romanticismo, "la joven y la muerte", qué uno tiene allí, esta el motivo inverso: "la joven y vida".

Por consiguiente, mi tesis es que el impacto traumático de esta escena descansa sobre la distancia que separa al universo simbólico público de su soporte fantasmático. Si uno llama la atención sobre el hecho de que, a menudo, las mujeres se permiten la fantasía de ser tratadas brutalmente, o incluso de ser violadas, la reacción políticamente correcta estándar es que uno abre la vía a la visión machista según la cual cuando una mujer es violada y maltratada, ella consigue lo que quería efectivamente, y que ella no es lo suficientemente honesta para admitirlo. La este lugar común es que el hecho de que una mujer tenga la fantasía de ser violada, manipulada o maltratada, no legitima de ninguna forma su violación por ningún medio: el hecho que la violación sea parte de la fantasía de la víctima no hace el acto más aceptable, incluso, hace el acto aun más violento. ¿Por qué? Precisamente a causa de la distancia que separa las identificaciones imaginarias y simbólicas del sujeto en el núcleo fantasmático de su ser: nunca es posible para mí asumir plenamente (de integrarlo a mi universo simbólico) el núcleo fantasmático de mi ser; cuando me acerco demasiado a este núcleo, ocurre lo que Lacan llamó el aphanasis del sujeto: el sujeto pierde su consistencia simbólica. La actualización forzada, arrancada, del núcleo fantasmático, su imposición exterior, extraña, quizá arrastre a la violencia más humillante, lo que lleva a minar mi identidad simbólica. Otra manera de hacer la misma demostración es llamar la atención en la asimetría radical que existe entre el sadismo y el masoquismo: el sádico y el masoquista nunca forman la pareja complementaria, en la medida en que cuando el masoquista pide una dirección detallada en el compañero activo, el que lo inflige el dolor, el sádico no ocupara nunca esa posición subjetiva. ¿Por qué no se debe privar a la mujer de su derecho fundamental, humano, para tener la fantasía de ser violada, y maltratada? Porque ese derecho, desde mi punto de vista, no tiene, precisamente, absolutamente nada que ver con cualquier reconocimiento o legitimación de una violación en la realidad.

La conclusión general a sacar es que, para ser operativa, la fantasía debe permanecer "implícita", debe quedarse a distancia de la textura simbólica que la sostiene. Tomemos el ejemplo notorio de los homosexuales en el ejército que está causando tantos problemas a los Estados Unidos. ¿Por qué el ejército, al menos el ejército norteamericano, se rehúsa de una manera tan feroz a aceptar a los homosexuales públicamente? Hay sólo una respuesta a esta pregunta: porque la economía libidinal de la comunidad militar en sí misma reposa sobre la homosexualidad repudiada como el componente crucial de eso que algunos llaman la Vinculación Masculina, propia del espíritu de la comunidad militar. Me remito a mi propia experiencia en el servicio militar (ya han pasado veinte años de eso), recuerdo que en el Ejército Popular Yugoslavo (el más homofóbico, en el extremo), la vida diaria era saturada por rituales con claras connotaciones homosexuales. En mi unidad, por ejemplo, -pero yo creo que era más o menos una regla general-, para saludar a un amigo, en lugar de un simple "¡Dígame!", uno decía: "¡Fuma mi pene!" (Pusi kurak! en serbo-croata); esta fórmula, completamente regularizada, se privó directamente de toda la connotación obscena; funcionó como una cortesía, como un acto simple y neutro. El punto crucial, aquí, es que esta dimensión homosexual, aunque completamente indispensable para el mantenimiento de la comunidad militar, tenía que permanecer repudiada, censurada, no se admite públicamente; como a tal, es estrictamente codependiente la homofobia en extremo en la vida militar. Por consiguiente -mi conclusión es que- la estructura ideológica del poder debe censurar, reprimir, al otro marginal "subversivo". Esta es una condición absoluta para el poder, debe censurar la propia censura. La censura, es siempre otra censura.

La intersección de estos dos niveles, uno, el del texto público y su soporte fantasmático desaprobado se localiza en la paradoja de lo que Lacan llamó: "la opción forzada", es decir, uno es libre de escoger, bajo la condición de elegir la mejor opción. Se relaciona con la paradoja de eso que llamo "la oferta hecha para ser rechazada". Si, por ejemplo, en una competencia feroz con un amigo para mejorar el puesto de trabajo, al final yo fuese el que consigue el ascenso, el puesto en cuestión, un acto cortes, de mi parte sería, retirarme para ofrecerle el lugar y, de su parte, lo que él tendría que hacer sería, claro, agradecerme y rechazar mi oferta educadamente: "muchas gracias, pero el puesto es tuyo, tu te lo mereces..." Un gesto tal "hecho para ser rechazado" nos restaura quizá la estructura del intercambio simbólico y el estado puro. Hay muchos ejemplos de estas paradojas. Así, en el nivel político, en el nivel más general, es el que va con respecto a la actitud de las grandes potencias occidentales -Estados Unidos, Inglaterra, Francia - hacia Rusia. Uno reconoce a Rusia como una gran potencia, pero a condición de que ella no actué como tal. Esto no es solamente, en mi sentido, un mecanismo totalitario. Yo creo que, en el nivel más fundamental de nuestra identificación en una comunidad, siempre hay una

tal paradoja de elección forzada: es siempre una opción fundamental donde uno es libre escoger bajo la condición de hacerlo por la mejor opción. La estructura de la opción forzada es claramente discernible en: yo doy a mi amigo la opción con tal de que escoja la mejor opción, que quiere decir, rechazar mi oferta... ¿Dónde está aquí la fantasía? La dimensión de la fantasía no reside tanto en la ilusión de que la opción no es forzada, mas bien en la textura de las reglas no escritas, implícitas que efectivamente reducen la opción, que prescribe que es lo que uno debe escoger y es que, en los análisis ideológicos, es interesante cada vez más. Imaginemos un ejemplo extremo, casi grotesco, mas regido por un mecanismo universal. Imaginemos, digamos, una convención del Partido Comunista en la Unión del Soviética de los años treinta o cuarenta. Naturalmente, la prohibición fundamental era: uno no puede criticar abiertamente a Stalin y el poder comunista. Expresar esto públicamente era, aún más prohibido: por ejemplo, si alguien dijera algo contra Stalin, él era, por supuesto, inmediatamente detenido. Pero atención, si alguien dijera públicamente: "En nuestra sociedad, uno no debe criticar a Stalin", creo, se le habría detenido más rápidamente de nuevo, porque era el principio fundamental para el sistema, el de mantener la ilusión de que uno podía criticar a Stalin, nadie lo podía hacer porque Stalin era de hecho el mejor, y por ello no había nada que criticar. Era una pura apariencia falsa, y todos lo conocimos. Pero atención, porque, en cuanto uno anuncie la opción forzada públicamente, se dará la desintegración total.

El problema, por supuesto es que, si ocurre que mi compañero, –regresando al ejemplo antes mencionado– si el amigo a quien yo hago "la oferta para ser rechazada" finalmente aceptara el puesto. La situación, entonces, se ubicaría catastróficamente: ello ocasionaría la desintegración de las apariencias falsas (de la opción libre, bajo la condición de escoger la mejor opción), de eso que mantiene el orden social. Y quizá ese tal gesto, el de tomar la letra de la opción forzada, como algo verdadero (tomarla en forma literal), es de alguna forma realizar lo que Lacan llamó "atravesar la fantasía."

Título original: Le sujet interpassif ©

<http://www2.centrepompidou.fr/traverses/numero3/textes/zizek.html>

y <http://www.lacan.com/zizek-pompidou2.htm>

NOTAS

[1] Ver la comparación con el análisis de Linda Williams en "Mirrors Without Memories - Truth, History, and the New Documentary" ("Espejos Sin Memoria - Verdad, Historia y el Nuevo Documental"), Film Quarterly, vol. 46, número 3, primavera, 1993, pp. 9-21.

[2] En el film Rashomon (1950) de Akira Kurosawa

[3] Me apoyo aquí en la contribución de mi amigo Robert Pfaller, el joven filósofo austriaco, en la convención "Die Dinge lachen an unsere Stelle", Linz (Austria), 8-10 de octubre de 1996.

[4] Ibid.

[5] Daniel C. Dennett, Consciousness Explains, New York, Little, Brown and Company, 1991, p.132. (por supuesto, Dennett nombra este concepto de una forma puramente negativa como una contradictio in adjecto que no tendría ningún sentido.)

El Waterloo liberal.

Por Slavoj Žižek | 14.Abril.2006

(Oh, ¡por fin algunas buenas noticias desde Washington!)

La primera reacción de los progresistas a la segunda victoria de Bush fue de desesperación, incluso de miedo: los últimos cuatro años no fueron sólo un mal sueño. La coalición de pesadilla de los grandes empresarios y el populismo fundamentalista continuará, mientras Bush prosigue su agenda con nuevo gusto, nombrando a jueces conservadores a la Corte Suprema, invadiendo el próximo país después de Iraq y empujando un paso más hacia la extinción al liberalismo en Estados Unidos. Sin embargo, esta reacción emocional es precisamente lo que debemos resistir; sólo es una muestra de la medida en que los liberales lograron imponernos su visión del mundo. Si mantenemos la mente fría y analizamos serenamente los resultados, la elección de 2004 se nos aparece bajo una luz totalmente diferente.

Muchos europeos se preguntan cómo pudo ganar Bush, con toda la élite intelectual y de la cultura popular en contra suya. Ahora, tienen que enfrentar finalmente el poder de movilización subestimado del fundamentalismo cristiano norteamericano. Debido a su evidente imbecilidad, es un fenómeno mucho más paradójico y propiamente posmoderno que lo que parece.

Tomemos los bestsellers literarios del fundamentalismo norteamericano, la serie de doce novelas de Tim F. LaHaye y Jerry B. Jenkins, *Left Behind*, que tratan sobre el próximo fin del mundo que y de las que ya se han vendido más de 60 millones de copias. La historia de *Left Behind* empieza con la desaparición súbita e inexplicable de millones de personas: las almas salvadas a quienes Dios llama para que no pasen los horrores del Armagedón. Entonces aparece el Anticristo, un joven y hábil político carismático rumano llamado Nicolae Carpathia, quien, luego de ser elegido secretario general de Naciones Unidas, muda la sede de la ONU a Babilonia, donde impone un gobierno mundial antinorteamericano que desarma todos los Estados nacionales. Esta trama ridícula se desarrolla hasta la batalla final cuando todos los no cristianos –judíos, musulmanes y otros– son consumidos en un fuego cataclísmico. ¡Imaginen cómo se rasgarían las vestiduras en los medios de comunicación liberales occidentales si una historia similar escrita desde el punto de vista musulmán fuera un bestseller en los países árabes! Lo más impresionante no es la pobreza y el primitivismo de estas novelas, sino la extraña coincidencia parcial entre el mensaje religioso “serio” y las convenciones de la peor calidad del comercialismo de la cultura de masas.

Mi próxima reflexión tiene que ver con la paradoja básica de la democracia tal cual como se revela en la Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS, la biblia estalinista. Stalin (quien oficialmente escribió dicho libro, pero en realidad lo escribieron por él) describe cómo se vota en un congreso del partido a fines de los años veinte: “Con una gran mayoría, los delegados unánimemente aceptaron la resolución propuesta por el Comité Central”. Si el voto fue unánime, ¿entonces dónde desapareció la minoría? Lejos de traicionar algún giro perverso “totalitario”, esta paradoja se construye sobre la estructura misma de la democracia. La democracia se basa en un cortocircuito entre la mayoría y el “Todos.” En él, el ganador toma todo y la mayoría cuenta como Todos y obtiene todo el poder, aun cuando esta mayoría sea meramente un par de cientos de votos entre millones.

La “democracia” no es meramente el “poder de, por y para el pueblo”. No se alcanza con afirmar que en una democracia la voluntad y los intereses de la mayoría (los dos no coinciden automáticamente) determinan las decisiones estatales. Hoy, la democracia es, sobre todo, un legalismo formal, la adhesión incondicional a un juego de reglas formales que garantizan que los antagonismos de la sociedad se absorban totalmente en la arena política. La “democracia” significa que, sea cual fuera la manipulación electoral, todos los políticos respetarán los resultados incondicionalmente. En este sentido, la elección presidencial norteamericana de 2000 fue efectivamente “democrática”: a pesar de manipulaciones electorales obvias y el sinsentido patente del hecho de que varios cientos de votos en Florida decidieran quién sería presidente del conjunto de la nación, el candidato demócrata aceptó su derrota. En las semanas de incertidumbre después de la elección, Bill Clinton hizo un comentario amargo, pero apropiado: “El pueblo americano habló; simplemente no sabemos qué dijo”. Este comentario debería tomarse más seriamente de lo que se supuso en ese entonces. Hasta el momento, todavía no sabemos qué dijo, tal vez porque no hubo en absoluto ningún “mensaje” detrás del resultado.

Los que son viejos todavía recuerdan los intentos aburridos de los “socialistas democráticos” de oponerse al miserable “socialismo realmente existente” sosteniendo la visión de un socialismo auténtico. Para tales esfuerzos, la respuesta hegeliana normal brinda una réplica suficiente: el

fracaso de la realidad de vivir según su noción habla de la debilidad inherente de la propia noción. ¿Por qué no debería sostenerse lo mismo para la democracia? ¿No es demasiado simple oponer a la democracia capitalista "realmente existente" una democracia radical más verdadera?

Esto no es para implicar que la victoria de Bush fue un error accidental, un resultado del fraude o de la manipulación. Hegel escribió sobre Napoleón que tuvo que perder dos veces: sólo después de Waterloo vio claramente que su derrota no fue un accidente militar, sino la expresión de un cambio histórico más profundo. Lo mismo se aplica a Bush: tuvo que ganar dos veces para que los liberales percibieran que todos nosotros estamos entrando en una nueva era.

El 11 de septiembre de 2001, las Torres Gemelas fueron derribadas. Doce años antes, el 9 de noviembre de 1989, cayó el Muro de Berlín. El 9 de noviembre anunció los "felices noventa", el sueño de Francis Fukuyama del "fin de la historia", la creencia de que la democracia liberal había ganado en principio y que los únicos obstáculos para este final feliz ultrahollywoodense eran apenas conatos locales de resistencia donde los líderes aún no captaban que su tiempo se había terminado. Por contraste, el 11-9 simboliza el fin de los felices noventa clintonianos, anunciando una era de nuevos muros; entre Israel y Cisjordania, alrededor de la Unión Europea, en la frontera mexicano-norteamericana.

En su reciente libro *The War Over Iraq*, William Kristol y Lawrence F. Kaplan escribieron: "La misión empieza en Bagdad, pero no acaba allí... Estamos en la cúspide de una nueva era histórica... Éste es un momento decisivo... claramente se trata de algo más que de Iraq. Incluso, se trata de mucho más que del futuro de Medio Oriente y la guerra contra el terrorismo. Se trata de qué clase de papel piensa jugar Estados Unidos en el siglo veintiuno". Uno no puede más que estar de acuerdo con ellos. Efectivamente, lo que está en juego ahora es el futuro de la comunidad internacional, las nuevas reglas que lo regularán, cuál será el nuevo orden mundial.

Está surgiendo una nueva visión del Nuevo Orden Mundial, lo mismo que el marco efectivo de la política norteamericana de los últimos tiempos: después del 11 de septiembre, Estados Unidos sencillamente borró al resto del mundo como un socio fiable. El fin último ya no era más la utopía de Fukuyama de extender la democracia liberal universal, sino la transformación de Estados Unidos en la "Fortaleza Americana", una única superpotencia aislada del resto del mundo, protegiendo sus intereses económicos vitales y afianzando su seguridad por medio de su nuevo poder militar. Este nuevo ejército no sólo incluye fuerzas de despliegue rápido para cualquier lugar del mundo, sino también el desarrollo de armas espaciales que permiten al Pentágono controlar la superficie global desde arriba. Esta estrategia echa una nueva luz sobre los recientes conflictos entre Estados Unidos y Europa: no es Europa la que está "traicionando" a Estados Unidos. Estados Unidos ya no necesita apoyarse en su sociedad exclusiva con Europa. En resumen, la Norteamérica de Bush pretende ser un nuevo imperio global, pero no lo es. Más bien, sigue siendo un Estado nacional que persigue sus intereses crudamente. Es como si la política norteamericana ahora estuviera guiada por una extraña inversión del lema muy conocido de los ecologistas: Actúa globalmente, piensa localmente.

Dentro de estas coordenadas, todo progresista que piense debería alegrarse por la victoria de Bush. Es bueno para el mundo entero, porque ahora los contornos de las confrontaciones por venir se delinearán de una manera mucho más descarnada. Una victoria de Kerry hubiera sido una especie de anomalía histórica, haciendo más borrosas las verdaderas líneas de división. Después de todo, Kerry no tenía una visión global que representara una alternativa factible a la política de Bush. Más aún, la victoria de Bush paradójicamente es mejor para las economías europea y latinoamericana: para conseguir el respaldo de los sindicatos, Kerry prometió apoyar medidas proteccionistas.

Sin embargo, la principal ventaja tiene que ver con la política internacional. Si Kerry hubiera ganado, hubiera obligado a los liberales a enfrentar las consecuencias de la guerra de Iraq, permitiendo al campo de Bush culpar a los demócratas de los resultados de sus propias decisiones catastróficas. En su famoso ensayo de 1979, *Los dictadores y las dobles medidas*, Jeanne Kirkpatrick conceptualizó la distinción entre los regímenes "autoritarios" y "totalitarios" para justificar la política norteamericana de colaborar con dictadores derechistas, al tiempo que subvertía activamente a los regímenes comunistas. Los dictadores autoritarios son gobernantes

pragmáticos preocupados por el poder y la riqueza e indiferentes a los problemas ideológicos, aun cuando sirvan de palabra a alguna gran causa. Por contraste, los líderes totalitarios son generosos, fanáticos conducidos por la ideología que ponen todo en juego por sus ideales, de modo que, mientras uno puede tratar con los gobernantes autoritarios que reaccionan racional y predeciblemente a las amenazas materiales y militares, los líderes totalitarios son más peligrosos y hay que enfrentarlos directamente. La ironía es que esta distinción encapsula perfectamente lo que salió mal en la ocupación norteamericana de Iraq. Saddam era un dictador autoritario y corrupto que luchaba por poder y se guiaba por brutales consideraciones pragmáticas (que lo llevaron a colaborar con Estados Unidos durante los ochenta), pero, al removerlo, la intervención norteamericana ha llevado a la creación de una oposición "fundamentalista" que evita todo compromiso pragmático.

La victoria de Bush dispersará las ilusiones sobre la solidaridad de intereses entre los países occidentales desarrollados. Dará un nuevo ímpetu al proceso doloroso, pero necesario, de fortalecer nuevas alianzas como la Unión Europea o el Mercosur en América Latina. Es un cliché periodístico alabar la dinámica "posmoderna" del capitalismo norteamericano contra la "Vieja Europa" apegada a sus ilusiones del Estado de Bienestar regulador. Sin embargo, en el dominio de la organización política, Europa ahora está yendo mucho más lejos que Estados Unidos en constituirse como una colectividad transestatal inaudita, propiamente "posmoderna", capaz de brindar un lugar para cualquiera, independientemente de la geografía o la cultura.

Entonces, no hay razón alguna para desesperarse. Las perspectivas pueden ser oscuras hoy, pero recuerden uno de los grandes apotegmas bushistas: "El futuro será mejor mañana."

Extraído de: Memoria no. 190, Diciembre de 2004.

<http://memoria.com.mx/190/zizek.htm>

Traductor: Guillermo Crux, especial para PI. Fuente: In These Times.

En su insolente Mirada veo escrita mi Perdición.

Por Slavoj Žižek |

¿Qué está equivocado con El hombre equivocado?

Para cumplir con el axioma dialéctico según el cual la única manera de alcanzar la ley subyacente de un universo es a través de su excepción, empecemos con El Hombre Equivocado [The Wrong Man], una película que claramente sobresale de la totalidad de la oeuvre de Hitchcock:

Por un lado, El Hombre Equivocado es Hitchcock en su máxima pureza. Su especial conexión es atestiguada por el carácter excepcional de su breve aparición en el prólogo; Hitchcock se dirige directamente a los espectadores, informándoles que ellos verán una tragedia tomada de la vida

El hombre equivocado real. Este prólogo parece una implícita disculpa: 'perdón, pero ustedes no encontrarán aquí los usuales materiales de una historia de terror, sino cosas reales, pondré mis cartas sobre la mesa y daré mi mensaje directamente, sin estar envuelto en el traje del cómico usual...' [1]

Por otro lado, es claro que hay algo fundamentalmente equivocado con la película. Hay, por consiguiente, dos preguntas para ser respondidas: ¿cuál es el mensaje que Hitchcock se esforzó por articular "directamente" en El Hombre Equivocado?, y ¿por qué falló?

La respuesta a la primera pregunta está contenida en lo que usualmente es referido como la dimensión teológica de Hitchcock. La historia del músico, Balestrero, cuya silenciosa vida es

arrojada repentinamente fuera de balance por un imprevisto accidente - su falsa identificación como un ladrón de bancos - personifica la visión hitchcockiana de un cruel, insondable y obstinado Dios que sádicamente juega con los destinos humanos. ¿Quién es ese Dios que, sin ninguna razón clara, puede convertir nuestra vida diaria en una pesadilla? En este camino/ruptura de Hitchcock, Rohmer y Chabrol [2] buscan la clave del universo de Hitchcock en su catolicismo -aunque este acercamiento parece estar desacreditado de un modo muy fuerte-cobijados, por supuesto, por los grandes análisis semióticos y psicoanalíticos de los 70' - aún vale la pena, sobre todo, cuando uno tiene presente que la tradición católica a la que Rohmer y Chabrol se refieren es al Jansenismo. El problema del pecado jansenista - la relación entre virtud y gracia - de hecho delinea por primera vez la relación entre el sujeto y la Ley que caracteriza el universo de Hitchcock.

Gilles Deleuze[3] localiza el eslabón que une a Hitchcock con el pensamiento inglés tradicional a través de la teoría de relaciones externas: el empirismo se opone a la tradición continental. ¿No está el universo de Hitchcock, -donde una intervención totalmente externa y accidental del destino cambia radicalmente el estado simbólico de una persona (la identificación equivocada de Thornhill como Kaplan en *Intriga Internacional* [North by Northwest], la identificación equivocada de Balestrero como ladrón de bancos en *El Hombre Equivocado*, la pareja del señor y la señora Smith en *Su amado enemigo* [Mr and Mrs. Smith] que de repente se dan cuenta de que su matrimonio es nulo)-, inscrito en la tradición del empirismo inglés? Un objeto es incluido en una red contingente, faltando siempre la dimensión subjetiva, la tensión, la discordia absurda entre la auto-experiencia del sujeto y la red externa que determina su Verdad, no es simplemente un compuesto empírico sino una red simbólica de una estructura simbólica intersubjetiva.

Esta extensa especificación es proporcionada por la teología jansenista de Port-Royal. El punto de partida del jansenismo es el abismo de la separación de la "virtud" humana de la gracia divina: a propósito de su naturaleza, todas las personas son pecadoras, el pecado define su propio estado. Por esa razón, su salvación no puede ser dependiente de su virtud, viene del exterior, como gracia divina. Como tal, agraciarse es sumamente contingente, no tiene ninguna relación con el carácter de la persona o sus hechos: de una manera inescrutable, Dios decide de antemano quién será salvado y quién condenado. [4] Eso que en nuestra vida cotidiana percibimos como "natural" es así invertido; nosotros logramos hechos poderosos porque nosotros estamos salvados de antemano. La tragedia de los principales personajes en las obras de Jean Racine, es que ellos personifican el sumo agravante de este antagonismo entre virtud y gracia: Arnauld, el contemporáneo de Racine, describe a Phaedra como "un justo a quien no se le digna dar la gracia."

Las consecuencias de esta hendidura jansenista entre la virtud inmanente y la gracia trascendente o condenación son de largo alcance - El jansenismo ejerció una fascinación en los Comunistas franceses en su período más "estalinista", ya que era fácil para ellos reconocer en la hendidura entre virtud y gracia el antepasado de lo que ellos llamaron la "responsabilidad objetiva": como individuo, una persona puede estar más allá de toda alabanza, honesto, virtuoso... Pero si aún permanecía intacto de la gracia de la visión de la Verdad histórica incluida en la visión del Partido, él/ella era "objetivamente culpable" y como tal expuesto/a a la condena. El jansenismo contiene *in nuce* la lógica de los monstruosos juicios estalinistas, obligando al acusado a reconocer su culpa y exigir el castigo más áspero: la paradoja fundamental del Athaliah de Racine es que ese es el drama en el conflicto entre los partidarios de Jehovah - el verdadero Dios y el Baal pagano - todos, incluso Mattan, el alto sacerdote de Baal, cree en Jehovah, como el acusado en los juicios estalinistas quienes se supieron "la escoria de historia" y esa Verdad está en el lado del Partido.[5] La actitud de los personajes que hacen el mal de Racine anuncian la paradoja del héroe sadeano que invierte el lema de Pascal, "aun si no crees, arrodíllate y ora, actúa como si creyeras, y la creencia vendrá sola." El héroe sadeano es alguien que - aunque profundamente sabe que Dios existe - actúa como si Dios no existiese y rompe todos sus mandatos. [6]

Si esta inserción de Hitchcock en el linaje del jansenismo parece improbable, recordemos aquí el papel crucial que juega la mirada en las películas de Hitchcock así como en las obras de Racine. Phaedra gira en torno a la (mala)interpretación de una mirada: Phaedra, la esposa del rey Theseus, revela su amor a Hippolytus, el hijo del rey de un matrimonio anterior y es desairada

cruelmente; cuando su marido entra, ella equivoca la austera expresión de Hippolytus - realmente una señal de su dolor- como una insolente determinación para traicionar al rey y tomar la venganza que le llevara a su propia perdición. [7] El verso 910 de Phaedra enuncia esta mala lectura "En su insolente mirada veo escrita mi perdición." [8] Podría servir como un epíteto apropiado para el universo de Hitchcock dónde la Otra mirada -la mirada final de Norman Bates a la cámara en *Psycho*- personifica una amenaza letal. La ansiedad nunca es producto de una simple confrontación física del sujeto con el atacante, sino siempre involucra la mediación de lo que el sujeto lee en esta mirada.[9] En otros términos, la mirada de Hippolytus ejemplifica la tesis de Lacan de que la mirada que yo encuentro "es, no una mirada vista, sino una mirada imaginada por mí en el campo del Otro." [10] No es la Otra mirada como tal, sino la manera en que me "involucra (mi mirada), la manera en que el sujeto se mira a sí mismo afectado en cuanto a su deseo. La mirada de Hippolytus no es el mero hecho de lanzar su mirada a Phaedra, sino la amenaza que Phaedra ve en él de la posición de su deseo. [11]

El eslabón misterioso que conecta estos dos rasgos: la pura "máquina" (el conjunto de relaciones externas que determinan el destino del sujeto) y la pura mirada en términos lacanianos - la estructura del significante, su automaton, y el objet petit a, su residuo contingente, tuché - es una clave para el universo de Racine e Hitchcock.

Una primera indicación a la naturaleza de este eslabón es clara a través de un análisis más íntimo de una escena de Phaedra: el rasgo crucial es la presencia de una tercera mirada, la del rey, Theseus. La interacción de miradas entre Phaedra e Hippolytus implica a Thirdness, agente bajo cuyo ojo en vela esta interacción tiene lugar y quién, a cualquier precio, tiene que permanecer guardado en la ignorancia acerca de la verdadera naturaleza del affair. No es ningún accidente que este papel se atribuya al rey - ¿quién sino el rey, el último garante de la textura social, está más inclinado a personificar el mecanismo ciego del orden simbólico? La configuración es aquí homóloga a "La Carta Robada [The Purloined Letter]" dónde nosotros también somos testigos del duelo de dos miradas (la reina y el ministro) contra el fondo del tercera mirada (el rey) que necesariamente permanece ignorante del asunto. Parece haber una situación homología en 39 escalones [The Thirty-Nine Steps] así como en una de las variaciones más tardías de Hitchcock de la misma fórmula (Saboteador [Saboteur], Intriga Internacional [North by Northwest]), a saber, en la escena del duelo entre el héroe y sus adversarios delante de la muchedumbre ignorante (la reunión política en la primera película, el baile de caridad en la segunda, la subasta en la tercera). En Saboteador, el héroe intenta coger a su novia de las manos de los agentes nazis y escapar con ella; la escena tiene lugar en un gran vestíbulo, por completo a la vista de centenares de invitados, por lo que ambos bandos tienen que respetar las reglas de etiqueta. El Otro (personificado por la muchedumbre) tiene que permanecer ignorante acerca de la verdadera apuesta. [12]

La respuesta a la primera pregunta: El hombre equivocado pone en escena el fondo teológico del universo de Hitchcock; los héroes están a merced del Dieu obscur, del destino imprevisible, personificado por las estatuas de piedra gigantescas que aparecen regularmente en sus películas (la Diosa egipcia en el Museo británico, Blackmail - la Estatua de la Libertad, Saboteador - las cabezas de los presidentes en la Montaña Rushmore, Intriga internacional). Estos Dioses son ciegos en su bendita ignorancia; su mecanismo ejecuta los asuntos de los pequeños humanos independientemente: El destino interviene bajo el disfraz de una coincidencia contingente que radicalmente cambia el status simbólico del héroe.[13] De hecho, sólo una línea delgada separa esta noción del Dieu obscur de la noción sadeana del "Supremo-ser-de-Maldad". [14]

Acerca de la segunda pregunta, la respuesta es proporcionada por la Esfinge, una estatua que no aparece en las películas de Hitchcock. Hay una fotografía de Hitchcock delante de la Esfinge, ambas caras de perfil, dando énfasis a su paralelismo. Finalmente el propio Hitchcock en su relación con el espectador, asume el papel paradójico de un benévolo Dios malo, tirando los cordones y jugando el juego con el público. Así que el Hitchcock qua auteur es un tipo de disminuido, espejo-imagen estetizada de la insondable voluntad del Creador. Así, el problema con El Hombre Equivocado está aquí, Hitchcock renunció a este papel de benévolo Dios malo y se empeñó por transmitir el mensaje de una manera directa, seria - con el resultado paradójico del propio mensaje que pierde su persuasión. No hay, en otros términos, no hay metalenguaje: el mensaje - la visión de un universo a merced del cruel e insondable Dieu obscur - sólo puede

darse en la forma artística en la que el mismo actúa su estructura.[15] En el momento en que Hitchcock sucumbió a la tentación del realismo psicológico serio, incluso los momentos más trágicos de la película nos dejan fríos de algún modo, a pesar de los esfuerzos de Hitchcock por afectarnos...

La Alegoría Hitchcockiana

Hoy lo problemático de la experiencia original de Hitchcock, es que el grano traumático alrededor del cuál giran sus películas puede parecer anticuado, hay sin embargo otra manera de acercarse. Tomemos tres trabajos dispares: El Imperio del Sol [Empire of the Sun] de Jim Ballard, Un espía perfecto [A Perfect Spy] de John le Carre, Lluvia negra [Black Rain] de Ridley Scott - ¿qué tienen ellos en común? En los tres, el autor (después de una serie de trabajos que establecieron una cierta continuidad temática y estilística que delineaba los contornos de un universo artístico específico) finalmente aborda algún fragmento empírico de la realidad que le sirvió como apoyo experiencial. Siguiendo una serie de novelas de ciencia-ficción obsesionadas con la temática alrededor del vagabundeo en un mundo abandonado, decadente, lleno de las ruinas de una civilización muerta, El Imperio del Sol da cuenta de la niñez de Ballard; la ocupación japonesa de Shanghai lo rasgó de sus padres, para que él se encontrara solo en un cuarto extranjero rico del pueblo, libre para vagabundear entre las villas abandonadas con las piscinas secas, resquebrajadas. Circus de Le Carre es la última descripción del universo del espía, de la traición, manipulación y doble decepción; en El espía perfecto, le Carre reveló la fuente de su obsesión con la traición: su ambigua relación con su padre, un impostor corrompido. Las películas de Ridley Scott despliegan una visión de una megalópolis corrompida y decadente (Scott es incapaz de filmar una calle sin basura atmosférica y la sórdida llovizna); en Lluvia Negra, él tropezó finalmente con un objeto cuya realidad da cuerpo a esta visión: el Tokio de hoy - no hay ninguna necesidad de tomar refugio con las visiones distópicas de Los Angeles en 2080, como en Bladerunner. ¿Por qué esto no es ningún "reduccionismo psicológico"? el fragmento desenterrado de experiencia (la niñez en la Shanghai ocupada; la figura paternal obscena; la megalópolis japonesa de hoy) simplemente no son el punto real de referencia que permite la reducción de la fantasía a la realidad, sino el punto en que la realidad misma toca la fantasía o se infringe en ella. La fantasía-trauma invade la realidad - en este único momento de encuentro, la realidad parece "más de ensueño que los sueños mismos." Contra este fondo, las razones del fracaso de El Hombre Equivocado se vuelven algo más claras. La película da la experiencia fundacional del universo de Hitchcock, a esta fundación le falta aún la dimensión de la fantasía: el encuentro milagroso no tiene lugar, la realidad sigue siendo la realidad y no más, la fantasía no resuena en ella.

Lo que falta en El Hombre Equivocado es la dimensión alegórica - su diegética, el contenido enunciado no pone en proceso un índice de enunciación (la relación de Hitchcock con el público). Es la noción modernista de alegoría opuesta a la tradicional. En el espacio narrativo tradicional, el contenido diegético funciona como alegoría de alguna entidad transcendente: los individuos de carne y sangre personifican principios trascendentes; el Amor, la Tentación, la Traición, procura de una vestimenta externa a las Ideas de lo suprasensible. En contraste, en el espacio moderno, el contenido diegético es la alegoría de su propio proceso de enunciación.[16] En Mirada Asesina [Murderous Gaze], William Rothman descifra el opus entero de Hitchcock como una alegoría que organiza la relación del benévolo-sádico Hitchcock hacia su público; uno está tentado a decir que las películas de Hitchcock contienen finalmente sólo dos posiciones subjetivas, la del director y la del espectador - todas las personas diegéticas asumen por giros una de estas dos posiciones. El caso más claro de tal estructura auto-reflexiva está dada en Psicosis [Psycho]. Mucho más conveniente que la lectura alegórica tradicional (la interpretación del policía que detiene Marion momentos antes de que ella alcance a Bates en el motel, como el Ángel enviado por la Providencia para detenerla de su camino a la perdición) es la interpretación del contenido diegético como representante del espectador (su voyeurismo) o el director (su castigo al voyeurismo del espectador). [17] Para evitar la enumeración de ejemplos bastante conocidos que atestán el juego de Hitchcock con la naturaleza ambigua y hendida del deseo del espectador (el hundimiento suspendido del automóvil de Marion en Psicosis; las numerosas alusiones al voyeurismo del espectador de La Ventana Indiscreta [Rear Window] a Psicosis), limitemos la discusión a la segunda escena de Psicosis: Marion (Janet Leigh) entra a su oficina, seguido por su jefe y el petrolero millonario que despliega de una manera jactanciosa-obscena \$40,000. La

clave de esta escena está en la apariencia de la breve actuación de Hitchcock al principio,[18] en ese momento uno ve que está de pie en el pavimento a través del paneo a la ventana; cuando, un momento después, el millonario entra a la oficina desde el mismo lugar ocupado por Hitchcock, llevando el mismo sombrero de Stetson - él está así de algún modo ocupando la posición de Hitchcock, es el enviado de él en la película para llevar a Marion a caer en la tentación, para propulsar la historia en la dirección deseada... Aunque El Hombre Equivocado y Psicosis son iguales en muchos rasgos (la intemperie en blanco y negro de la vida cotidiana que estas pintan; la ruptura en su línea narrativa), su diferencia es insuperable.

El reproche marxista clásico a esto sería que la última función de semejante procedimiento alegórico, a través del cual el producto refleja su propio proceso formal, es dejar invisible su mediación social y por eso neutralizar su potencial socio-crítico, - como si, para rellenar el vacío del contenido social, el trabajo girase a su propia forma. De hecho, ¿no es este reproche confirmado per negationem por El Hombre Equivocado que, debido a su suspensión de la alegoría, entre todas las películas de Hitchcock es la que está más cerca de la crítica social, la triste vida cotidiana cogida en las ruedas irracionales de burocracia judicial? Aún, uno está tentado a defender el argumento opuesto:[19] el más fuerte potencial ideológico-crítico de las películas de Hitchcock está precisamente en su naturaleza alegórica. Para que este potencial del jugueteo sádico benévolo de Hitchcock con el espectador se ponga de manifiesto, uno tiene que tener en cuenta el concepto estricto de "sadismo" tal como fue elaborado por Lacan. En "Kant con Sade", Lacan propuso dos esquemas que dan la matriz de las dos fases de la fantasía sádica: [20]

V como Volonté / designa la Voluntad-de-gozar (Will-to-Enjoy), la actitud fundamental del sujeto sádico, su esfuerzo por encontrar el goce en el dolor del otro, mientras S representa este otro sujeto, sufriente y - en eso consiste el punto de Lacan - como tal, no-barrado, pleno: el sádico es un tipo de parásito en busca de la corroboración de su ser. Sufriendo, el otro - su víctima - se confirma a sí mismo como sólida substancia que resiste: la carne viva en la que los cortes del sádico autentifican la plenitud de ser. Así, el nivel superior del esquema, V ---> S, denota la relación sádica manifiesta: el perverso sádico da cuerpo a la Voluntad-de-gozar que atormenta a la víctima para obtener la plenitud de ser. Por consiguiente, la tesis de Lacan es que esta relación manifiesta oculta otra relación latente que contiene la verdad del primero. Esta otra relación, el objeto causa de deseo del sujeto hendido, es representado en el nivel más bajo del esquema. La relación del objeto-cause de deseo del sujeto hendido. En otras palabras, el sádico que agresivo Voluntad-de-gozar no es sino un semblante cuya "verdad" es el objeto a: su "verdadera" posición es la de un objeto-instrumento del goce del Otro.

El sádico no actúa para su propio goce, su estratagema es más bien eludir la grieta constitutiva del sujeto a través de asumirse en el papel de objeto-instrumento al servicio del gran Otro (un ejemplo histórico-político: el comunista estalinista que se concibe como la herramienta de la Historia, como el medio para llevar a cabo la Necesidad Histórica). Por eso la grieta es transpuesta hacia el otro, hacia la víctima atormentada: la víctima no es nunca una mera substancia pasiva, una no-barrada (non-barred) "plenitud de ser", ya que la actuación sádica confía en la grieta de la víctima (su vergüenza sobre lo que está pasando con él/ella, por ejemplo) - el sádico sólo goza en la medida en que su actividad trae la grieta en el otro. (En el comunismo estalinista, esta grieta mantiene el "goce-excedente (plus-de-goce)" obscuro que pertenece a la posición del Comunista: los actos comunistas en nombre del Pueblo, es decir, su lacerar a las personas a voluntad es para él, la misma forma de "servir al Pueblo" - los actos estalinistas como un puro mediador, como un instrumento por medio del cual el pueblo, por así decirlo, se tortura a sí mismo...) El verdadero deseo del sádico (d - désir - en la parte más baja de la esquina izquierda del esquema) es por consiguiente, actuar como un instrumento del goce del Otro que "el Supremo-ser-del-Mal."[21] Aquí, sin embargo, Lacan da un paso crucial más allá: el primer esquema en su integridad da la estructura de la fantasía sádica; sin embargo, el propio Sade no se dejaba engañar de esta fantasía suya, es decir, él era bien consciente de que su lugar estaba dentro de otro marco que lo determina. Nosotros podemos llegar a este segundo girando simplemente hacia adelante 90 grados el primer esquema:

Este es así entonces el sitio "real" del sujeto que sueña la fantasía sádica: un objeto-víctima, a merced de la Voluntad "sádica" del gran Otro que, como Lacan lo pone, aquí "pasa por encima

del constreñimiento moral". Lacan lo ejemplifica con el propio Sade en cuyo caso este constreñimiento tomó la forma de la presión ejercida en él por su ambiente, por su suegra que una y otra vez lo encarcelo, o al propio Napoleón quién lo encargo a un asilo. Sade - el sujeto que produjo el ritmo frenético de los guiones "sádicos" - era así "realmente" la víctima de un acoso interminable, un objeto en que las agencias estatales hicieron realidad su sadismo moral: la real Voluntad-de-gozar ya está trabajando en el aparato burocrático estatal que se ocupa del sujeto. El resultado de esto es \$, el sujeto barrado, que se tiene que leer aquí literalmente como borrado, limpiado a la persona fuera de la textura de la tradición simbólica,: La expulsión de Sade de la historia (literaria) "oficial", para que no quedase casi ningún rastro salido de él como persona. S, el sujeto patológico-sufriente, aparece aquí como la comunidad de aquéllos que, durante la vida de Sade, estaban de pie por él a pesar de toda la penalidad (su esposa, cuñada, sirviente), y anteriormente todos como la comunidad de aquéllos que, después de su muerte, nunca cesaron de estar fascinados por su trabajo (escritores, filósofos, críticos literario...). En este punto preciso, hay razones para leer el esquema de la fantasía sadeana retroactivamente, es decir, desde la matriz de los cuatro discursos, pongámoslo claro: el esquema gana consistencia si uno lee el cuarto término S como S2, (la universidad) el esfuerzo del conocimiento por penetrar el misterio del trabajo de Sade. (En este sentido, podría decirse que en el segundo esquema es representado lo que permaneció de Sade después de su muerte, a, el objeto-producto por medio del cual Sade provocó la reacción moral-sádica del Amo: a es finalmente su trabajo, su legado como escritor.)

El giro de 90 grados en el esquema pone así al sádico en la posición de una víctima: la transgresión que al principio parecía subvertir la Ley, resulta perteneciente a la Ley - la propia Ley es la última perversión. (En el estalinismo, este cambio designa el momento en que el propio estalinista se convierte en una víctima, es decir, es obligada a sacrificarse a los intereses más altos del Partido, confesando su culpa en un juicio político... - \$ representa aquí su borrado de los anales de la historia, para su transformación en una "no-persona").[22] Este giro de 90 grados también traduce la lógica "sadista" que juega Hitchcock con el espectador. Primero, él pone una trampa de identificación sádica para el espectador por vía de despertar su deseo "sádico" de ver al héroe aplastado por el tipo malo, este sufrir la "plenitud de ser"... Una vez que el espectador está plenamente fuera con la Voluntad-de-gozar, Hitchcock cierra la trampa viendo simplemente el deseo del espectador: habiendo realizado totalmente su deseo, el espectador obtiene más de lo que preguntó (el acto del asesinato en toda su presencia nauseabunda - el caso ejemplar es aquí el asesinato de Gromek en Cortina Rasgada [Torn Curtain]) y es obligado a acceder así, en el mismo momento en que él fue poseído por la Voluntad (Will) para ver al malhechor aniquilado, él fue efectivamente manipulado por el único verdadero sádico, el propio Hitchcock. Esta aquiescencia confronta al espectador con la contradictoria, dividida, naturaleza de su deseo (él/ella quiere que el malhechor sea aplastado sin misericordia, ya al mismo tiempo él/ella no se prepara a pagar el precio total por ello: en cuanto él/ella vea su deseo comprendido, él/ella se retirara hacia atrás con vergüenza), y el resultado, el producto, de este S2 es: conocimiento, es decir, el flujo interminable de libros y artículos sobre Hitchcock.

Desde I hacia a

El cambio - la rotación - al trabajo aquí podría definirse también como el pasaje desde I hacia a: de la mirada qua punto de identificación simbólica a la mirada qua objeto. Es decir, antes de su identificación con personas de la realidad diegética, el espectador se identifica con él mismo como pura mirada, es decir con el punto abstracto que mira fijamente la pantalla.[23] Este punto ideal proporciona una forma pura de la ideología en la medida en que, como ella finge flotar libremente en un espacio vacío, no cargado de ningún deseo - como si el espectador se redujera a una especie de absoluto invisible, substancia testigo de eventos que tienen lugar solo e independiente de la presencia de su mirada. Por medio del cambio desde I hacia a, sin embargo, el espectador es obligado a enfrentar al trabajo de su deseo en su mirada aparentemente "neutra" - aquí, basta recordar la famosa escena de Psicosis dónde Norman Bates nerviosamente observa el automóvil con el cuerpo de Marion que se sumerge en el pantano detrás de la casa de la madre: cuando el automóvil se detiene en el hundimiento por un momento, la ansiedad que automáticamente levanta en el espectador - una señal de su solidaridad con Norman - de repente recuerda que su deseo es idéntico al de Norman, es decir, que su imparcialidad siempre ya era falsa. En este momento, su mirada se des-idealiza, su pureza es ensuciada por una

mancha patológica, y lo que viene después es el deseo de mantenerlo: el espectador es compelido a asumir que la escena de la que él fue testigo es organizado para sus ojos, que su mirada fue desde el mismo principio incluida en ella.

Hay una famosa historia verdadera sobre una expedición antropológica que intenta tener contacto con una tribu salvaje en la selva de Nueva Zelanda que, según se sabía, bailaba una terrible danza de guerra con máscaras grotescas; cuando ellos encontraron esta tribu, ellos les pidieron que bailaran para ellos, y el baile coincidió con la descripción que tenían; así que los exploradores obtuvieron el material deseado sobre las terribles y extrañas costumbres de los aborígenes. Sin embargo, poco después, fue mostrado que este baile salvaje no existía en absoluto: los aborígenes sólo habían intentado encontrarse con el deseo de los exploradores, en sus discusiones con ellos, los aborígenes habían descubierto lo que ellos querían y lo reprodujeron para ellos... Esto es lo que Lacan quiere decir cuando él dice que el deseo del sujeto es el deseo del otro: los exploradores recibieron inversamente de los aborígenes su propio deseo; la extrañeza perversa que parece misteriosamente terrible a ellos, se organizó para su beneficio. La misma paradoja es satirizada muy bien en *Top Secret* (Zucker, Abrahams and Abrahams, 1978), una comedia sobre los turistas occidentales en (la ahora extinta) RDA: en la estación de ferrocarril en la frontera, ellos ven una terrible lucha a través de la ventana, la brutal policía, perros, niños golpeados - sin embargo, cuando la inspección ha terminado, los aduaneros anuncian los cambios, los niños golpeados se levantan y se sacuden el polvo entre ellos - para abreviar, el completo "despliegue de brutalidad comunista" se puso en escena para los ojos occidentales.

Lo que nosotros tenemos aquí es el contrapunto inverso-simétrico de la ilusión que define la interpelación ideológica, a saber la ilusión de que el Otro siempre ya nos mira, se nos dirige. Cuando nosotros nos reconocemos como interpelados, como los destinatarios de un llamado ideológico, nosotros reconocemos(mal) la contingencia radical de encontrarse en el lugar de la interpelación, es decir, no notamos que nuestra percepción "espontánea" de que el Otro (Dios, Nación, etc.) nos ha escogido como su destinatario es el resultado de la inversión retroactiva de la contingencia en necesidad: nosotros no nos reconocemos en el llamado ideológico porque nosotros fuimos escogidos; al contrario, nosotros nos percibimos como escogidos, como el destinatario de un llamado, porque nos reconocimos en él - el acto contingente de reconocimiento engendra su propia necesidad retroactivamente (la misma ilusión que la del lector de un horóscopo cuando se "reconoce" como su destinatario tomando coincidencias contingentes de predicciones oscuras con su vida real como prueba de que el horóscopo está "hablando sobre él"). La ilusión involucrada en nuestra identificación con una pura mirada es, por otro lado, más ingeniosa: mientras nosotros nos percibimos como espectadores externos que echan una mirada furtiva en algún majestuoso misterio indiferente a nosotros, nos deslumbramos ante el hecho de que el espectáculo entero del misterio es organizado con un ojo en nuestra mirada, es decir, atraer y fascinar nuestra mirada - aquí, el Otro nos engaña en cuanto nos induce a creer que nosotros no éramos escogidos; aquí, es el verdadero destinatario quién equivoca su posición de un espectador accidental.[24]

En eso consiste la estrategia elemental de Hitchcock: por medio de una inclusión reflexiva de su propia mirada, el espectador se da cuenta de cómo su mirada siempre-ya es parcial, "ideológica", estigmatizada por un deseo "patológico." Aquí, la estrategia de Hitchcock es más subversiva de lo que puede parecer - es decir, ¿cuál es exactamente el status del deseo del espectador realizado en el mencionado ejemplo anterior del asesinato de Gromek en Cortina Rasgada? El hecho crucial es que este deseo es experimentado como una "transgresión" de lo que es permitido socialmente, como el deseo por un momento, cuando uno se permite romper con la Ley en el nombre de la propia Ley, por así decirlo - con lo que nosotros nos encontramos aquí es de nuevo con la perversión como una actitud socialmente "constructiva": uno puede complacerse en impulsos ilícitos, tortura y muerte para protección de la ley y el orden, etc. Esta perversión confía en la hendidura del campo de la Ley dentro de la Ley que "Yo-Ideal", es decir, el orden simbólico que regula la vida social y mantiene la paz social, y en su reverso obscuro superyoico. Como ha sido mostrado por los numerosos análisis de Bakhtin, las transgresiones periódicas son inherentes al orden social, estas transgresiones funcionan como condición última de estabilidad. (El error de Bakhtin - o, más bien, de algunos de sus seguidores - fue presentar una imagen idealizada de estas "transgresiones", es decir, pasar en silencio los linchamientos,

etc., como la forma crucial de la "suspensión carnavalesca de la jerarquía social"). La identificación más profunda que "une" una comunidad no es tanto una identificación con la Ley que regula su circuito cotidiano "normal", sino con una identificación con la forma específica de transgresión de las Leyes de su suspensión (en términos psicoanalíticos, con la forma específica de goce). Permítasenos recordar las provincianas comunidades blancas en el sur de los Estados Unidos en los años veinte, donde el reino de la Ley pública, oficial, estaba acompañada por su doble oscuro, el terror nocturno del Ku Klux Klan, los linchamientos de impotentes negros, etc.: un hombre (blanco) es perdonado fácilmente por infracciones menores de la Ley, sobre todo cuando ellos puedan justificarse por un "código de honor", la comunidad aún lo reconoce como "uno de nosotros" (los legendarios casos de solidaridad con el transgresor abundan en las comunidades blancas del sur); En cambio, serán excomulgados efectivamente, percibidos como "no uno de nosotros", en el momento en que él repudie la forma específica de transgresión perteneciente a esta comunidad - es decir, en el momento en que él se niegue a participa en los rituales de linchamientos del Ku-Klux-Klan, o incluso los denuncia ante la Ley (qué, por supuesto, no quiere oír hablar nada de ellos, ya que ellos ejemplifican su propio lado inverso oculto). La comunidad nazi confió en la misma solidaridad-en-la-culpa aducida por la participación en una transgresión común: condenó al ostracismo a aquéllos que no estaban listos para asumir el reverso oscuro de la Volksgemeinschaft idílica, los pogromes nocturnos, las palizas de los antagonistas políticos - para abreviar, todos los que "supimos todo, no queríamos ya hablar en voz alta sobre ello". Y - en eso consiste nuestro punto - la identificación que es "extrañada", funcionando como suspensión, como resultado del jugueteo alegórico de Hitchcock con el espectador, es esta misma identificación con la transgresión. Precisamente cuando Hitchcock aparece siendo más conformista, alabando las reglas de la Ley, etc., el spot ideológico-crítico ya ha hecho su trabajo, es decir, la identificación fundamental con el modo "transgresor" de goce que une a una comunidad se ha dado - en síntesis: ha quedado inevitablemente contaminado la materia de la que está hecha el sueño ideológico....

Título Original: In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large

Artículo publicado originalmente en *lacanian Ink* 6. Otoño de 1992, pp. 25-42

Extraído de: *The Symptom*. Online journal for [lacan.com](http://www.lacan.com).

Número 4. Primavera de 2003. <http://www.lacan.com/boldgazef.htm> <http://www.lacan.com>

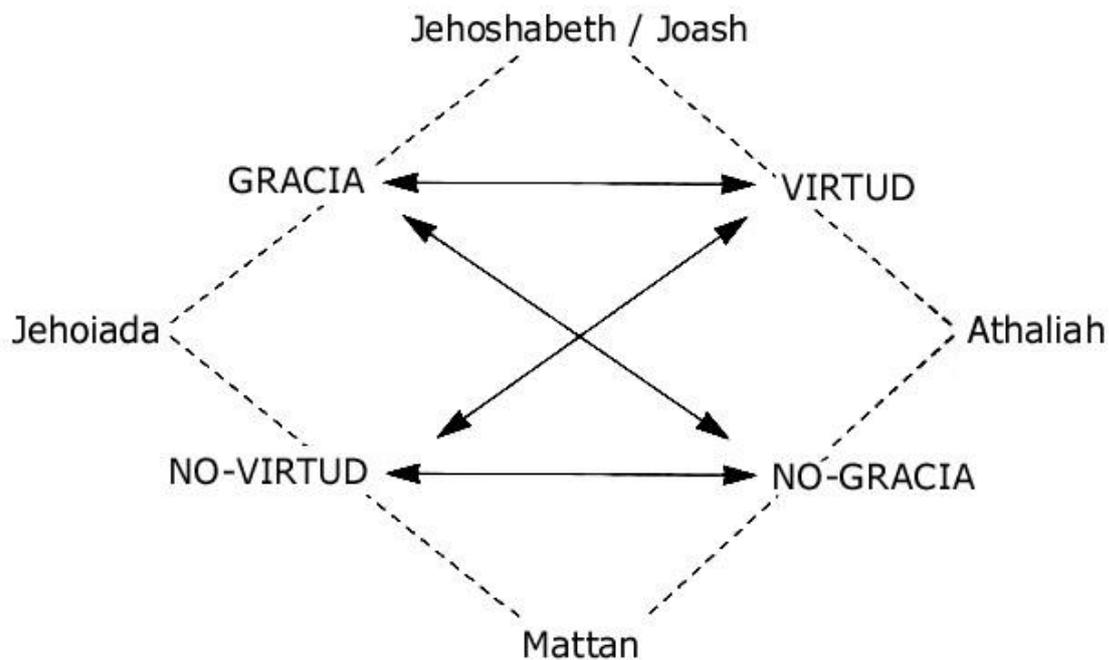
[1] Como prueba del compromiso personal de Hitchcock se encuentra el hecho de que, a pesar de su considerable interés en materias financieras, hizo *El Hombre Equivocado* gratis, renunciando a su cuota de director.

[2] *Confrontar*: Eric Rohmer y Claude Chabrol, *Hitchcock: The First Forty-Four Films*, New York, Frederick Ungar, 1979.

[3] "Hitchcock produce un cine de relación, así como la filosofía inglesa produjo una filosofía de relación." (Gilles Deleuze, *Cinema 1. The Movement-Image*, Londres, The Athlone Press 1986, p.X [Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, ed. Paidós, Barcelona, 1994])

[4] Otro rasgo crucial de la teología jansenista es que Dios nunca interviene en el mundo con la producción de milagros, es decir, rompiendo las leyes de la naturaleza: la gracia sólo aparece como un milagro a los creyentes, mientras que otros lo perciben como una coincidencia. Este círculo apunta a la naturaleza transferencial de la Gracia: Yo reconozco un milagro - es decir una señal de Gracia - en un acontecimiento casual sólo en la medida en que yo ya creo.

[5] Incluso uno está tentado a construir aquí un cuadro semiótico greimasiano para responder la disposición de los principales personaje en el *Athaliah* de Racine:



La oposición fundamental es que entre la reina Athaliah, que es virtuosa, aún no ha recibido la gracia, y al alto sacerdote Jehoiada, que está tocado por la gracia, no es claramente virtuoso (desprovisto de compasión, propenso a arranques furiosos de venganza, etc.) El lugar de Mattan también es claro y unívoco (él ni es virtuoso ni tocado por la gracia, y como tal una encarnación del Mal puro y simple), pero las dificultades se levantan en su contrapunto, es decir, en la síntesis ideal de gracia y virtud. Ninguno de los dos candidatos -la esposa de Jehoiada, Jehoshabeth y su sobrino Joash, el pretendiente legítimo al trono de Judah- realmente satisfacen las condiciones: las virtudes femeninas de Jehoshabeth (la compasión, la prontitud por comprometer con el enemigo) la hacen incapaz para el papel de instrumento de Dios, mientras la misma perfección de Joash lo hace monstruoso, más un autómatas ideológico que un ser viviente virtuoso (y por esa misma razón susceptible a la traición: después, él efectivamente traicionará a Jehovah, como se le revela en la visión de pesadilla de Jehoiada). Lo que está indicado por esta imposibilidad para rellenar el lugar superior es la limitación inherente del espacio ideológico trazado por el cuadro semiótico de virtud y gracia: la relación entre gracia y virtud es finalmente antagónica, es decir la gracia sólo puede encontrar un fundamento bajo el disfraz de no-virtud.

[6] Y la especificidad de la filosofía humeana es que produce una tercera versión de esta hendidura. Un deísta es conciente sobre la alteridad radical de Dios, sobre la impropiedad de nuestra noción humana, finita, para medirlo, y deduce conclusiones radicales de esto: cada culto humano de Dios actualiza los vínculos de su humillación, es decir, lo reduce al nivel de algo comparable al hombre (venerando a Dios, nosotros imputamos a Él una susceptibilidad auto-satisfactoria de sí mismo de nuestra alabanza) - por consiguiente, la única actitud propia de la dignidad de Dios es "yo sé que Dios existe, y por esa misma razón yo no lo venero, sino que simplemente sigo las reglas éticas elementales accesible a todos, creyente o no-creyente, por medio de su Razón natural innata." Hay que agregar un cuarto, la versión del ateo ("Yo sé que Dios no existe, y por esa misma razón yo me siento obligado a seguir las reglas éticas elementales accesible a todos, creyente o no-creyente..."), nosotros obtenemos de nuevo un cuadro semiótico greimasiano dónde las cuatro posiciones pueden colocarse en dos contradicciones y dos parejas contrarias.

[7] Al igual que en la famosa historia de "La cita en Samarra" dónde el sirviente (mal)interpreta la sorprendida mirada de la Muerte como una amenaza mortal; confrontar el capítulo II de Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso Books, 1989. (Žižek, Slavoj. *El Sublime Objeto de la Ideología*. ed. Siglo XXI, México, 1992, 302 pp.)

[8] "Ah! je vois Hippolyte; / Dans ses yeux insolents je vois ma perte écrite." (Jean Racine, Phaedra, 909-910)

[9] Ver, como quizás el ejemplo supremo de esto es el confuso intercambio de miradas entre Ingrid Bergman, Cary Grant y Claude Rains durante la escena de Notorious.

[10] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth: Penguin Books 1997, p. 84 (Lacan, Jacques. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 91)

[11] La muerte de Moth ofrece lo que es quizás el caso supremo de esta reflexividad de la mirada al trabajo en la imitación (mimicry). Es decir, la noción usual de imitación involucra una simple apariencia engañosa que atrae el ojo en tomar al animal como lo que no es (una langosta se parece a una astilla; un pequeño pez impotente es hinchado y asume proporciones amenazantes...); todavía en el caso de la muerte de Moth, el animal engaña nuestro ojo por la imitación (mimicing) de la propia mirada, es decir, presentándose a nuestro ojo como algo que regresa la mirada. Lacan evoca a menudo el cuento clásico del concurso entre los dos pintores griegos, Zeuxis y Parrhasios: la victoria es para Parrhasios que pinta en la pared un velo, para que Zeuxis se vuelva y diga: "Bien, y ahora muéstranos lo que usted ha pintado detrás." La decepción de la muerte de Moth es localizada en el mismo nivel: no atrae nuestra mirada por los rasgos convincentes del objeto imitado, sino produciendo la ilusión de que devuelve a la propia mirada. ¿Y no es el señuelo de la película de Hitchcock "La ventana indiscreta [Rear Window]" el mismo nombre finalmente idéntico a él? La ventana negra en el lado opuesto del patio despierta la curiosidad de James Stewart precisamente en la medida en que él lo percibe como un tipo de velo que él quiere atravesar para ver qué hay oculto detrás; esta trampa sólo funciona en la medida en que él imagina la presencia de la Otra mirada, subsecuentemente, como Lacan lo pone, la Cosa-en sí misma más allá de la apariencia no es otra cosa que la mirada.

[12] Para un informe más detallado de esto, conf. el capítulo IV de Slavoj Žižek, *Looking Awry*, Cambridge (Ma): MIT Press 1991. (Žižek, Slavoj. *Mirando al sesgo*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2000)

[13] Aquí, claro, una homología estructural se impone inmediatamente: tal externalidad radical de la red simbólica que determina el destino del sujeto con respecto a sus propiedades inherentes sólo es concebible contra el fondo de un universo-mercancía donde el "destino" de una mercancía, su circuito-de-intercambio, es experimentado como sumamente externo a su positividad, sus propiedades inherentes (su "valor del uso"). El uso de tales homologías abstractas no debe ser sobrestimado - finalmente, funcionan como una excusa para posponer la elaboración de los mecanismos concretos de mediación.

[14] Esta línea es cruzada, entre otros, por el Capitán Ahab en el *Moby Dick* de Melville. Ahab es bien consciente que *Moby Dick* es la Cosa obscena por excelencia - es simplemente un estúpido animal gigantesco; aún como tal, es una máscara acartonada del Mal real, Dios, que creó un mundo en el que hay finalmente nada más que dolor para el hombre. El objetivo de Ahab es por consiguiente que, golpeando a *Moby Dick*, puede repartir un golpe al Creador.

[15] El *Hombre Equivocado* falló así como una película "seria" precisamente por la misma razón que *Su amado enemigo* [Mr and Mrs. Smith] falló como una comedia: El dominio de Hitchcock de detalles cómicos solo funcionan con tal de que ellos sean parte, estén enmarcados en una película thriller, ya que, en cuanto él ata una comedia directamente, el toque mágico está perdido.

[16] Confrontar. William Rothman, *The Murderous Gaze*, Cambridge (Ma): Harvard University Press 1982.

[17] En *Alfred Hitchcock and the Making of 'Psycho'* de Stephen Rebello (Nueva York: Doubleday Book, 1990) se documenta cómo Hitchcock, contra todas las presiones, insistió en una serie de puntos que, para una vista desprevenido de la dimensión alegórica de su trabajo, no pueda sino

parecer una complacencia incomprensible a los peores instintos comerciales: él insistió en que Sam y Lila no se desarrollaran como auténticos personajes, es decir que ellos siguieran siendo herramientas para nuestro sondeo en el misterio de la madre de Norman; suprimió de la versión final un overhead shot del asesinato de Marion, desnuda junta a la corriente de agua de la ducha y el fluir de la sangre, aunque todos alrededor de él estaban convencidos en el inmenso poder poético de esta imagen que evocaba la cosa sin sentido trágico del desperdicio de la vida de una joven muchacha. Dentro del contenido narrativo diegético, estos elementos agregarían indudablemente a la textura de la película; ya al momento uno tiene en cuenta el nivel alegórico auto-reflexivo, se pone en claro por qué estos son superfluos: funcionarían como un tipo de ruido que perturba el diálogo entre Hitchcock y el espectador. - Una razón del por qué la relación de Sam y Lila debía permanecer "vacía" es el antagonismo entre la partnership y amor en las películas de Hitchcock (confrontar la Introducción al presente libro [artículo publicado en *Iacanian ink* No. 6. La Introducción de esta publicación es: "The Worst Perversión" de Stuart Schneiderman]): desde los años cuarenta, partnership cada vez más evita el amor o cualquier otro involucramiento emocional genuino. En otros términos, lejos de contribuir a la profundidad psicológica de la película, una relación "full-blooded" entre Sam y Lila allanaría eficazmente su agujón crítico-ideológico.

[18] Confrontar. Leland Poague, "Links in a Chain: Psycho and Film Classicism", en *A Hitchcock Reader*, ed. By Marshall Deutelbaum and Leland Poague, Ames: Iowa State University Press 1986, p. 340-349.

[19]... al que Jameson sucumbe igualmente, por lo menos por un momento -confrontar Fredric Jameson, "Allegorizing Hitchcock", en *Signatures of the Visible*, New York: Routledge 1990, p. 127.

[20] Confrontar: Jacques Lacan, "Kant with Sade", en *October* 51 (Winter 1990), Cambridge: MIT Press. (Jacques Lacan. "Kant con Sade" en *Escritos* 2, Siglo XXI, México, 1984)

[21] Un conocedor de Lacan puede discernir fácilmente en este esquema una prefiguración del "discurso del Amo" de la matriz de los cuatro discursos:

	S1	S2
\$	a	

La Voluntad-de-Gozar (V) designa la actitud del Amo (S1), asumido por el agente del discurso - el sádico en el nivel manifiesto, mientras su contraparte, S, es su otro, la víctima hacia quien el sádico transpone el "dolor de ser"; en el más bajo nivel, los términos cambian de lugar (a \diamond \$ no Oa) porque, como Lacan lo pone, la perversión sadeana invierte la fórmula de la fantasía, es decir, la confrontación del sujeto barrado con el objeto causa de su deseo.

[22] En su Seminario sobre la transferencia, Lacan señaló esta diferencia crucial entre la neurosis (la histeria) y perversión en cuanto a su relación al orden social: en la medida en que la histeria designa la resistencia a la interpelación social, a asumir la identidad social asignada, es por definición subversiva, considerando que la perversión es en su estructura inherentemente "constructivo" y puede ponerse fácilmente al servicio del orden social existente. Cf. Jacques Lacan, *Le seminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Editions du Seuil 1991, p. 43. (Jacques lacan. *El Seminario. Libro 8. La Transferencia*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2003)

[23] Nosotros nos referimos aquí, poR supuesto, a los análisis de Christian Metz de su "The Imaginary Signifier", *Psychoanalysis and Cinema*, London: MacMillan 1982

[24] Es fácil ver cómo esto nos devuelve a la problemática jansenista de la predestinación. Para una elaboración extensa del modo en que esta ilusión trabaja en el proceso ideológico, confrontar el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, London: Verso Books 1991. (Slavoj Žižek. *Porque no saben lo que hacen*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1998.)

¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?

Por Slavoj Žižek | 10.09.2003

La lógica del *Homo sacer* se discierne con claridad en la manera que tienen los medios de comunicación occidentales de informar sobre los acontecimientos de la Cisjordania ocupada: cuando el Ejército israelí ataca a la policía palestina y destruye sistemáticamente la infraestructura palestina, en lo que Israel describe como una operación 'bélica', la resistencia palestina aparece citada como prueba de que nos enfrentamos a terroristas. Esta misma paradoja está inscrita en la propia noción de la 'guerra contra el terrorismo': una extraña guerra en la que se criminaliza al enemigo si éste se defiende y responde a la violencia con más violencia

Cuando Donald Rumsfeld calificó a los guerrilleros talibán de "combatientes ilegales" (frente a la designación como prisioneros de guerra "normales"), no solamente quiso decir que su actividad criminal terrorista les colocaba fuera de la ley; cuando un ciudadano norteamericano comete un crimen (incluso cuando se trata de algo tan grave como un asesinato), se le sigue considerando un "criminal dentro de la ley". La distinción entre el criminal y el no criminal no guarda relación alguna con la distinción que se hace entre los ciudadanos "legales" y los "sin papeles" de Francia. Quizás en este caso sea más útil emplear la categoría de *Homo sacer*, recuperada por Giorgio Agamben en su libro *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1998) [1]. En el antiguo derecho romano, se designaba así a la persona que podía ser asesinada con impunidad y cuya muerte, por esa misma razón, no tenía valor alguno. Hoy en día, como término que denota exclusión, puede parecer aplicable no solamente a terroristas, sino a todos aquellos que se encuentran al final del camino recorrido por la ayuda humanitaria (ruandeses, bosnios, afganos), así como a los "sin papeles" de Francia, los habitantes de las favelas de Brasil, o los ghettos afroamericanos en EEUU.

Paradójicamente, los campos de concentración y los campamentos de refugiados que se establecen con carácter humanitario son dos caras (una "inhumana", la otra "humana") de la misma matriz sociológica. Al ser preguntado por los campos de concentración alemanes en la Polonia ocupada, Erhardt (en la película de Lubitsch *Ser o no ser*), responde: "Nosotros nos encargamos de la concentración; los polacos, de acampar". Una distinción similar puede aplicarse en el caso de la bancarrota de Enron, que podemos ver como una especie de nota irónica en una sociedad basada en el riesgo. Los miles de empleados que perdieron sus ahorros y puestos de trabajo se exponían, evidentemente, al riesgo, pero no tenían posibilidad de elegir: el riesgo de los que sabían se convirtió en el negro destino de los trabajadores. Quienes eran conscientes de los riesgos que corrían (los de arriba), tuvieron la oportunidad de intervenir, pero en su lugar eligieron minimizar los riesgos que ellos mismos corrían vendiendo sus acciones y opciones antes de que se produjera la bancarrota; de manera que riesgos y posibilidades de elección estaban muy bien distribuidos. En otras palabras: en una sociedad basada en el riesgo, algunos (quienes controlaban Enron) tienen la capacidad de elegir, mientras que otros (sus empleados) son los que corren los riesgos.

La lógica del 'Homo sacer'

La lógica del *Homo sacer* se discierne con claridad en la manera que tienen los medios de comunicación occidentales de informar sobre los acontecimientos de la Cisjordania ocupada: cuando el Ejército israelí ataca a la policía palestina y destruye sistemáticamente la infraestructura palestina, en lo que Israel describe como una operación "bélica", la resistencia palestina aparece citada como prueba de que nos enfrentamos a terroristas. Esta misma paradoja está inscrita en la propia noción de la "guerra contra el terrorismo": una extraña guerra en la que se criminaliza al enemigo si éste se defiende y responde a la violencia con más violencia. Lo que nos devuelve a la cuestión del "combatiente ilegal", que no es ni un soldado enemigo, ni un criminal común. Los terroristas de al-Qaeda no son soldados enemigos ni simples criminales: EEUU rechazó desde el primer momento cualquier posibilidad de que los atentados contra el World Trade Center fuesen tratados como acciones criminales apolíticas. En resumen, bajo el disfraz del Terrorista al que se ha declarado la guerra se esconde un combatiente ilegal, un Enemigo excluido del escenario político.

Este es otro aspecto del nuevo orden global: ya no podemos librar guerras como antes, en el sentido de un conflicto entre Estados soberanos en las que se aplicaban ciertas normas relativas al trato debido a los prisioneros, la prohibición de utilizar cierto tipo de armamento, etc. Ahora existen dos tipos de conflictos: por un lado, la lucha entre diferentes grupos de Homo sacer, es decir, "conflictos étnico-religiosos" que violan las normas universales de derechos humanos y no cuentan como guerras de verdad, y requieren de una intervención "pacifista humanitaria" por parte de las potencias occidentales; y por otro lado, ataques directos perpetrados contra EEUU o cualquier otro representante del poder global, en cuyo caso, nuevamente, nos encontramos con algo que no es una guerra, sino con simples "combatientes ilegales" que resisten frente a las fuerzas del orden universal. En este segundo caso, ni siquiera es posible imaginarse a una organización como la Cruz Roja mediando entre las partes en conflicto, organizando un intercambio de prisioneros, etc. Porque uno de las partes en conflicto (la fuerza global liderada por EEUU) ya ha asumido el papel de la Cruz Roja, en el sentido de que no se percibe a sí mismo como uno de los dos bandos en guerra, sino como agente mediador de la paz y el orden global, aplastando rebeliones y simultáneamente ofreciendo ayuda humanitaria a la "población local".

Esta extraña "coincidencia entre opuestos" fue llevada al límite cuando hace algunos meses Harald Nesvik, miembro derechista del parlamento noruego, propuso a George W. Bush y Tony Blair como candidatos al Premio Nobel de la Paz refiriéndose a su papel decisivo en la "guerra contra el terrorismo". El lema orwelliano "la guerra es la paz" se hace por fin realidad, y es posible presentar la guerra contra los talibán como un medio para garantizar la distribución de la ayuda humanitaria. Guerra y ayuda humanitaria han dejado de ser opuestos: una misma intervención puede funcionar simultáneamente en ambos niveles. El derrocamiento del régimen talibán se presenta como parte de la estrategia que ayudará al pueblo afgano oprimido por el régimen; como dijo Tony Blair, es posible que tengamos que bombardear a los talibán para garantizar el transporte y la distribución de alimentos. Quizás la imagen definitiva de la "población local" como Homo sacer sea la de un avión de guerra norteamericano sobrevolando Afganistán: es imposible saber si va a tirar una bomba o un paquete de comida.

El concepto de Homo sacer nos permite entender los numerosos llamamientos que se han hecho para repensar los elementos esenciales de las nociones contemporáneas de la dignidad humana y la libertad que se han venido diseminando desde el 11 de septiembre. Un excelente ejemplo es el artículo firmado por Jonathan Alter en la revista Newsweek titulado "Ha llegado el momento de pensar en la tortura" (5 de noviembre de 2001), con un subtítulo que no auguraba nada bueno: "El mundo ha cambiado: para sobrevivir, podría ser necesario recurrir a técnicas antiguas que parecían estar fuera de la cuestión". Tras flirtear con la idea israelí de legitimar la tortura física y psicológica en casos de extrema urgencia (cuando por ejemplo sabemos que uno de los terroristas detenidos tiene información que podría salvar cientos de vidas) y de escribir declaraciones tan "neutrales" como decir que "hay algunos tipos de tortura que claramente funcionan", llega a la siguiente conclusión:

"No podemos legalizar la tortura porque contradice los valores norteamericanos. Pero aún cuando seguimos pronunciándonos en contra de las violaciones de los derechos humanos en todo el mundo, no deberíamos tener prejuicios a la hora de pensar en cierto tipo de medidas en la lucha contra el terrorismo, como por ejemplo los interrogatorios psicológicos con autorización judicial. Debemos pensar también en traspasar a algunos sospechosos a algunos de nuestros enemigos menos aprensivos, aún cuando caigamos en la hipocresía. Nadie dijo que esto iba a ser fácil."

Semejantes declaraciones son de una obscenidad descarada. En primer lugar, ¿por qué elegir el atentado contra las Torres Gemelas como justificación de todo lo anterior? La CIA ha entrenado durante décadas en la práctica de la tortura a sus aliados militares en América Latina y el Tercer Mundo. Incluso el argumento "liberal" citado por Alan Dershowitz es sospechoso: "No apoyo la tortura, pero si hay que torturar, entonces no hay más remedio que contar con la aprobación de los tribunales". Cuando, llevando más lejos este mismo argumento, Dershowitz sugiere que en una situación extrema la tortura no tiene como objetivo dañar los derechos del prisionero en cuanto que acusado (puesto que la información que se obtenga no será utilizada en su contra en un juicio, y la tortura como tal no contaría como forma de castigo), resulta que la premisa que subyace es aún más inquietante, puesto que presupone que debería estar permitido torturar a la

gente no como parte de un castigo merecido, sino llana y sencillamente porque saben algo. ¿Por qué no ir más allá entonces y legalizar la tortura de prisioneros de guerra que podrían tener información que salvaría cientos de vidas de soldados de nuestro bando? Si tenemos que elegir entre la "honestidad" liberal de Dershowitz y la "hipocresía" a la antigua usanza, sería mejor quedarnos con la segunda opción. Puedo imaginar que, en una situación concreta y teniéndome que enfrentar al consabido "prisionero que algo sabe" y cuyas palabras podrían salvar miles de vidas, yo podría optar por la tortura. Sin embargo, aún cuando estemos ante un caso como este -o quizás precisamente por ello- es absolutamente crucial que no convirtamos esta opción desesperada en principio universal: dada la inevitable y brutal urgencia del momento, uno debería simplemente hacerlo. Solamente de este modo (prohibiendo la conversión de nuestra acción en principio universal) retendríamos un sentimiento de culpa, la conciencia de la inadmisibilidad de lo que acabamos de hacer.

Apoyar la práctica de la tortura

Un auténtico liberal debería contemplar estos debates, estos llamamientos a mantener "la mente abierta" como una señal de que los terroristas están ganando. En cierto sentido, ensayos como los de Alter, que no abogan abiertamente por la tortura sino que simplemente la introducen como tema susceptible de ser discutido legítimamente, son aún más peligrosos que el apoyo explícito a la misma. Al menos en estos momentos, el apoyo explícito a la tortura se rechazaría como algo demasiado espantoso, pero el mero hecho de presentar la tortura como legítimo objeto de discusión nos permite flirtear con la idea de la tortura al tiempo que mantenemos nuestra conciencia limpia ("¡Claro que me opongo a la tortura, pero ¿perjudicamos a alguien simplemente por discutir el tema?") Admitir la tortura como tema de discusión lo cambia todo por completo, mientras que una defensa abierta de la misma no deja de ser un elemento de idiosincrasia. La idea de que, una vez que saquemos al genio de la lámpara podremos mantener la tortura dentro de límites "razonables", es la peor de las ilusiones liberales, aunque solamente sea porque el ejemplo que se pone de la "situación límite" es engañoso: en una amplísima mayoría de casos, no se tortura para resolver una de estas "situaciones límite", sino por razones muy distintas: para castigar al enemigo, para hacer que se derrumbe psicológicamente, para aterrorizar a la población, etc. Cualquier posicionamiento ético consecuente debe rechazar semejante razonamiento pragmático-utilitarista. Probemos con un experimento muy sencillo: imaginen a un periódico árabe defendiendo la práctica de la tortura contra prisioneros estadounidenses; piensen en la explosión de comentarios sobre la barbarie fundamentalista y la falta de respeto hacia los derechos humanos que una situación así generaría.

Cuando a comienzos del mes de abril los norteamericanos detuvieron a Abu Zubaydah, supuestamente la segunda persona más importante dentro de al-Qaida, los medios de comunicación discutieron abiertamente si debía ser torturado. En unas declaraciones reproducidas por el canal de televisión NBC el 5 de abril, el propio Rumsfeld afirmó que su prioridad era la salvaguarda de vidas norteamericanas, no los derechos humanos de un terrorista de primera fila, y atacó a los periodistas por mostrar tanta preocupación por el bienestar de Zubaydah, dejando vía libre a la posibilidad de que se le torturase. El espectáculo ofrecido por Alan Dershowitz fue aún más deprimente. A Dershowitz le preocupaban dos cosas: 1) el caso Zubaydah no es típico de una situación "límite", es decir, no está probado que tenga información sobre un inminente ataque terrorista que podría evitarse si se le tortura, y 2) torturarlo no sería, todavía, legal; para que así fuera, habría que iniciar un debate público y después reformar la Constitución de los Estados Unidos, al tiempo que públicamente habría que explicitar y aclarar en qué puntos EEUU no seguiría respetando la Convención de Ginebra relativa al tratamiento de prisioneros enemigos.

Precursor notable en el campo de la "biopolítica" paralegal, un campo en el que las medidas administrativas fueron remplazando gradualmente al imperio de la ley, fue el régimen de Alfredo Stroessner en Paraguay durante las décadas de los sesenta y setenta. El régimen llevó la lógica del estado de excepción hasta extremos tan absurdos como, todavía, no superados. Bajo el régimen de Stroessner, Paraguay mantuvo - en lo que se refiere a su ordenamiento constitucional - la forma de una democracia parlamentaria "normal" que garantizaba plenamente las libertades. No obstante, puesto que (tal y como aseguraba Stroessner) todos vivían en un estado de emergencia a causa de la lucha que a escala mundial se libraba entre la libertad y el

comunismo, la plena puesta en práctica de la Constitución debía posponerse eternamente y habría que vivir bajo un estado de excepción permanente. Una situación que, por otro lado, solamente se interrumpía durante un día cada cuatro años: el día de las elecciones, para perpetuar el dominio del Partido Colorado de Stroessner con una mayoría del 90% del electorado, digna de sus oponentes comunistas. Lo paradójico es que el estado de excepción se normalizó, mientras que la libertad democrática "normal" se convirtió en excepción de un día. Este extraño régimen anticipó algunas de tendencias perceptibles en nuestras sociedades liberal-democráticas tras el 11 de septiembre. ¿No es acaso la retórica que se emplea en la actualidad la de una emergencia global en la lucha contra el terrorismo, dotando de legitimidad a un número cada vez mayor de suspensiones de derechos legales y de otro orden? El aspecto más amenazante de las recientes declaraciones de John Ashcroft de que "los terroristas utilizan la libertad de EEUU como un arma contra nosotros" lleva implícita la obvia conclusión de que debemos poner límites a nuestra libertad para defendernos. Estas declaraciones de altos cargos de la Administración norteamericana, especialmente Rumsfeld y Ashcroft, junto con las explosivas demostraciones de "patriotismo americano" que siguieron al 11 de septiembre han creado un clima propio de una emergencia de Estado, con la consiguiente ocasión que se crea para la posible suspensión del orden legal imperante, así como para la aserción de la soberanía estatal sin excesivos "constreñimientos" legales. Después de todo, y tal y como el presidente Bush dijo inmediatamente después del 11 de septiembre, EEUU vive en estado de guerra. Pero el problema es precisamente ese: que EEUU no está en guerra, al menos no en el sentido convencional del término; para una inmensa mayoría de la población, la vida sigue; la guerra sigue siendo asunto exclusivo de las agencias estatales. Al desaparecer las diferencias entre una situación bélica y una situación de paz de manera efectiva, entramos en una era en la que una situación de paz puede ser, al mismo tiempo, un estado de excepción.

Estado de excepción

Paradojas de este tipo nos ofrecen la clave para entender cómo el resurgir liberal-totalitario representado por la "guerra contra el terrorismo" está relacionado con el verdadero estado de excepción revolucionario, articulado primeramente por San Pablo en su referencia al "fin de los tiempos". Cuando una institución estatal proclama un estado de excepción, lo hace por definición como parte de una estrategia desesperada que tiene por objeto evitar lo que es verdaderamente urgente y volver al "estado natural de las cosas". Recordarán ustedes que una de las características de todas las proclamas reaccionarias en un "estado de excepción" fue el hecho de que se caracterizaron por ir dirigidas contra el descontento popular (o "confusión") y por ser presentadas como un medio para la restauración de la normalidad. En Argentina, Brasil, Grecia, Chile o Turquía, cuando el ejército proclamó un estado de emergencia lo hizo para dominar el "caos" creado por la politización de la población en general. Es decir: las proclamas reaccionarias que surgen en un estado de excepción son, en realidad, una defensa desesperada contra un estado de excepción real.

Carl Schmitt nos ofrece un buen ejemplo del que podemos aprender algo. La división entre "amigo" y "enemigo" no es en ningún caso un reconocimiento de una diferencia objetiva. El enemigo es siempre, por definición (y hasta cierto punto), invisible: no puede ser reconocido directamente porque se parece a nosotros, razón por la cual el mayor problema y la principal tarea de la lucha política es el de proveer y construir una imagen del enemigo que podamos reconocer (los judíos son el enemigo por antonomasia no porque escondan su verdadera imagen, sino porque, en última instancia, detrás de su apariencia engañosa no hay nada. Los judíos carecen de esa "forma interna" que existe en toda forma verdadera de identidad nacional: son una no-nación entre las naciones; su esencia nacional reside, precisamente, en la falta de esencia, en una clase de plasticidad amorfa e infinita.) En pocas palabras: el "reconocimiento del enemigo" es siempre un procedimiento que se da simultáneamente con la designación del enemigo como tal; un procedimiento que descubre y construye su "verdadero rostro". Schmitt hace referencia a la categoría kantiana del *Einbildungskraft*, o el poder trascendental de la imaginación: para reconocer al enemigo, debemos "esquematizar" la figura lógica del Enemigo con mayúsculas, dotándola de características concretas que lo convertirán en objetivo apropiado de la lucha y el odio.

Tras el colapso de los Estados comunistas, que surtían a Occidente de la figura del Enemigo de la Guerra Fría, la imaginación occidental entró en una década de confusión e ineficacia mientras buscaba una esquematización apropiada del Enemigo con mayúsculas, yendo de los jefes de los cárteles narcos a toda una serie de señores de la guerra que lideraban los denominados "Estados gamberros" (Sadam, Noriega, Aidid, Milosevic), sin que ese Enemigo se estabilizara adoptando una imagen central; este acto de imaginación solamente recuperó su poder tras el 11 de septiembre, construyendo la imagen de Bin Laden (el fundamentalista islámico), y de al-Qaida, su red "invisible". Todo esto quiere decir que nuestras democracias, pluralistas, tolerantes y liberales, siguen siendo en el fondo schmitteanas: siguen basándose en un *Einbildungskraft* político que les proporcione una figura apropiada para hacer visible a ese Enemigo que no se deja ver. Lejos de dejar en suspenso la lógica binaria entre Amigo y Enemigo, el hecho de que el Enemigo quede definido como el fundamentalista que se opone a la tolerancia pluralista simplemente hace que a todo ello se le añada un toque reflexivo. Este proceso de "renormalización" lleva pareja una transformación fundamental de la figura del Enemigo: ya no se trata del Imperio del Mal, es decir, de otra entidad territorial, sino de una red global ilegal, secreta, y casi virtual en la que el estado de ilegalidad (o criminalidad) coincide con un fanatismo étnico-religioso "fundamentalista"; puesto que esta entidad carece de un estatus legal positivo, esta nueva configuración implica el fin del derecho internacional que, al menos desde el principio de la era moderna, había venido regulando las relaciones entre Estados.

Cuando el Enemigo sirve como elemento que hilvana nuestro espacio ideológico (el *point de capiton* lacaniano), lo hace para convertir en uno único elemento a la multitud que conforman nuestros oponentes políticos reales. En la década de los treinta, el estalinismo construyó una agencia del Monopolio Capitalista Imperialista para demostrar que los fascistas y los socialdemócratas (los denominados "social-fascistas") eran "hermanos gemelos", que ambos eran "las dos caras del monopolio capitalista". Así, el nazismo elaboró la idea de un "complot plutocrático-bolchevique" como agente común que amenazaba el bienestar de la nación alemana. El *capitonnage* es la operación por medio de la cual identificamos y construimos un único agente que es quien "mueve los hilos" detrás de la multitud de nuestros oponentes. Lo mismo es válido en el caso de la actual "guerra contra el terrorismo", en la cual la figura del Enemigo terrorista es aquella en la que se condensan dos figuras opuestas: el "fundamentalista" reaccionario y el resistente de izquierdas. El título del artículo firmado por Bruce Barcott en el suplemento del *New York Times* el 7 de abril lo dice todo: "De amante de los árboles a terrorista". El verdadero peligro no procede de los fundamentalistas de derechas responsables del atentado de Oklahoma y casi con toda seguridad del pánico causado por el ántrax, sino de los verdes, que nunca han matado a nadie. La característica más ominosa que subyace en todos estos fenómenos es la universalización metafórica del significante "terrorismo". El último mensaje lanzado por la televisión norteamericana en contra de las drogas dice: "¡Cuando compras droga, estás dando dinero a terroristas!" Se eleva entonces la noción de "terrorismo" a un nivel en el que se convierte en el común denominador de todos los males sociales. ¿Cómo se supone entonces que debemos escapar de esta situación?

Durante los meses de enero y febrero, se vivió en Israel un acontecimiento extremadamente importante: cientos de reservistas se negaron a servir en los Territorios Ocupados. Estos objetores no son simples "pacifistas": en sus proclamas públicas, se esfuerzan en dejar bien claro que han cumplido con su obligación de luchar por Israel en las guerras que se han librado contra los Estados árabes, en el transcurso de las cuales alguno de ellos llegó incluso a ser condecorado. Sin embargo, declaran que no pueden aceptar una lucha que tenga como fin "dominar, expulsar, matar de hambre y humillar a un pueblo". Las afirmaciones de los objetores están documentadas en descripciones detalladas de las atrocidades perpetradas por el Ejército israelí, desde el asesinato de niños hasta la destrucción de propiedades palestinas. Gil Nemes, sargento del Ejército israelí, describía así el "ambiente de pesadilla que se vive en los territorios" en la página web de los objetores [2]:

"Mis amigos (...) obligando a un anciano a deshonorarse a sí mismo, dañando a niños, maltratando a la gente por pura diversión y después jactándose de ello, riéndose de toda esta brutalidad tan terrible. No estoy seguro de querer seguir llamándoles "amigos". Han permitido que su humanidad les abandone, no por simple crueldad, sino llana y sencillamente porque comportarse de otro modo es demasiado difícil."

Palestinos e incluso árabes israelíes (oficialmente ciudadanos israelíes de pleno derecho) sufren discriminación en la distribución de los recursos hídricos, en la propiedad de la tierra, y en otros muchos e innumerables aspectos de sus vidas cotidianas. Los palestinos son tratados, básicamente, como niños malos que deben ser devueltos al buen camino mediante una disciplina y castigo severos. A Arafat, escondido y aislado en tres habitaciones de su complejo residencial de Ramala, se le exigió acabar con el terrorismo, como si él controlase plenamente a todos los palestinos. El trato que los israelíes dispensan a la Autoridad Palestina (atacándola militarmente, al tiempo que le exige que acabe con los terroristas en su propia casa), constituye una paradoja pragmática en la cual el mensaje explícito (esto es, la orden de acabar con el terrorismo) se subvierte a través del modo en que se envía dicho mensaje. ¿No sería más honesto decir que lo verdaderamente insostenible de la situación palestina es el hecho de que a la AP se le pide que “resista, para que así podamos aplastaros”? En otras palabras: ¿no será que el verdadero objetivo de la actual invasión israelí del territorio palestino no es la prevención de futuros ataques terroristas, sino la de impedir de una vez por todas que haya una solución pacífica en un futuro previsible?

Por su parte, el absurdo del punto de vista norteamericano quedó representado a la perfección en un comentario realizado por Newt Gingrich ante las cámaras de televisión el pasado 1 de abril: “Puesto que Arafat es realmente el líder de una organización terrorista, tendremos que destituirle y reemplazarle con un nuevo líder democrático que esté dispuesto a llegar a un acuerdo con el Estado de Israel”. No se trata de una paradoja hueca. Hamid Karzai ya es un líder “democrático” impuesto desde el exterior a otro pueblo. Cada vez que el “líder interino” de Afganistán aparece en nuestros medios de comunicación, lo hace vestido con ropas que no parecen sino una versión atractivamente modernizada de la vestimenta afgana tradicional (un gorro y un abrigo de lana debajo de un abrigo más moderno, etc.) Su figura parece pues ejemplificar su misión: combinar la modernización con lo mejor de las tradiciones afganas; no es sorprendente, teniendo en cuenta que fue un diseñador occidental de primera el que se inventó el atuendo. Karzai es la metáfora que mejor expresa el estatus de Afganistán hoy en día.

¿Y si no existe una mayoría palestina silenciosa “verdaderamente democrática” en el sentido norteamericano del término? ¿Y si un “nuevo líder elegido democráticamente” resulta aún más anti-israelí, lo cual por otra parte no sería sorprendente teniendo en cuenta que Israel ha aplicado sistemáticamente la lógica de la responsabilidad y el castigo colectivos, destruyendo las casas de la familia de los sospechosos de terrorismo? La cuestión no radica en que se trate cruel y arbitrariamente a los palestinos en los Territorios Ocupados, sino en que se les reduce al estatus de Homo sacer, objeto de las medidas disciplinarias o incluso de la recepción de ayuda humanitaria, pero sin que se les considere ciudadanos plenos. Los objetores han conseguido reconceptualizar al palestino, desde su consideración de Homo sacer hasta llegar a considerarlo como un “vecino”: no tratan a los palestinos como “ciudadanos con plena igualdad de derechos”, sino como vecinos en un sentido estrictamente judeo-cristiano. Y ahí precisamente reside la difícil prueba ética que deben superar los israelíes de hoy: o la expresión “ama a tu vecino” significa “ama al palestino”, o no podrá significar otra cosa.

La objeción, cuya importancia ha sido minimizada por la prensa, es una acción ética auténtica. Es ahí, en ese tipo de actos, donde (como San Pablo habría dicho) ya no existen judíos ni palestinos, convertidos en miembros plenos de la polis y Homines sacri. En este punto debemos ser platónicos sin reparo alguno: el acto de decir “no” designa ese momento milagroso en el que, por un instante, la Justicia eterna hace acto de presencia en la esfera de la realidad empírica. Ser conscientes de momentos como este es el mejor antídoto frente a las tentaciones antisemitas que a menudo se detectan entre los críticos de la política israelí.

Notas:

1 Publicada en Pretextos, 1998.

2. www.seruv.org.il

Título original “Are we in a war? Do we have an enemy?”

http://www.lrb.co.uk/v24/n10/zize01_.html

Texto publicado en The London Review of Books, vol. 24, núm. 10, 23 de mayo de 2002.

Traducción: CSCAweb (www.nodo50.org/csca), 6-06-02

www.nodo50.org/csca/agenda2002/zizek_6-06-02.html

¿Existe una política de la sustracción?

Por Slavoj Žižek

Alain Badiou identificó como la característica clave del siglo XX lo que él llama la “pasión de lo Real”[1] En contraste con los proyectos y los ideales utópicos o “científicos” del siglo XIX, que son planes para el futuro, el siglo XX aspira a cumplir la cosa misma, a realizar directamente el anhelado Nuevo Orden —o, como Fernando Pessoa expresara:

No reclames construir en el espacio
lo que piensas que te espera en el futuro,
que te promete algo como un mañana.
Actualízate hoy, no esperes.
Tú solo eres tu vida.

La última y definitiva experiencia del siglo XX fue la experiencia directa de lo Real a diferencia de lo cotidiano de la realidad social —lo Real en su extrema violencia como el precio por despegar las engañosas capas de la realidad. En las trincheras de la Primera Guerra Mundial, Ernst Jünger ya celebraba el combate cara a cara como el auténtico encuentro intersubjetivo: la autenticidad reside en el acto de la transgresión violenta, de lo Real lacaniano —la Cosa con la cual Antígona se enfrenta cuando viola el orden de la Ciudad—, o del exceso batailleano. En el dominio de la sexualidad misma, el icono de esta “pasión por lo Real” es el Imperio de los sentidos de Oshima, una película de culto de los años setenta en la que la relación amorosa de la pareja se radicaliza en la tortura mutua hasta la muerte de ambos amantes (no hay que asombrarse de que Lacan se refiera a este film en su Seminario XX: Aún). ¿No es la expresión última de la pasión de lo Real la opción que uno obtiene de los sitios de red pornográficos donde se puede ver una vagina desde el punto de vista de una cámara pequeñísima situada en la parte superior de un dildo penetrador? En este punto extremo, ocurre un cambio: cuando nos acercamos demasiado al objeto deseado, la fascinación erótica se convierte en asco por lo Real de la carne desnuda.

Recordemos la sorpresa que sentía un americano normal después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 (11-S): “¿Cómo es posible que esta gente demuestre y practique una tal indiferencia por su propia vida?” ¿No es el anverso de este sentimiento de sorpresa el hecho bastante triste de que nosotros, en los países del Primer Mundo, encontremos más y más difícil imaginar una Causa pública o universal por la cual estaríamos listos para sacrificar nuestras vidas? Cuando después de los bombardeos incluso un ministro de asuntos exteriores del Talibán dijo que pudo “sentir el dolor” de los niños americanos: ¿no confirmó de ese modo el papel hegemónico e ideológico de la marca personal de la frase de Bill Clinton? Parece, de hecho, como si la división entre el Primer Mundo y el Tercero se definiera más y más por la oposición entre el llevar una larga vida satisfactoria —llena de riqueza material y cultural— y el dedicar la vida a alguna Causa trascendente.

De inmediato se sugieren dos citas filosóficas a propósito de este antagonismo entre la vida del consumo occidental y el fundamentalismo musulmán: Hegel y Nietzsche. ¿No es este antagonismo el que se encuentra entre lo que Nietzsche llamó el nihilismo “pasivo” y “activo”? Nosotros en Occidente somos los Últimos Hombres nietzscheanos, sumergidos en los placeres superficiales de la vida diaria, mientras que los fundamentalistas musulmanes están listos para

arriesgarlo todo, ocupados en la lucha hasta el momento de su propia autodestrucción. (No podemos dejar de notar el papel significativo de la bolsa en los bombardeos del World Trade Center (WTC) el 11-S: la prueba última de su impacto traumático fue que la Bolsa de Nueva York quedo cerrada cuatro días, y su apertura el siguiente lunes representaba el signo clave de que todo volvía a la normalidad). Quizás este par de nihilismos, activo y pasivo, de Nietzsche encapsule la tensión hoy de manera más apropiada que todas las referencias a una sociedad pos-tradicional v las resistencias fundamentalistas en contra de este tipo de sociedad. Además, si uno percibe esta oposición por los lentes de una lucha hegeliana entre el Amo y el Esclavo, no puede evitar una paradoja: aunque nosotros en Occidente somos percibidos como los amos explotadores, somos los que ocupamos la posición del Esclavo; quienes, así como éste se aferra a la vida y sus placeres, no puede arriesgar la vida (recuérdese la idea de Colin Powell de una guerra tecnológica sin bajas), mientras que los fundamentalistas musulmanes son los Amos que están listos para morir...

Como Badiou demostró en su discusión de los procesos espectaculares de Stalin, este esfuerzo violento que quiere destilar el puro Real de la realidad elusiva necesariamente acaba en el polo opuesto —en la obsesión por la pura apariencia: en el universo estalinista, la pasión por lo Real (la aplicación tiránica del desarrollo socialista) culmina, de este modo, en la puesta en escena de un espectáculo teatral en cuya verdad nadie cree. La clave de esta inversión yace en la última imposibilidad de trazar una distinción clara entre la realidad engañosa y algún núcleo de lo Real: cada piecitos positiva de la realidad es a priori sospechosa, ya que (como lo sabemos de Lacan) la Cosa Real es, a fin de cuentas, otro nombre para el Vacío.

La búsqueda de lo Real así es igual a la aniquilación, una furia (auto)destructora que se halla en el centro de la única manera de trazar la diferencia entre la apariencia y lo que es lo Real: esto es, precisamente, ponerlo en escena como si fuera un espectáculo fingido. La ilusión fundamental aquí es que, una vez que el trabajo violento de purificación se termine, el Nuevo Hombre emergerá ex nihilo, liberado de la suciedad de la corrupción pasada. En este horizonte, los "hombres verdaderamente existentes" se reducen a las reservas de materias primas que pueden ser explotadas para construir lo nuevo —la definición revolucionaria del hombre de Stalin es circular: "El Hombre es el que debe ser aplastado, sofocado, trabajado sin misericordia, para producir el nuevo hombre". He aquí la tensión entre una serie de elementos "ordinarios" (los hombres "ordinarios" como la "materia" de la historia) y el elemento "vacío" de carácter excepcional (el "Nuevo Hombre" socialista, el cual es al principio nada más que un sitio vacío para llenarse de contenido positivo a través de la agitación revolucionaria). Durante una revolución, no hay una determinación a priori y positiva en cuanto a este Nuevo Hombre: una revolución no es legitimada por la noción positiva de lo que es la esencia del Hombre ("alienada" bajo las condiciones presentes y actualizada mediante el proceso revolucionario): la única legitimación de una revolución es negativa, una voluntad de separarse del Pasado.

Debemos formular las cosas de una manera muy precisa: la razón por la cual la furia estalinista de la purificación es tan destructiva tiene que ver con el hecho de que se sostenga en la creencia de que, una vez que la labor destructora de la purificación se cumpla, algo permanecerá: el "resto indivisible" sublime, el parangón de lo Nuevo —o, para citar a Fernando Pessoa otra vez: "Cuanto más la Vida se putrifica ahora, tanto más estiércol habrá para el Futuro". Para ocultar el hecho de que no haya nada más allá de aquello, de una manera estrictamente pervertida, el revolucionario tiene que aferrarse a la violencia como único índice de su autenticidad. En este nivel los críticos del estalinismo normalmente interpretan mal la causa del compromiso del comunista con el Partido. De 1939 a 1941, cuando los comunistas pro-soviéticos tuvieron que cambiar de actitud política dos veces en una noche (después del pacto nazi-soviético, fue el imperialismo, no el fascismo, el que se elevó al rol del mayor enemigo; desde el 22 de junio del 1941, cuando Alemania atacó a la Unión Soviética, otra vez fue el frente popular en contra de la bestia fascista), la brutalidad de imponer cambios de posición fue lo que les atrajo. Por la misma veta, las purgas en sí mismas ejercieron una fascinación asombrosa, especialmente sobre los intelectuales: su crueldad "irracional" servía como un tipo de prueba antológica, atestiguando el hecho de que estamos tratando con lo Real, no solo con planes sin futuro —el Partido es despiadadamente brutal, entonces insistirá en su programa...

Así, si la pasión por lo Real termina con la pura apariencia del teatro político, entonces, en una inversión exacta, la pasión “posmoderna” por la aparición del Último Hombre al fin se encuentra con algo Real. Considérese, por ejemplo, el fenómeno de los que se cortan el cuerpo (los individuos —la mayoría de los cuales son mujeres que experimentan una pulsión irresistible por cortarse con navajas o de otro modo hacerse daño), estrictamente correlativo con la virtualización de nuestro ambiente: es ésta una estrategia desesperada por volver a lo Real del cuerpo. Como tal, el acto de cortarse debe contrastarse con las inscripciones normales del tatuaje en el cuerpo, las cuales garantizan la inclusión del sujeto en el (virtual) orden simbólico —el problema de los que se cortan es lo opuesto: la afirmación de la realidad misma—. Lejos de ser suicida, lejos de señalar un deseo de autodestrucción, el cortarse es un intento radical de (re)cobrar una plaza fuerte en la realidad, o (otro aspecto del mismo fenómeno) establecer fuertemente al “yo” en la realidad corporal, en contra de la angustia insoportable de percibirse como inexistente. Los que se cortan normalmente dicen que, al ver la sangre roja, caliente, que sale de la herida auto-inferida, se sienten vivos de nuevo, con raíces plantadas en la realidad.[2] Así, aunque el cortarse es por supuesto un fenómeno patológico, de todos modos es un intento patológico por volverse normal, por evitar un total ataque de nervios psicótico.

Hoy encontramos en el mercado toda una serie de productos que carecen de su propiedad maligna: el café sin cafeína, la crema sin grasa, la cerveza sin alcohol... La Realidad Virtual simplemente generaliza este procedimiento de ofrecer un producto privado de su sustancia: proporciona la realidad misma sin su sustancia, sin lo duro y resistente de lo Real. Así como el café descafeinado huele y sabe a café de verdad sin serlo, la Realidad Virtual se experimenta como una realidad sin serla. Al final del proceso de la virtualización, sin embargo, la conclusión inevitable de Bentham nos espera: la realidad es su mejor apariencia.

Además, si comparamos el ataque del 11-S con las películas catastróficas de Hollywood, ¿no hay una oposición semejante entre la pornografía snuff y las películas porno de sadomasoquismo “normales”? Esto es el elemento de la verdad en el alegato provocador de Karl-Heinz Stockhausen, quien dijo que el espectáculo de ver los aviones que chocaron con las torres del WTC era la obra de arte última. Podríamos, de hecho, percibir el colapso de las torres del WTC como la conclusión culminante de la “pasión de lo real” del arte del siglo XX—los propios “terroristas” no lo realizaron en primer lugar para causar verdaderos daños materiales, sino por el efecto espectacular de llevarlo a cabo. La auténtica pasión del siglo XX de penetrar lo Real (finalmente, el Vacío destructor) a través de la telaraña de apariencias que constituyen nuestra realidad, culmina en la emoción de lo Real como el “efecto” último, buscado por medio de efectos especiales digitalizados de la televisión de la realidad y la pornografía creada por aficionados hasta las películas snuff. Las películas snuff que comunican lo Real son tal vez la verdad última de la Realidad Virtual. Hay una conexión íntima entre la virtualización de la realidad y la aparición de un dolor corporal infinito e infinitizado, mucho más fuerte de lo usual: ¿no producen la biogenética y la Realidad Virtual combinaciones nuevas e incrementadas posibilidades de tortura, nuevos y nunca oídos horizontes para extender nuestra capacidad de dolor (por expandir nuestra capacidad sensorial para soportarlo, por inventar nuevas formas de infligirlo)? Quizás la imagen última de Sade de una víctima muerta-viva por la tortura, que puede soportar el dolor permanente sin tener la opción del escape con la muerte, también espera a ser real.

En este momento nos enfrentamos con preguntas clave: ¿el resultado autodestructor de la “pasión por lo real” significa que debemos adoptar la actitud resignada de mantener las apariencias que tiene el ultraconservador? ¿Debe ser nuestra última postura una de “no explorar profundamente lo Real, porque es posible pillarnos los dedos”? Hay otro modo, sin embargo, de acercarse a lo Real. La pasión por lo Real del siglo XX tiene dos lados: el de la purificación y el de la sustracción. No como la purificación, la cual se esfuerza por aislar el núcleo de lo Real por un despliegue violento, la sustracción comienza del Vacío, de la reducción (“la sustracción”) de todo contenido determinante, para luego tratar de establecer una diferencia mínima entre este Vacío y un elemento que funciona como su sustituto.

Aparte del propio Badiou, fue Jacques Rancière quien desarrolló esta estructura como la de la política del “conjunto vacío”, del elemento “supernumerario” que pertenece al conjunto pero que no cabe dentro del mismo. ¿Qué es, para Rancière, una política propia?[3] Un fenómeno que apareció por primera vez en la Grecia Antigua cuando los miembros del dèmos (los que no

ocupaban ninguna posición en la jerarquía social) no solo exigieron que su voz fuera escuchada en oposición a los poderosos, los que ejercían el control social —es decir, no solo protestaron el daño [le tort] que sufrían, y querían que su voz se oyera, que se reconociera como incluida en la esfera pública, en pie de igualdad con la oligarquía y la aristocracia dominantes; sino que, además, ellos, los excluidos, sin ninguna posición establecida dentro de la estructura social, se presentaban como los representantes, el sustituto, del Todo de la sociedad, de la Universalidad verdadera (“Nosotros —la 'nada', no contados por el orden— somos el pueblo, somos el Todo en contra de otros que solo apoyan su interés particular por el privilegio”).

En resumidas cuentas, el conflicto político es la tensión entre el cuerpo estructurado de la sociedad en el que cada parte ocupa su lugar, y “la parte de los sin-parte” que amenaza este orden con el principio vacío de universalidad, de lo que Etienne Balibar llama la *égalité*, la igualdad basada en fuertes principios de toda la gente que son seres hablantes —hasta el *liumang*, los “matones”, en la China feudocapitalista del presente: los que (con respecto al orden existente) son desplazados y flotan libremente, sin trabajo-y-residencia, pero también sin una identidad cultural ni sexual, sin inscripción.[4]

Así la política propiamente dicha siempre tiene que ver con un tipo de cortocircuito entre lo Universal y lo Particular: la paradoja de un *singulier universel*, de un singular que aparece como el sustituto de lo Universal, des-estableciendo el orden funcional de la “naturaleza” de las relaciones que tienen lugar en el cuerpo social. Esta identificación de una no-parte con el Todo, de la parte de la sociedad sin un lugar adecuadamente definido dentro de ella (o que resiste el lugar asignado al cual ha sido subordinado), con lo Universal, es el gesto elemental de la politización, discernible en todos los grandes acontecimientos democráticos desde la Revolución Francesa (en la que le *troisième état* se proclamó idéntico a la Nación como tal, en contra de la aristocracia y el clero) al fallecimiento del ex-socialismo europeo (en que los “foros” disidentes se proclamaron representantes de la sociedad entera en contra de la nomenklatura del Partido).

Precisamente en este sentido, la política y la democracia son sinónimas: la meta básica de la política antidemocrática siempre y definitivamente es y era una despolitización —la exigencia sin condiciones de que “las cosas deben volverse a la normalidad”, en la cual cada individuo ejecuta su propio oficio. El mismo argumento se puede aplicar en términos anti-estatales: los que son sustraídos a la influencia del Estado no se cuentan ni se toman en cuenta —es decir, su presencia múltiple no es representada apropiadamente en el Uno del Estado.[5] En este sentido, la “diferencia mínima” es la diferencia entre el conjunto y aquel elemento excedente que pertenece al conjunto pero al que falta cualquier propiedad diferencial que especificaría su posición dentro de esta estructura social: es precisamente esta le falta de diferencia (funcional) y especifica que la hace una encarnación de la diferencia pura entre el lugar y sus elementos. Este elemento “supernumerario” es así un tipo de “Malevich en la política”, un cuadro encima de una superficie que marca la diferencia mínima entre el lugar y lo que tiene lugar, entre el fondo y la figura. Empleando los términos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, este elemento “supernumerario” emerge cuando pasamos de la diferencia al antagonismo: como toda diferencia cualitativa, que es inherente a la estructura social, se suspende dentro de ella, significa la diferencia “pura” como tal, lo no-social dentro del campo social. O —expresándolo en términos de la lógica del significant- en él, el Cero mismo se cuenta como Uno.[6]

¿Es la oposición entre la purificación y la sustracción, entonces, al fin y al cabo, la del poder estatal y la resistencia en contra del mismo poder? Una vez que el Partido asume el poder estatal, es que la sustracción se invierte en la purificación, en la liquidación del “enemigo de la clase social” que se vuelve tanto más absoluta, cuanto más pura fue la sustracción (ya que el sujeto democrático-revolucionario está desprovisto de toda propiedad determinante, cualquier propiedad de esta índole me hace sospechoso...)? El problema tiene que ver con como seguir la política de la sustracción tan pronto cuando uno obtiene el poder: como evitar la posición del “alma Bella” pegada al rol eterno de la “resistencia”, oponiéndose al poder sin querer realmente subvertirlo. La respuesta estándar de Laclau (y también la de Claude Lefort) es: mediante la democracia. Es decir, la política de la sustracción es la democracia misma (no en la forma de su impostura concreta del parlamento liberal, sino como una Idea infinita, diciéndolo en los términos platónicos de Badiou). En una democracia, es precisamente el resto amorfo sin las cualidades que asume el poder, sin ningún prerrequisito en especial que justifique sus miembros (en

contraste con el corporativismo, no se necesita ningún prerrequisito particular para ser un sujeto democrata); además, en la democracia, la regla del Uno se explosiona desde dentro, por la diferencia mínima entre el lugar y el elemento: en la democracia, el estado "natural" de cada agente político esta en conflicto, y el poder que se ejerce es excepcional, una ocupación temporal del lugar vacío del Poder. Esta diferencia mínima entre el lugar (del Poder) y el agente/elemento (que ejerce el poder) es la que desaparece en los estados premodernos, tanto como en el "totalitarismo".

Esto parece convincente, pero uno debe rechazar esta salida fácil —¿por que? El problema con la democracia es que el momento en que se establece como un sistema formal que regula la manera en que una multitud de sujetos políticos compiten por el poder, tiene que excluir unas opciones como "no democráticas", y esta exclusión, esta decisión fundamental sobre quien esta incluido y quien está excluido del campo de opciones democráticas, no es democrática. No pretendo hacer juegos formales-lógicos con las paradojas de la metalengua, ya que en este momento la perspicacia de Marx queda plenamente válida: esta inclusión/exclusión es sobredeterminada por el antagonismo social fundamental ("la lucha de clases"), que, por esta misma razón, nunca puede ser adecuadamente traducido a la forma de competencia democrática.

La ilusión última de la democracia —y, simultáneamente, el punto en que las limitaciones de la democracia llegan a ser directamente tangibles— es que puede cumplir la revolución social sin dolor, por "medios de paz", simplemente ganando las elecciones. Esta ilusión es formalista en el sentido más estricto del término: se abstrae de la estructura concreta de las relaciones sociales dentro de la cual la forma democrática opera. Como consecuencia, aunque no haya ninguna razón para ridiculizar la democracia política, debemos, al menos, insistir en la lección marxista, confirmada por el deseo pos-socialista para la privatización, en como la democracia política tiene que depender de la propiedad privada. En resumen, el problema de la democracia no tiene que ver con la democracia, sino —empleando la frase introducida a propósito del bombardeo de Yugoslavia por las fuerzas de Organización del Tratado del Atlántico Norte— con su "daño colateral": o sea, el hecho de que una forma de poder estatal implique ciertas relaciones de producción. La vieja noción de Marx de la "dictadura del proletariado", re-actualizada por Lenin, apunta precisamente en esta dirección, tratando de ofrecer una respuesta a la pregunta crucial: ¿qué tipo de poder habrá después de que asumamos el poder?

En este sentido, la política revolucionaria del siglo XXI debe mantenerse fiel a la "pasión de lo real" del siglo XX, repitiendo la "política de purificación" de Lenin, disfrazada como la "política de sustracción". Aunque Lenin tal vez parece representar el momento primario de la política de la purificación, seria mas acertado percibirlo como la figura neutra en que las dos versiones de la "pasión por lo Real" todavía coexisten. ¿No son las luchas de las facciones en los partidos revolucionarios (y, estoy tentado de añadir, en las organizaciones psicoanalíticas) siempre una lucha por definir una "diferencia mínima"? Recuérdese la insistencia de Lenin, en la polémica de la época de la división entre los bolcheviques y los mencheviques, en como la presencia o ausencia de una sola palabra en el estatuto del Partido puede afectar el destino del movimiento durante décadas después: el énfasis aquí esta en la diferencia pequeña mas "superficial", en el shibboleth de un acento en la formulación, que se revela con consecuencias fatales en lo Real.

En el pasado dorado del estalinismo, y aun hasta 1962 (año del congreso XXII del Partido Comunista Soviético, con su mas radical y pública condena de Stalin), había, al lado izquierdo arriba de cada numero de la revista Pravda, un dibujo que parecía una insignia de los perfiles de Lenin y Stalin, uno al lado del otro. Después de 1962, con la "des-estalinización", una cosa bastante extraña ocurrió: este dibujo no fue reemplazado por un dibujo de Lenin solo, sino por un dibujo redoblado de Lenin: dos perfiles idénticos de Lenin, uno al lado del otro. ¿Cómo debemos leer esta repetición asombrosa? La lectura que se impone, claro, es que la referencia al Stalin ausente se retenía en esta compulsión de repetir a Lenin. Aquí, tenemos la lógica del doble en su forma mas pura —o, en otras palabras, la ejemplificación perfecta de la tesis de Hegel sobre la tautología como la mayor contradicción: Stalin es el doble asombroso de Lenin, su sombra obscena, al que llegamos simplemente por redoblar a Lenin. Si, antes de la "des-estalinización", la hagiografía oficial que se evocaba de una manera parecida a un mantra, la Banda de Cuatro estalinista "Marx, Engels, Lenin, Stalin", entonces, después de 1962, debía

haberse convertido simplemente en "Marx, Engels, Lenin, Lenin"... Sin embargo, hay otra aproximación que tal vez sea mucho mas productiva: ¿qué pasa si la repetición de Lenin es el ejemplo ultimo de la lógica de la sustracción, de la generación de la diferencia mínima?

Una versión previa de este ensayo se publica en la segunda edición del libro *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (Londres, Verso, 2001). Traducción de Anthony M. Puglisi. El traductor quisiera agradecerle a Richard E. Rainville y a Bruno Bosteels sus comentarios y críticas.

Žižek, Slavoj. ¿Existe una política de la sustracción?, en *Metapolítica* Número 35, pp. 33-40.

<http://www.metapolitica.com.mx/43/index.php>

NOTAS

[1] Ver Alain Badiou, *Le Siècle* (Paris, Seuil, en preparación)

[2] Ver Marilee Strong, *The Bright Red Scream* (London, Virago, 2000).

[3] Ver Jacques Rancière, *El desacuerdo: Política y filosofía*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires, Nueva Visión, 1996).

[4] Es interesante ver cómo, para aquellos que no tienen un lugar propio en el Estado, el régimen actual reactivó el termino tradicional *liumang*, el cual, en los días de la China imperial, designaba a aquellos que —en busca de una vida mejor, o simplemente para sobrevivir— vagaron sin vínculos a la tierra o a la estructura patriarcal local. Ver Chen Baoliang. "To Be Defined a *liumang*" en *Streetlife China*, ed. Michael Dutton (Cambridge. Cambridge University Press, 1998), pp 63-65.

[5] Ver Badiou. *D'un Desastre obscur* (Paris, L'Aube, 1998), p. 57. Hoy, sin embargo, los populistas de extrema derecha tampoco están representados; ellos resisten el poder del Estado. Entonces, quizá deberíamos cuestionar esa lógica de lo múltiple versus la representación del Estado. En este aspecto. Badiou sigue siendo demasiado cercano a Deleuze.

[6] Ver Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londres, Verso,1985).

Francia violenta, la sociedad en riesgo.

Por Slavoj Žižek | 14.Abril.2006

El filósofo Slavoj Zizek dice que la ola de violencia en Francia surge en un contexto global en el que la libertad de decisión del sujeto es limitada y angustiante. Dice que el hombre no puede prever las consecuencias de sus actos en una democracia ilusoria que ofrece un falso poder de elección.

Lo que hay que resistir cuando se nos presentan crónicas e imágenes de autos que arden en los suburbios de París, es la "tentación hermenéutica", la búsqueda de un significado o mensaje más profundo oculto en esos estallidos. Lo más difícil de aceptar es, precisamente, su extrema ausencia de sentido: más que una forma de protesta, constituyen un passage a l'acte que testimonia no sólo la impotencia de los perpetradores, sino, sobre todo, de la falta de lo que Frederic Jameson llamó "mapeo cognitivo", de su incapacidad para inscribir la experiencia de su situación en un todo significativo. La verdadera pregunta, entonces, es: ¿cuáles son las raíces de esa desorientación?

A los teóricos sociales les gusta repetir que la sociedad actual es completamente "reflexiva": no hay naturaleza ni tradición que proporcione una base firme en la que se pueda descansar; hasta nuestros impulsos más profundos (la orientación sexual) se viven cada vez más como algo que se elige. Cómo alimentar y educar a un niño, cómo proceder en la seducción sexual, cómo y qué comer, cómo descansar y divertirse; todas esas esferas son objeto de una creciente "colonización" por parte de la reflexión, se las experimenta como algo a aprender y sobre lo cual decidir. Sin embargo, la principal traba de la sociedad de riesgo reside en la brecha entre saber y decisión: nadie "sabe en verdad" qué hacer, la situación es por completo "indecidible", pero de todos modos hay que decidir. El problema, entonces, no es el de la elección compulsiva (tengo libertad de elección con la condición de que tome la decisión correcta), sino lo opuesto: la elección es libre, y por ese motivo se la experimenta como más frustrante.

Nos encontramos permanentemente en la posición de tener que decidir sobre cuestiones que afectarán nuestra vida, pero sin una base de conocimiento adecuada. Lejos de experimentársela como liberadora, esa compulsión a decidir libremente se experimenta en consecuencia como una apuesta obscena y angustiante, una suerte de inversión irónica de la predestinación: se me hace responsable de decisiones que me vi obligado a tomar sin un conocimiento adecuado de la situación. La libertad de decisión de la que goza el sujeto de la "sociedad de riesgo" no es la libertad de alguien que puede elegir con libertad su destino, sino la libertad angustiante de alguien que se ve constantemente impelido a tomar decisiones sin tener conciencia de sus consecuencias.

Nada asegura que la politización democrática de las decisiones cruciales, la activa participación de miles de individuos comprometidos, necesariamente vaya a mejorar la calidad y la exactitud de las decisiones y que, por lo tanto, los riesgos vayan a disminuir. Es tentador evocar aquí la respuesta de un católico devoto ante el reproche de un liberal ateo de que los católicos son tan estúpidos como para creer en la infalibilidad del Papa: "Nosotros, los católicos, por lo menos creemos en la infalibilidad de una y sólo una persona; ¿acaso la democracia no se basa en un concepto mucho más arriesgado, en que la mayoría de las personas, millones de ellas, son infalibles?"

El sujeto, entonces, se encuentra en una situación kafkiana de ser culpable por ni siquiera saber de qué es culpable (si es que lo es): me desvela la idea de que ya tomé decisiones que me pondrán en peligro, a mí y a mis seres queridos, pero que, en el mejor de los casos, sólo sabré la verdad al respecto cuando ya sea demasiado tarde. Recordemos la figura de Forrest Gump, ese "mediador evanescente" perfecto, lo opuesto al maestro (el que registra simbólicamente un acontecimiento al nombrarlo, al inscribirlo en el gran otro): se presenta a Gump como un espectador inocente que, limitándose a ese papel, desencadena sin saberlo un cambio de proporciones históricas. Cuando visita Berlín para jugar al fútbol y sin darse cuenta lanza la pelota del otro lado del muro, inicia así el proceso que derrumba el muro; cuando visita Washington y se le da una habitación en el complejo Watergate, en plena noche advierte que pasan cosas extrañas en las habitaciones de enfrente, llama al guardia y da comienzo a los hechos que culminaron con la caída de Nixon. ¿No es la máxima metáfora de la situación a la que apuntan los que proponen la "sociedad de riesgo", una situación en la que nos vemos obligados a dar pasos cuyas consecuencias están más allá de nuestro alcance?

Nos encontramos en el centro nervioso de la ideología liberal: la ideología dominante trata de vendernos la misma inseguridad que provocó el desmantelamiento del Estado Benefactor como la oportunidad de nuevas libertades. ¿Hay que cambiar de trabajo todos los años y depender de contratos breves en lugar de contar con un puesto estable y a largo plazo? ¿Por qué no verlo como la liberación de las limitaciones de un empleo fijo, como la oportunidad de reinventarse una y otra vez, de tomar conciencia de las posibilidades ocultas de la propia personalidad y de concretarlas? ¿Ya no se puede depender del seguro médico y el plan de jubilación habituales y hay que optar por una cobertura adicional por la que hay que pagar? ¿Por qué no percibirlo como una oportunidad más de elegir: una vida mejor ahora o seguridad a largo plazo? Y si esta prédica genera angustia, el ideólogo posmoderno o de la "segunda modernidad" nos acusará de no ser capaz de asumir una completa libertad, de "huir de la libertad", o de aferrarnos de manera inmadura a viejas formas estables...

El programa televisivo más popular en Francia en el otoño de 2002, cuyo rating duplicaba el del famoso Gran Hermano, era C'est mon choix (Es mi elección). Los invitados al programa eran personas comunes que habían tomado una decisión peculiar que había determinado toda su vida: uno de ellos decidió que nunca usaría ropa interior, otro intentaba encontrar un compañero sexual más adecuado para sus padres. La extravagancia estaba permitida, incluso se la buscaba, pero con la explícita exclusión de las opciones que pudieran perturbar al público (por ejemplo, una persona cuya elección fuera ser y actuar como racista, quedaba excluida a priori). ¿Es posible imaginar mejor predicamento de lo que la "libertad de elección" significa en nuestras sociedades liberales? Podemos seguir haciendo nuestras pequeñas elecciones, "reinventándonos", con la condición de que tales elecciones no perturben de forma grave el equilibrio social e ideológico. En lo que respecta a C'est mon choix, lo verdaderamente drástico habría sido concentrarse en las elecciones "perturbadoras": invitar, por ejemplo, a racistas, vale decir a personas cuya elección (cuya diferencia) significara una diferencia. Ese es también el motivo por el que en la actualidad la "democracia" es una cuestión cada vez más falsa, un concepto tan desacreditado como consecuencia de su uso predominante, que tal vez deberíamos correr el riesgo de abandonarlo al enemigo. ¿Dónde y cómo se toman las grandes decisiones relacionadas con los temas sociales globales? ¿Quiénes las toman? ¿Se toman en el espacio público, con la participación comprometida de la mayoría? Si la respuesta es sí, sólo tiene una importancia secundaria que el Estado tenga un sistema unipartidario, etcétera. Si la respuesta es no, tiene una importancia secundaria que tengamos una democracia parlamentaria y libertad individual de elección.

Etienne Balibar propuso la idea de la crueldad excesiva, no funcional, como característica de la vida contemporánea: una crueldad cuyas figuras van desde el racismo "fundamentalista" y/o las masacres religiosas hasta los estallidos de violencia "sin sentido" de adolescentes e indigentes en nuestras megalópolis, una violencia que no tiene motivos utilitarios ni ideológicos. No debe engañarnos lo que se dice sobre que los extranjeros nos roban el trabajo o sobre la amenaza que éstos representan para nuestros valores occidentales: un análisis más minucioso pronto demuestra que todo eso que se dice proporciona una racionalización secundaria superficial. La respuesta que en última instancia nos da un skinhead es que golpear a los extranjeros lo hace sentir bien, que su presencia le molesta.

¿En qué se relacionan esos estallidos con el hecho de que vivimos en una "sociedad de riesgo" de elecciones permanentes? En todo: esos estallidos de violencia "excesivos" e "inútiles", que sólo dan muestra de un odio puro y desnudo ("no sublimado") por la otredad, son el anverso de la "reflexivización" de nuestra vida cotidiana. En ningún plano resulta más evidente que en el destino de la interpretación psicoanalítica. En la actualidad, las configuraciones del inconsciente (desde los sueños hasta los síntomas histéricos) perdieron su inocencia y se encuentran reflexivizadas: las "asociaciones libres" de un típico analizado educado consisten en su mayor parte en intentos de brindar una explicación psicoanalítica a sus perturbaciones, de modo que muy bien podría decirse que no sólo tenemos interpretaciones jungueanas, kleinianas, lacanianas... de los síntomas, sino síntomas jungueanos, kleinianos, lacanianos..., vale decir, cuya realidad comprende una referencia implícita a alguna teoría psicoanalítica.

Lo que pasa en el tratamiento psicoanalítico es algo estrictamente homólogo a la reacción del skinhead neonazi que, presionado a dar razones de su violencia, de pronto empieza a hablar como los asistentes sociales, sociólogos y psicólogos sociales, y menciona la disminución de la movilidad social, la creciente inseguridad, la desintegración de la autoridad paterna, la falta de amor materno en su primera infancia: la unidad de la práctica y su inherente legitimación ideológica se desintegra en violencia descarnada y en su interpretación ineficaz e impotente. El resurgimiento de la violencia "irracional", impermeable e insensible a la interpretación reflexiva es el necesario anverso de la reflexividad universalizada que proclaman los teóricos de la sociedad de riesgo. Así, cuanto más proclama la teoría social el fin de la naturaleza y/o la tradición y el ascenso de la "sociedad de riesgo", más atraviesa nuestro discurso cotidiano la referencia implícita a la "naturaleza": incluso cuando no hablamos del "fin de la historia", ¿no transmitimos el mismo mensaje cuando afirmamos que estamos ingresando a una era pragmática "postideológica", que es otra forma de decir que estamos entrando a un orden pospolítico en el que los únicos conflictos legitimados son los conflictos étnicos/culturales?

Algo característico del discurso político y crítico actual es que el término "trabajador" desapareció de nuestro vocabulario y se lo sustituyó y/u obliteró por "inmigrantes/trabajadores inmigrantes: argelinos en Francia, turcos en Alemania, mexicanos en EE.UU.". De esa manera, la problemática de clase de la explotación de los trabajadores se transformó en la problemática multiculturalista de la "intolerancia a la otredad", etcétera, y la excesiva inversión de los liberales multiculturalistas en la protección de los derechos étnicos de los inmigrantes sin duda extrae energías de la dimensión de clase "reprimida". Si bien la tesis del "fin de la historia" de Francis Fukuyama pronto cayó en desgracia, seguimos asumiendo en silencio que el orden global capitalista liberal-democrático es de alguna manera el régimen social "natural" que por fin descubrimos; seguimos pensando de forma implícita que los conflictos que tienen lugar en el Tercer Mundo son una subespecie de las catástrofes naturales, algo así como estallidos de pasiones violentas cuasi naturales o conflictos que se basan en la identificación fanática con las propias raíces étnicas. ¿Y qué es aquí "lo étnico" sino un nuevo término en clave para designar a la naturaleza?

Hay una anécdota sobre Picasso durante la Segunda Guerra Mundial: un oficial alemán visitó su estudio, vio Guernica y, asombrado ante la confusión modernista de la pintura, le preguntó: "¿Usted hizo eso?" Picasso le contestó con calma: "¡No, ustedes lo hicieron!" Hoy, y ante los estallidos de violencia en los suburbios de París, muchos liberales nos preguntan a nosotros, los pocos izquierdistas que seguimos confiando en una drástica transformación social: "¿No lo hicieron ustedes? ¿Esto es lo que quieren?" Y nosotros deberíamos contestar como Picasso: "¡No, ustedes lo hicieron! ¡Este es el verdadero resultado de su política!"

<http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/11/12/u-01088024.htm>

¿Han reescrito Michael Hardt y Antonio Negri el Manifiesto Comunista para el Siglo XXI?

Por Slavoj Žižek |

Imperio de Hardt y Negri

Capitalismo no es sólo una época histórica entre otras. En cierto modo, el alguna vez de moda y ahora medio olvidado Francis Fukuyama tenía razón: el capital global es "el fin de la historia." Un cierto exceso que era mantenido bajo control en la historia anterior, percibido como una perversión localizable, como un exceso, una desviación, es en el capitalismo elevado al principio mismo de la vida social, en el movimiento especulativo del dinero que engendra más dinero, de un sistema que sólo puede sobrevivir revolucionando constantemente su propia condición, es decir, en que la cosa sólo puede sobrevivir como su propio exceso, excediendo constantemente sus propios constreñimientos "normales." Y, quizás es sólo hoy, en el capitalismo global en su forma "posindustrial", digitalizada que, para ponerlo en las términos hegelianos, realmente el capitalismo existente está alcanzando el nivel de su noción:

quizás, uno debe seguir de nuevo el viejo lema antievolucionista de Marx (a propósito, tomado literalmente de Hegel) de que la anatomía de hombre proporciona la clave de la anatomía del mono - esto es que, para desplegar la estructura nocional inherente de una formación social, uno debe empezar con su más desarrollada forma.

Marx localizó el elemental antagonismo capitalista en la oposición entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio: en el capitalismo, se comprenden totalmente los potenciales de esta oposición, el dominio del valor-de-cambio adquiere autonomía, se transfiere en el espectro de la auto-propulsión del capital especulativo que sólo necesita las capacidades productivas y las necesidades de las personas reales como su encarnación temporal dispensable. Marx derivó la misma noción de crisis económica en este hueco: una crisis ocurre cuando la realidad se alcanza con lo ilusorio, el espejismo auto-generador del dinero que engendra más dinero - esta locura especulativa no puede seguir indefinidamente; tiene que explotar siempre en crisis cada vez más

fuertes. La última raíz de la crisis es para él, el hueco entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio: la lógica del valor-de-cambio sigue su propio camino, su propio baile enfadado, independiente de las necesidades reales de las personas reales. Puede parecer que este análisis es más real hoy, cuando la tensión entre el universo real y lo real está alcanzando proporciones casi palpablemente insufribles: por un lado, nosotros estamos locos, especulaciones solipsistas sobre los futuros, fusiones, y así sucesivamente, que siguen su propia lógica inherente; por otro lado, la realidad está alcanzándose la forma de catástrofes ecológicas, pobreza, enfermedades en el Tercer Mundo, el derrumbamiento de vida social, la enfermedad de las vacas locas.

Esta es la razón por la que los cyber-capitalistas pueden aparecer hoy como los capitalistas paradigmáticos; esta es la razón por la que Bill Gates puede soñar el ciberespacio como aquello que mantiene el marco de lo que él llama "capitalismo sin fricciones." Lo que nosotros tenemos aquí es un corto circuito ideológico entre las dos versiones del hueco entre la realidad y la virtualidad: el hueco entre la producción real y el dominio virtual, espectral del Capital, y el hueco entre la realidad de la experiencia y la realidad virtual del ciberespacio. Parece efectivamente que el hueco entre el yo de la pantalla fascinante y la carne miserable que soy "yo" fuera de-pantalla se traduce en la experiencia inmediata como el hueco entre lo Real de la circulación especulativa del capital y la realidad pardusca de masas empobrecidas. Sin embargo, ¿esta es (este recurso a "realidad" que quiere más pronto o después alcanzar el juego virtual) realmente la única manera operacional de una crítica del capitalismo? ¿Y si el problema del capitalismo no es este solipsístico baile enloquecido sino precisamente lo contrario: que continúa repudiando su hueco con la "realidad", qué se presenta como sirviendo a las necesidades reales de las personas reales? La originalidad de Marx es que el jugó con ambas tarjetas simultáneamente: el origen de las crisis capitalistas es el hueco entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio, y el capitalismo reprime el libre despliegue de la productividad.

Lo que todo esto significa es que la tarea más urgente del análisis económico de hoy es, de nuevo, repetir la crítica de Marx de la economía política, sin caer en la tentación de la ideología de las sociedades "posindustriales." Es mi hipótesis que la clave del cambio concierne al estado de la propiedad privada: el último elemento de poder y mando no es ningún más amplio último eslabón en la cadena de las inversiones, las empresas o los individuos que "realmente poseen" los medios de producción. En el capitalista ideal de hoy funciona de una manera totalmente diferente: invirtiendo el dinero prestado, no "poseyendo realmente" nada - incluso es deudor, pero, no obstante, controlando las cosas. Una corporación es poseída por otra corporación, que está pidiendo dinero prestado a los bancos, los cuales pueden últimamente manipular el dinero depositado de las personas ordinarias como nosotros. Con Bill Gates, la "propiedad privada de los medios de producción" se vuelve sin sentido, por lo menos en el significado estándar de la palabra. La paradoja de esta virtualización del capitalismo es finalmente igual a aquello que pasa con el electrón en la física de las partículas elementales. La masa de cada elemento en nuestra realidad está compuesta de su masa en reposo más el sobrante proporcionado por la aceleración de su movimiento; sin embargo, la masa de un electrón en reposo es cero, su masa consiste sólo en el sobrante generado por la aceleración de su movimiento, como si nosotros estuviéramos tratando con una nada que sólo adquiere alguna substancia engañosa hilándose mágicamente con un exceso de sí mismo. ¿No funciona el capitalismo virtual de hoy de una manera homóloga: su "valor neto" es cero, él opera directamente sólo con el sobrante que pide prestado del futuro?

Esto, exactamente, es lo que Michael Hardt y Antonio Negri están intentando hacer en su Imperio (2000), un libro que se pone como meta escribir el Manifiesto Comunista para el siglo XXI. Hardt y Negri describen la globalización como una "deterritorialización" ambigua: la victoria del capitalismo global empuja cada poro de nuestras vidas sociales a la más íntima de las esferas, e instala en un presente siempre dinámico, que ya no está basado en jerárquicas patriarcales u otras estructuras de dominación. En cambio, causa identidades híbridas. Por otro lado, esta corrosión fundamental de todas las conexiones sociales importantes libera al genio de la botella: libera las fuerzas potencialmente centrífugas que el sistema capitalista no es capaz de controlar. Es exactamente porque triunfa el capitalismo global que el sistema capitalista es más vulnerable que nunca. La vieja fórmula de Marx aún es válida: el capitalismo cava su propia tumba. Hardt y Negri describen este proceso como la transición del Estado-nación Imperio global, una entidad transnacional comparable a la Roma antigua en que las masas híbridas de identidades esparcidas se desarrollaron. Hardt y Negri merecen un elogio por iluminarnos sobre

la naturaleza contradictoria del "turbocapitalismo" de hoy e intentar identificar el potencial revolucionario de su dinámica. Este esfuerzo heroico se pone en sí mismo contra la visión estándar de aquéllos en la izquierda que se esfuerzan por limitar los poderes destructivos de la globalización y rescatar (lo que de la izquierda se puede rescatar) el Estado de bienestar. Esta visión izquierdista estándar se imbuye de una desconfianza profundamente conservadora de la dinámica de la globalización y la digitalización, lo cuál es contrario a la confianza marxista en el poder del progreso.

No obstante, uno inmediatamente intuye los límites del análisis de Hardt y Negri. En su análisis social-económico, la falta de visión concreta es disimulada por la jerga deleuziana de multitud, deterritorialización, etc. No es ninguna sorpresa que las tres "propuestas prácticas" con las que el libro finaliza aparezcan de modo anticlimaticos. Los autores proponen enfocar nuestra lucha política en tres derechos globales: los derechos a la ciudadanía global, un ingreso mínimo, y la re-apropiación de los nuevos medios de producción (es decir el acceso a y el control sobre educación, información y comunicación). Es una paradoja que Hardt y Negri, los poetas de la movilidad, la variedad, la hibridación, y así sucesivamente, formulen tres demandas en la terminología de los derechos humanos universales. El problema con estas demandas es que ellos fluctúan entre el vacío formal y la radicalización imposible. Permítasenos tomar el derecho a la ciudadanía global: teóricamente, este derecho debe aprobarse, por supuesto. Sin embargo, si esta demanda significa ser tomada seriamente como una declaración formal típica de las Naciones Unidas, entonces significaría la abolición de las fronteras estatales; bajo las condiciones del presente, semejante paso activaría una invasión de la mano de obra barata de la India, China y Africa en los Estados Unidos y Europa Occidental, qué produciría una revuelta populista contra inmigrante - un resultado de tales proporciones violentas que harían parecer a figuras como Haider en modelos de tolerancia multicultural. Lo mismo es válido con respecto a las otras dos demandas: por ejemplo, el derecho universal (mundial) a un ingreso mínimo-por supuesto, ¿por qué no? Pero, ¿cómo debe uno crear las condiciones socio-económicas e ideológicas para que estalle semejante transformación?

Esta crítica no sólo apunta a detalles empíricos secundarios. El problema principal con Imperio es que el libro se queda corto en su análisis fundamental de cómo (si en todo) el presente proceso global, socio-económico creará el espacio necesario para tales medidas radicales: ellos no repiten, en las condiciones de hoy, la línea argumentativa de Marx de que la perspectiva de la revolución proletaria surgirá fuera de los antagonismos inherentes al modo de producción capitalista. En este aspecto, Imperio sigue siendo un libro del pre-marxista. Sin embargo, quizás la solución es que no es suficiente retornar a Marx, y repetir los análisis de Marx, sino que nosotros debemos y necesitamos retornar a Lenin.

La primera reacción pública a la idea de reactualizar a Lenin es, por supuesto, un estallido de risa sarcástica: ¡Marx esta bien, incluso en Wall Street hay personas que hoy lo aman - el Marx poeta de los artículos que proporcionaron descripciones perfectas de la dinámica capitalista, el Marx de los Estudios Culturales que retrataron la alienación y la reificación de nuestras vidas diarias -, pero Lenin, no, usted no puede ser serio! ¿El movimiento de la clase obrera, el Partido Revolucionario, y los zombie-conceptos similares? ¿No representa precisamente Lenin el fracaso de poner en la práctica al marxismo, porque creo una gran catástrofe que dejó su marca en toda la política mundial del siglo XX, por el experimento del Socialismo Real que culminó en una dictadura económicamente ineficaz? Así que, en la política académica contemporánea, la idea de tratar con Lenin va acompañada de dos requisitos: sí, por que no, vivimos en una democracia liberal, hay libertad de pensamiento... sin embargo, uno debe tratar a Lenin "de una manera objetiva, crítica y científica", no en una actitud de idolatría nostálgica, y, además, desde la perspectiva firmemente arraigada en el orden político democrático, dentro del horizonte de los derechos humanos - en eso reside la dolorosa lección aprendida a través de la experiencia de los totalitarismos del siglo XX.

¿Qué decimos nosotros ante esto? De nuevo, el problema reside en los requisitos implícitos que pueden discernirse fácilmente por el "análisis concreto de la situación concreta", como el propio Lenin lo habría formulado. La "fidelidad al consenso democrático" significa la aceptación del presente consenso liberal-parlamentario, que evita cualquier cuestionamiento serio del orden liberal-democrático, de cómo éste es cómplice de los fenómenos que oficialmente condena, y,

claro, evita cualquier esfuerzo serio por imaginar una sociedad cuyo orden socio-político sea diferente. Para abreviar, significa: diga y escriba cualquier cosa que usted quiera - con la condición de que lo que usted haga no cuestione eficazmente o perturbe el consenso político predominante. Así que todo se permite, incluso se piden temas críticos: las perspectivas de una catástrofe ecológica global, las violaciones a los derechos humanos, el sexismo, la homofobia, el antifeminismo, la violencia creciente no sólo en lejanísimos países, sino también en nuestras megalópolis, la separación entre el Primer y el Tercer Mundo, entre ricos y pobres, el impacto de la digitalización que estalla en nuestras vidas diarias... hoy no hay nada más fácil que obtener fondos internacionales, corporativos o de Estados, para una investigación multidisciplinaria de cómo luchar contra las nuevas formas de la violencia étnica, religiosa o sexista. El problema es que todo esto ocurre contra el fondo de un Denkverbot fundamental, una prohibición-para-pensar. La hegemonía liberal-democrática de hoy se sostiene por un tipo de Denkverbot no escrito similar al Berufsverbot infame en la Alemania de los últimos 60s - en el momento en que uno muestra una mínima señal de comprometer un proyecto político que apunte a desafiar el orden existente en serio, la respuesta es inmediatamente: "es bondadoso, ipero esto necesariamente acabará en un nuevo Gulag!"

Y es exactamente esta misma cosa lo que la demanda por la "objetividad científica" significa: en el momento en que uno cuestiona seriamente el acuerdo general liberal existente, uno es acusado de abandonar la objetividad científica por posiciones ideológicas anticuadas. En cuanto a nosotros aquí, ninguno de nosotros está envuelto en ninguna actividad inconstitucional. Probablemente todos saben del sarcasmo de De Quincey sobre el "simple asesinato": cuántas personas empezaron con un simple asesinato que a ese punto, no parecía para ellos en nada especial, y iterminaron comportándose mal en la mesa! A lo largo de las mismas líneas, no nos gustaría ciertamente seguir en los pasos de aquéllos que empezaron con un par de palizas inocentes a la policía y cócteles Molotov que, en ese momento, aparecía para ellos como algo que no tenía nada especial, y terminaron como ministros alemanes en el extranjero. Hay, sin embargo, un punto en el que nosotros no podemos conceder nada: hoy, la actual libertad real de pensamiento tendría que significar la libertad de cuestionar el predominante consenso liberal-democrático "pos-ideológico" - o no significa nada.

Aunque la mayoría de nosotros probablemente no está de acuerdo con Jürgen Habermas, nosotros vivimos en una era que podría designarse con uno de sus términos neue Undurchsichtigkeit, la nueva opacidad. Más que nunca, nuestra experiencia diaria está mistificada: la modernización genera nuevos obscurantismos, la reducción de la libertad se presenta ante nosotros como la llegada a nuevas libertades. En estas circunstancias, uno debe tener especial cuidado para no confundir la ideología gobernante con la ideología que PARECE dominar. Más que nunca, uno debe tener presente el recordatorio de Walter Benjamín de que no basta con preguntarse cómo es que una cierta teoría (del arte) se declara a sí misma como legítima teniendo en cuenta las luchas sociales - uno también debe preguntarse cómo funciona eficazmente EN estas mismas luchas. En el sexo, la actitud hegemónica eficaz no es la represión patriarcal, sino la promiscuidad libre; en el arte, las provocaciones en el estilo de las conocidas exhibiciones "Sensation" SON la norma, el ejemplo del arte totalmente integrado en el establishment.

Por consiguiente, uno esta tentado a invertir la tesis XI de Marx. Hoy la primera tarea es precisamente no sucumbir a la tentación de actuar, de intervenir directamente y cambiar las cosas (qué nos conduciría entonces inevitablemente al final de un callejón sin salida, a una debilitadora imposibilidad: "¿qué puede uno hacer contra el capital global? "). Más bien, la tarea es cuestionar las coordenadas ideológicas hegemónicas, o, como Brecht lo puso en su Me Te, "Pensar es algo que precede a la acción y sigue a la experiencia." Si hoy uno sigue directamente el llamado para actuar, este acto no se realizará en un espacio vacío - será un acto dentro de las coordenadas de la hegemonía ideológica: aquellos que "realmente quieren hacer algo para ayudar a la gente" se involucran en (indudablemente honorables) hazañas como el de los Medecins sans frontiere (Médicos sin frontera), Greenpeace, feministas y campañas anti-racistas, todas las cuales no son sólo toleradas, sino incluso apoyadas por los medios, aun cuando ellos entran aparentemente en el territorio económico (diciendo, denunciando y boicoteando a compañías que no respetan las condiciones ecológicas o qué usan mano de obra infantil). Ellos son tolerados y apoyados con tal de que se mantengan dentro de un cierto límite. Permítanme

tomar dos temas predominantes de la academia radical americana de hoy: los estudios poscoloniales y los estudios queer (gay). El problema del poscolonialismo es indudablemente crucial; sin embargo, los "estudios poscoloniales" tienden a traducirlo todo a la problemática multiculturalista de las minorías colonizadas y su "derecho para narrar" su experiencia de víctimas, de los mecanismos de poder que reprimen la "diferencia", para que, al final del día, nosotros aprendemos que la raíz de la explotación poscolonial es nuestra intolerancia hacia el Otro, y, además, que esta intolerancia está arraigada en nuestra intolerancia hacia el "extraño en nosotros", en nuestra incapacidad para confrontar lo que nosotros reprimimos en y de nosotros. La lucha político-económica se transforma así imperceptiblemente en un drama pseudo-psicoanalítico del sujeto que es incapaz de confrontar sus traumas internos. La verdadera corrupción de la academia americana no es principalmente financiera, no sólo es que ellos puedan comprar a muchos intelectuales críticos europeos (incluido yo - hasta cierto punto), sino conceptual: imperceptiblemente se traducen nociones de la teoría crítica "europea" al benigno universo chic de los Estudios Culturales. Con respecto a estos radicales chic, el primer gesto hacia los ideólogos y practicantes de la "tercera vía", esto debe ser una alabanza: por lo menos ellos juegan su juego de un modo recto, y es honrado en su aceptación de las coordenadas capitalistas globales, en contraste con los Izquierdistas académicos pseudo-radicales que adoptan hacia los ideólogos vulgares la actitud de desdén absoluto, mientras su propia radicalidad finalmente equivale a un gesto vacío que no obliga a ninguno de ellos a algo determinado.

"Lenin" no es para nosotros el nombre nostálgico para la vieja certeza dogmática; totalmente lo contrario, para ponerlo en términos de Kierkegaard, EL Lenin que nosotros queremos recuperar es el Lenin-in-becoming, el Lenin cuya experiencia fundamental era arrojar una nueva constelación dentro de la catástrofe, en la que las viejas coordenadas demostraban ser inútiles, y que así fue obligado a reinventar al marxismo - recordemos sus mordaces y oportunos comentarios a propósito de algún nuevo problema: "Sobre esto, Marx y Engels no dijeron una palabra." La idea no es retornar a Lenin, sino repetirlo en el sentido Kierkegaardiano: para recobrar el mismo impulso en la constelación de hoy. El retorno a Lenin no apunta nostálgicamente al renacimiento de los "viejos buenos tiempos revolucionarios", ni al ajuste oportunista-pragmático del viejo programa a las "nuevas condiciones", sino a repetir, en las presentes condiciones mundiales, el gesto Leninista de reinventar el proyecto revolucionario en las condiciones del imperialismo y el colonialismo, más precisamente: después del colapso político-ideológico de la larga era del progresismo en la catástrofe de 1914. Eric Hobsbawm definió el concepto de siglo XX como el tiempo entre 1914, el fin de la larga expansión pacífica del capitalismo, y 1990, la emergencia de la nueva forma de capitalismo global después del derrumbamiento del Socialismo Realmente Existente. Qué hizo Lenin con respecto a 1914, que nosotros debemos hacer con respecto a 1990. "Lenin" representa la libertad forzada para suspender la vieja y agotada existencia de las coordenadas (pos)ideológicas, el debilitante Denkverbot en que nosotros vivimos - simplemente significa que estamos autorizados para pensar de nuevo.

La posición de Lenin contra el economismo así como contra la política pura es crucial hoy, a propósito de la actitud hendida hacia la economía en (lo que queda de) los círculos radicales: de un lado, los antes mencionados "políticos" puros que abandonan la economía como sitio de lucha e intervención; por otro lado, los economistas, fascinados con el funcionamiento de la economía global de hoy, que evitan cualquier posibilidad de una intervención política apropiado. Hoy, más que nunca, nosotros debemos retornar a Lenin: sí, la economía es un dominio importante, la batalla se decidirá allí, uno tiene que romper el hechizo del capitalismo global - pero la intervención debe ser propiamente política, no económica.

La batalla a ser luchada es así doble: primero, sí, anticapitalismo. Sin embargo, anticapitalismo sin problematizar la forma política capitalista (la democracia parlamentaria liberal) no es suficiente, no importa cuán "radical" sea. Quizás el señuelo hoy es la creencia de que uno puede minar al capitalismo sin problematizar efectivamente el legado liberal-democrático que - como algunos Izquierdistas afirman - aunque haya sido engendrado por el capitalismo, la autonomía adquirida puede servir para criticar al capitalismo. Este señuelo es estrictamente correlativo a su aparente contrario, la pseudo-deleuziana representación poética fascinante/fascinado de amor-odio del Capital como un monstruo/vampiro rizomático que desterritorializa y traga a todos,

indomable, dinámico, aumentando la vida del muerto, cada crisis lo hace más fuerte, Dionisos-Fénix renaciendo... Es en esta poética referencia (anti)capitalista de Marx que Marx es el realmente muerto: despojado de su agujón político.

En todo esto, entonces, ¿dónde está Lenin? Según la doxa predominante, en los años posteriores a la Revolución de octubre, la disminuida fe de Lenin en las capacidades creativas de las masas lo llevaron a enfatizar al papel de la ciencia y los científicos, con la confianza en la autoridad del experto: él aclamo "el principio de ese feliz tiempo cuando la política retrocederá al trasfondo... y los ingenieros y agrónomos tendrán la mayor parte de la palabra." ¿Tecnocracia pos-política? Las ideas de Lenin sobre cómo el camino que el socialismo tiene que recorrer pasa a través del terreno del capitalismo de monopolio pueden parecer gravemente ingenuas hoy:

<<El capitalismo ha creado un aparato de contabilidad en la forma de los bancos, sindicatos, servicio postal, sociedades de consumidores, y uniones de empleados de oficina. Sin los grandes bancos el socialismo sería imposible... nuestra tarea consiste meramente aquí en amputar lo que mutila capitalistamente este excelente aparato, hacerlo aun más grande, aun más democrático, aun más abarcador... Será un registro nacional, una contabilidad nacional de la producción y distribución de los bienes, esto será, por así decirlo, algo así como la naturaleza del esqueleto de la sociedad socialista>> (Lenin 1960-70, 26: 106)

¿No es ésta la expresión más radical de la noción de Marx del intelecto general que regula toda la vida social de una manera transparente, del mundo pos-político en el que la "administración de las personas" será suplantada por la "administración de las cosas"? Es, por supuesto, fácil jugar contra esta cita la carta de la "crítica la razón instrumental" y el "mundo administrado (verwaltete Welt)": el potencial "totalitario" está inscrito en esta misma forma de control social total. Es fácil comentar sarcásticamente cómo, en la época estalinista, el aparato de administración social se volvió efectivamente "aun más grande". No obstante, ¿esta visión pos-política no es acaso el opuesto extremo de la noción maoísta de la eternidad de la lucha de las clases ("todo es político")?

Sin embargo, ¿es todo tan inequívoco? ¿Y si uno reemplaza el ejemplo (obviamente anticuado) del banco central con la World Wide Web, el candidato perfecto actual para el papel del Intelecto General? Dorothy Sayers planteaba que la Poética de Aristóteles es efectivamente la teoría de la novela de detectives avant la lettre - pero como el pobre de Aristóteles no conoció la novela de detectives, tenía que referirse a los únicos ejemplos a su disposición, las tragedias... Siguiendo las mismas líneas, Lenin estaba desarrollando efectivamente la teoría del papel de la World Wide Web, pero, como la WWW era desconocida para él, tenía que referirse a los infortunados bancos centrales. Por consiguiente, ¿podría decir uno que "sin la World Wide Web el socialismo sería imposible... nuestra tarea aquí es sencillamente amputar lo que mutila capitalistamente este excelente aparato, hacerlo aun más grande, aun más democrático, aun más abarcador"? En estas condiciones, uno se siente tentado a resucitar la vieja, abusiva y medio-olvidada, dialéctica marxiana de las fuerzas productivas y las relaciones de producción: ya es un lugar común afirmar que, irónicamente, fue esta misma dialéctica la que enterró al Socialismo Realmente Existente: El socialismo no pudo sostener el pasaje de la economía industrial a la economía pos-industrial. Sin embargo, ¿el capitalismo realmente proporciona el marco "natural" de las relaciones de producción para el universo digital? ¿No hay también un potencial explosivo para el mismo capitalismo en la World Wide Web? ¿No es precisamente la lección del monopolio de Microsoft una lección leninista: en lugar de combatir su monopolio a través del aparato estatal (recordemos la división de la corporación de Microsoft ordenada por la Corte), no sería más "lógico" simplemente socializarlo, haciéndolo accesible libremente?

El antagonismo importante de la llamada nueva industria (digital) es así: ¿cómo mantener la forma de propiedad (privada), que es la única forma en la que puede mantenerse la lógica de la ganancia (veamos también el problema de Napster, la circulación libre de música). ¿Y las complicaciones legales en la biogenética no apuntan hacia la misma dirección? El elemento clave de los nuevos acuerdos internacionales de comercio es la "protección de la propiedad intelectual": siempre que, en una fusión, una gran compañía del Primer Mundo toma a una compañía del Tercer Mundo, la primera cosa que ellos hacen es cerrar el departamento de investigación. (En Eslovenia-Henkel-Zlatorog, nuestra compañía tenía que firmar un acuerdo

formal (para no hacer ninguna investigación!). Las Paradoja qué involucran a la noción de propiedad con las paradojas dialécticas son extraordinarias: en la India, las comunidades locales descubren de repente que las prácticas médicas y materiales que ellos han estado usando durante siglos son poseídos ahora por compañías norteamericanas, de manera que ahora deben comprárselas a ellos; con las compañías biogenéticas que patentizan genes, todos nosotros estamos descubriendo que partes de nosotros, nuestros componentes genéticos, ya son propiedad registrada, poseída por otros.

Hoy, ya no podemos discernir las señales de un tipo de malestar general - recordemos la serie de eventos normalmente agrupados bajo el nombre de "Seattle." Los 10 años de luna de miel del capitalismo global triunfante han terminado, la largamente-retrasada "comezón del séptimo año" ya está aquí - atestigüemos las reacciones de pánico de los grandes medios de comunicación, - desde la revista Time a CNN - de repente, todos empezaron a advertir sobre la existencia de marxistas que manipulan a la muchedumbre de manifestantes "honestos." El problema ahora es el estrictamente leninista - cómo actualizar las imputaciones de los medios de comunicación: cómo inventar la estructura organizacional que conferirá a esta inquietud la forma de una demanda política universal. De no ser así, el momento, la oportunidad se perderá, y lo que permanecerá será una perturbación marginal, quizás organizada como un nuevo Greenpeace, con cierta eficacia, pero también con metas estrictamente limitadas, con estrategias de marketing, etc. En otros términos, la lección "leninista" clave hoy es: política sin la forma organizacional de partido es política sin política, de modo que la respuesta para aquéllos que simplemente quieren los (atinadamente llamados) "Nuevos Movimientos sociales" es la misma respuesta de los jacobinos a los compromisarios girondinos: "Ustedes quiere la revolución sin revolución!" El obstáculo de hoy es que parece haber sólo dos caminos abiertos para el compromiso socio-político: o jugar el juego del sistema, comprometerse en una "larga marcha a través de las instituciones", o actuar en los nuevos movimientos sociales, desde el feminismo a través de la ecología al anti-racismo. Y, de nuevo, el límite de estos movimientos es que ellos no son políticos en el sentido del Universal Singular: ellos son "un movimientos contra un sólo problema", que carecen de la dimensión de la universalidad, es decir, no se relacionan con la totalidad social.

Aquí, el reproche de Lenin a los liberales es crucial: ellos sólo explotan el descontento de las clases trabajadoras para fortalecer su posición vis-à-vis frente a los conservadores, en lugar de identificarse con ese descontento hasta el final. ¿No es este el caso con los liberales de izquierda de hoy? Les gusta evocar el racismo, la ecología, los agravios a los obreros, etc., para anotar puntos sobre los conservadores sin poner en peligro el sistema. Recordemos cómo, en Seattle, el propio Bill Clinton se refirió diestramente a los manifestantes que estaban afuera, en las calles, recordándoles a los líderes reunidos dentro del palacio sitiado que ellos debían escuchar el mensaje de los manifestantes (el mensaje que, por supuesto, Clinton interpretó, fue privado de su aguijón subversivo atribuido a los extremistas peligrosos que introducen el caos y la violencia en la mayoría de los manifestantes pacíficos). Pasa lo mismo con los todos los Nuevos Movimientos Sociales, hasta con los Zapatistas en Chiapas: la política del sistema esta siempre lista para "escuchar sus demandas", privándolas de su aguijón político apropiado. El sistema es por la definición ecuménico, abierto, tolerante, preparado para "escuchar" a todos - aun cuando uno insista en sus propias demandas, ellos la privan de su aguijón político universal por la misma forma de la negociación. La verdadera Tercera Vía que nosotros tenemos que buscar es esta tercera vía entre la política parlamentaria institucionalizada y los nuevos movimientos sociales.

Repetir a Lenin es así aceptar que "Lenín está muerto"- que su solución particular falló, incluso falló monstruosamente, pero que había una chispa utópica que merece ser salvada. Repetir a Lenin significa que uno tiene que distinguir entre lo que Lenin hizo efectivamente y el campo de posibilidades que él abrió, la tensión entre lo que Lenin hizo efectivamente y otra dimensión, lo que estaba "en Lenin más que en el propio Lenin". Repetir a Lenin no es repetir lo que Lenin hizo sino lo que él no hizo, sus oportunidades erradas.

Referencias

-Hardt, Michael, y Antonio Negri. Empire. 2000. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Hardt, Michael, y Antonio Negri. Imperio, Buenos Aires, 2002, ed. Paidós)

-Lenin, V.I. 1960-70. Collected Works. 45 vols. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Título Original: Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the Communist Manifesto For the Twenty-First Century?

Extraído de: Rethinking Marxism, Volume 13, Number 3/4 2001

<http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-have-michael-hardt-antonio-negri-communist-manifesto.html>

<http://www.lacan.com/zizek-empire.htm>

Kant y Sade: La Pareja Ideal

Por Slavoj Žižek

Kant y Sade

De todas las parejas en la historia del pensamiento moderno (Freud y Lacan, Marx y Lenin...), Kant y Sade es quizás la más problemática: la sentencia "Kant es Sade" es el "juicio infinito de la ética moderna, el lugar del signo de la ecuación entre dos opuestos radicales, es decir, afirmando que la sublime actitud ética desinteresada sea de algún modo idéntica a, o superpuesta con, la indulgencia irrestricta de violencia placentera. En toda caso, la apuesta quizás esta aquí: ¿hay una línea de la ética formalista kantiana a la máquina asesina a sangre-fría de Auschwitz? ¿Son los campos de la concentración y asesinato como un neutro negocio, el resultado inherente de la insistencia ilustrada en la autonomía de Razón? ¿Allí hay por lo menos algún linaje legítimo de Sade al verdugo fascista, como está implícito en la versión fílmica de Pasolini de Saló, en la que se traslada a los oscuros días de la república de Saló de Mussolini? Lacan desarrolló este vínculo primero en su Seminario de La Ética del Psicoanálisis (1958-59)¹, y luego en uno de sus Écrits, en "Kant con Sade" de 1963.²

1. Para Lacan, Sade desplegó consecuentemente el potencial inherente de la revolución filosófica kantiana, en el sentido preciso de que él honestamente externalizó la voz de la conciencia. La primera asociación aquí es, por supuesto: ¿Sobre qué está basado todo el alboroto? Hoy, en nuestra era posidealista freudiana, ¿acaso no sabemos todos que el punto del "con" manifiesta la verdad del rigorismo de la ética de Kant como el sadismo de la Ley, es decir, la Ley kantiana es una agencia superyoica que sádicamente goza el bloqueo del sujeto, su incapacidad para encontrarse con sus demandas inexorables, como el maestro proverbial que tortura a los alumnos con tareas imposibles y en secreto saborea sus fracasos?

El punto de Lacan, sin embargo, es exactamente el opuesto de esta primera asociación: no es Kant quien era un sádico de closet, es Sade quien es un kantiano de closet. Es decir, lo que uno debe tener presente es que el enfoque de Lacan es siempre Kant, no Sade: en lo que él está interesado es en las últimas consecuencias y las premisas repudiadas de la revolución ética kantiana. En otras palabras, Lacan no intenta hacer el usual argumento "reduccionista" de que cada acto ético, tan puro y desinteresado como pueda aparecer, está siempre fundamentado en alguna motivación "patológica" (el propio interés a largo plazo del agente, la admiración de sus pares, o la satisfacción negativa proporcionada por el sufrimiento y la frecuente extorsión demandada por los actos éticos); el enfoque del interés de Lacan reside más bien en la inversión paradójica por medio del cuál el deseo mismo (es decir, actuando en el deseo de uno, no comprometiéndolo) ya no puede fundamentarse en cualquier interés o motivación "patológica" y así encontrar el criterio kantiano el acto ético, de manera que "seguir el propio deseo" se superpone con "seguir la obligación (de uno)". Basta recordar el famoso ejemplo del propio Kant en su Crítica de la Razón Práctica:

Suponed que alguien pretenda excusar su inclinación al placer diciendo que le es para él totalmente irresistible, cuando se le presentan el objeto amado y la ocasión propicia; pues bien, si una horca está levantada delante de la casa donde se le presenta aquella ocasión, para colgarle apenas haya gozado el placer, preguntad si en tal caso no vencería su inclinación. No se tiene que buscar mucho lo que respondería.³

El contraargumento de Lacan aquí es: ¿Y si nosotros encontramos a un sujeto (como lo encontramos regularmente en psicoanálisis), que solo puede gozar plenamente una noche de pasión si alguna especie de "horca" lo amenaza, es decir, si al hacerlo, él esta violando alguna prohibición?

Hay una película italiana de los años sesenta, Casanova 70, estelarizada por Virna Lisi y Marcello Mastroianni que trata el mismo punto: el protagonista solo puede retener su potencia sexual si al "hacerlo" involucra en algún tipo de peligro. Al final de la película, cuando él está a punto de casarse su amada, él quiere al menos violar la prohibición del sexo premarital durmiendo con ella la noche anterior a la boda - sin embargo, su prometida sin saberlo estropea incluso este placer mínimo al obtener del sacerdote un permiso especial para que ambos pudieran dormir juntos la noche anterior, privando de este modo al acto de su agujijón trasgresor. ¿Qué puede él hacer ahora? En la última escena de la película, nosotros le vemos arrastrarse por una angosta terraza en lo alto de un edificio, dándose a la difícil tarea de entrar en la alcoba de la muchacha de la manera más peligrosa, en un esfuerzo desesperado por vincular la satisfacción sexual al peligro mortal... De modo que, el punto de Lacan es que si la satisfacción de la pasión sexual involucra la suspensión de incluso los más elementales intereses "egoístas", si esta satisfacción se localiza claramente "más allá del principio de placer", entonces, a pesar de todas las apariencias de lo contrario, nosotros estamos tratando con un acto ético, entonces su "pasión" es stricto sensu ético...⁴

El otro punto de Lacan es que esta dimensión sadeana encubierta de una "pasión (sexual) ética" no es el resultado de nuestra interpretación excéntrica de la lectura de Kant, sino que es inherente al edificio teórico kantiano.⁵ Si nosotros situamos al cuerpo a un lado de sus "evidencias circunstanciales" (¿no es la infame definición de Kant del matrimonio - "el contrato entre dos adultos de sexo opuesto sobre el uso mutuo de sus órganos sexuales" - completamente sadeano, ya que reduce al Otro, al compañero sexual del sujeto, a un objeto parcial, a su órgano corporal que proporciona placer, ignorando el Todo de una persona humana?), obtenemos que la pista crucial que nos permite discernir los contornos de "Sade en Kant" es la manera en que Kant conceptualiza la relación entre la sensibilidad (los sentimientos) y la Ley moral.

Aunque Kant insiste en el hueco absoluto entre los sentimientos patológicos y la pura forma de la Ley moral, hay un sentimiento a priori que el sujeto necesariamente experimenta cuando se confronta con el mandato de la Ley moral, el dolor de la humillación (debido al orgullo de la herida de hombre, debido al "Mal radical" de naturaleza humana); para Lacan, este privilegio kantiano del dolor como el único sentimiento a priori es estrictamente correlativo a la noción de Sade del dolor (torturar y humillar al otro, ser torturado y humillado por aquel) como la manera privilegiada del acceso a la jouissance sexual (El argumento de Sade, por supuesto, es que ese dolor tiene prioridad sobre el placer a causa de su mayor longevidad - los placeres son pasajeros, mientras que el dolor puede durar casi indefinidamente). Este vínculo puede ir más allá por lo que Lacan llamo la fantasía sadeana fundamental: la fantasía de otro, el cuerpo etéreo de la víctima, qué puede torturarse indefinidamente y no obstante mágicamente retener su belleza (ver a la usual figura sadeana de una joven muchacha que sufre humillaciones interminables y mutilaciones por un verdugo y sin embargo misteriosamente sobrevive de algún modo intacta, de la misma manera en que Tom y Jerry y otros héroes de dibujos animados sobreviven intactos todas sus ridículas pruebas).

¿No proporciona esta fantasía la fundación libidinal del postulado kantiano de la inmortalidad del alma que se esfuerza por lograr la perfección ética eternamente, es decir, no es la "verdad" fantasmática de la inmortalidad del alma su contrario exacto, la inmortalidad del cuerpo, su habilidad de sufrir/sostener el dolor y la humillación interminable?

Judith Butler señalo que el "cuerpo" foucaultiano como el sitio de resistencia no es otra cosa que la "psique" freudiana: paradójicamente, el "cuerpo" es el nombre de Foucault para el aparato psíquico en la medida en que resiste la dominación del alma. Es decir, cuando, en su muy conocida definición del alma como la "prisión del cuerpo", Foucault da vuelta a la definición platónico-cristiana estándar del cuerpo como la "prisión del alma", lo que él llama "cuerpo" no es simplemente el cuerpo biológico, sino que retiene efectivamente ya algún tipo de aparato psíquico pre-subjetivo.⁶ Por consiguiente, ¿no encontramos en Kant una secreta inversión homóloga, sólo que en dirección opuesta, de la relación entre el cuerpo y el alma: lo que Kant llama la "inmortalidad del alma" es efectivamente la inmortalidad del otro, etéreo, el cuerpo "inmortal"?

2. Esta es la vía del papel central del dolor en la experiencia ética del sujeto que Lacan introduce como la diferencia entre "el sujeto de la enunciación" (el sujeto que profiere una declaración) y el sujeto del enunciado (declaración)" (la identidad simbólica que el sujeto asume dentro de y vía su declaración): Kant no se dirige la pregunta de quién es el "sujeto de la enunciación" de la Ley moral, el agente que enuncia el mandato incondicional ético - dentro de su horizonte, esta pregunta no tiene sentido, ya que la Ley moral es una orden impersonal que no "viene de ninguna parte", es decir, es finalmente auto-postulada, autónomamente asumida por el sujeto). A través de la referencia a Sade, Lacan lee la ausencia en Kant como un acto de entrega invisible, de "reprimir", al enunciador de la Ley moral, y es Sade quien lo hace visible en la figura del "sádico" ejecutor-verdugo de la justicia - este ejecutor de la justicia es el enunciador de la Ley moral, el agente que encuentra placer en nuestro (el sujeto moral) dolor y humillación.

Un contraargumento se ofrece aquí con auto-evidencia: todo esto no tiene sentido en absoluto, ya que, en Sade, el elemento que ocupa el lugar del mandato incondicional, la máxima que el sujeto tiene que seguir categóricamente, no es ni por mucho la orden kantiana ético universal ¡Haz tu deber! sino su contrario más radical, el mandato para seguir en el límite sumo de lo completamente patológico, de los caprichos contingentes que le traen placer, reduciendo a todos sus prójimos humanos cruelmente a instrumentos de su placer. Sin embargo, es crucial percibir la solidaridad entre este rasgo y la emergencia de la figura del verdugo-ejecutor de la justicia del "sádico" como el efectivo "sujeto de la enunciación" de la declaración-el mandato ético universal. Los sadeanos se mueven con respeto-a-la-blasfemia kantiana, es decir, el respeto al Otro (el prójimo), su libertad y autonomía, y el tratarlos también siempre como un fin-en-sí, reduciéndolos precisamente a todos los Otros a instrumentos dispensables para ser explotados cruelmente, es estrictamente correlativo al hecho de que el "sujeto de la enunciación" del mandato Moral, invisible en Kant, asume los rasgos concretos del ejecutor de la justicia sadeana.

Lo que Sade logra es así una operación muy precisa de romper el vínculo entre dos elementos que, en los ojos de Kant, son sinónimos y superpuestos:⁷ la aserción de un mandato ético incondicional; la universalidad moral de este orden. Sade guarda la estructura de un orden incondicional, poniendo como su contenido la absoluta singularidad patológica.

Y, de nuevo, el punto crucial es que esta ruptura no es la excentricidad de Sade - pone inactivo como una posibilidad en la tensión muy fundamental constitutiva de la subjetividad Cartesiana. Hegel ya era consciente de esta inversión del universal kantiano en la contingencia idiosincrásica suprema: ¿no es el punto principal de su crítica al imperativo ético kantiano que, ya que el imperativo está vacío, Kant tiene que llenarlo de algún contenido empírico, otorgando así al contenido contingente particular la forma de necesidad universal?

El ejemplar caso del "patológico" elemento contingente elevado al estado de una demanda incondicional es, por supuesto, un artista absolutamente identificado con su misión artística, siguiéndolo libremente sin ninguna culpa, como un constreñimiento interno, incapaz para sobrevivir sin él. El destino triste de Jacqueline du Pré nos confronta con la versión femenina de la grieta entre el mandato incondicional y su anverso, la serial universalidad de objetos empíricos indiferentes que deben sacrificarse en la persecución de la misión de uno.⁸ (Es sumamente interesante y productivo la lectura de la historia de la vida de Du Pré no como "historia real", sino como una narrativa mítica: lo que es tan sorprendente sobre ella es como sigue estrechamente los contornos predestinados de un mito familiar, igual que con la historia de Kaspar Hauser, en la que los accidentes individuales reproducen misteriosamente los rasgos

familiares de los antiguos mitos.) El mandato incondicional de du Pré, su impulso, su pasión absoluta era su arte (cuando ella tenía 4 años, al ver alguien tocando un violoncelo, ella afirmó inmediatamente que eso es lo que ella quería hacer...). Esta elevación de su arte al incondicional relegó su vida de amor a una serie de encuentros con hombres que eran finalmente todos sustituibles, uno era tan bueno como el otro - ella fue reportada como una serial "comedora de hombres". Ella ocupó así normalmente el lugar reservado para el VARÓN artista - no fue ninguna sorpresa que su larga enfermedad trágica (múltiples esclerosis, que la estuvieron matando dolorosamente de 1973 a 1987) fue percibida por su madre como una "respuesta de lo real", como el castigo divino para ella no sólo por su vida sexual promiscua, sino también por su compromiso "excesivo" con su arte...

3. Ésta, sin embargo, no es la historia completa. La pregunta decisiva es: ¿la Ley moral kantiana es traducible a la noción freudiana de superyó o no? Si la respuesta es sí, entonces "Kant con Sade" efectivamente significa que Sade es la verdad de la ética kantiana. Si, no obstante, la Ley moral kantiana no puede identificarse con el superyó (puesto que, como el propio Lacan lo formula en las últimas páginas del Seminario XI, la Ley moral es equivalente deseo mismo, ya que el superyó precisamente alimenta el compromiso del deseo del sujeto, es decir, la culpa sostenida por el superyó atestigua el hecho de que el sujeto ha traicionado en alguna parte o ha comprometido su deseo),⁹ entonces Sade no es la verdad entera de ética kantiana, sino un forma de su realización pervertida. Para abreviar, lejos de ser "más radical que Kant", Sade articula lo que pasa cuando el sujeto traiciona la verdadera severidad de la ética kantiana.

Esta diferencia es crucial en sus consecuencias políticas: en la medida en que la estructura libidinal de los regimenes "totalitarios" es perversa (el sujeto totalitario asume la posición del objeto-instrumento de la jouissance del Otro), "Sade como la verdad de Kant" querría decir que la ética kantiana efectivamente alberga potenciales totalitarios; sin embargo, en la medida en que, cuando nosotros concebimos la ética kantiana precisamente como la prohibición de que sujeto asuma la posición del objeto-instrumento de la jouissance del Otro, es decir, llamando a que asuma la responsabilidad plena por lo que él proclama su Deber, entonces Kant es el antitotalitario por excelencia...

El sueño sobre la inyección de Irma que Freud usó como el caso ejemplar para ilustrar su procedimiento de análisis de los sueños es un sueño sobre la responsabilidad -(La propia responsabilidad de Freud por el fracaso de su tratamiento de Irma)- este hecho solo indica que esa responsabilidad es una noción freudiana crucial.

Pero, ¿cómo concebimos esto? ¿Cómo evitamos la usual trampa de la *mauvaise foi* (mala fe) del sujeto sartreano responsable de su proyecto existencial, es decir, del motivo existencialista de la culpa ontológica que pertenece a la existencia humana finita como tal, así como a la trampa opuesta de "poner la culpabilidad en el Otro" ("ya que el Inconsciente es el discurso del Otro, yo no soy responsable de sus formaciones, es el gran Otro quién habla a través de mí, Yo soy meramente su instrumento...")?

El propio Lacan señaló el modo de este bloqueo refiriéndose a la filosofía de Kant como el antecedente crucial de la ética psicoanalítica del deber "más allá del Bien." Según la crítica estándar pseudo-hegeliana, la ética universalista kantiana del imperativo categórico falla en tener en cuenta la situación histórica concreta en que el sujeto está circunscrito, y qué proporciona el contenido determinado del Bien: lo que elude el formalismo kantiano es la especificidad histórica particular de la substancia de la vida ética. Sin embargo, este reproche puede responderse afirmando que la única fuerza de la ética de Kant reside en esta misma indeterminación formal: la Ley moral no me dice lo que es mi deber, me dice meramente que yo debo lograr mi deber, es decir, no es posible derivar las normas concretas que yo tengo que seguir en mi situación específica desde la Ley moral misma - lo que significa es que el sujeto mismo tiene que asumir la responsabilidad de "traducir" el mandato abstracto de la Ley moral en una serie de obligaciones concretas.

En este sentido preciso, uno está tentado a arriesgarse para hacer un paralelo con la Crítica del Juicio de Kant: la formulación concreta de una determinada obligación ética tiene la estructura de un juicio estético, es decir, de un juicio en el que, en lugar de simplemente aplicar una

categoría universal a un objeto particular o de la subsunción de este objeto bajo una determinación universal ya dada, Yo como eso invente su dimensión universal-necesariamente-obligatoria y por eso elevo este particular - el objeto contingente (acto) a la dignidad de la Cosa ética.

Hay así, siempre algo sublime sobre el pronunciar un juicio que define nuestro deber: en el, yo "elevo un objeto a la dignidad de la Cosa" (La definición de Lacan de la sublimación). La aceptación plena de esta paradoja también nos compele a rechazar cualquier referencia al "deber" como una excusa: "Yo sé que esto es pesado y puede ser doloroso, pero qué yo pueda hacerlo, éste es mi deber..." El lema estándar del rigor ético es "¡no hay ninguna excusa para no lograr el deber de uno!"; aunque el "Du kannst, denn du sollst!" (¡Tú puedes, porque tú debes!) parece ofrecer una nueva versión de este lema, lo complementa implícitamente con su inversión mucho más misteriosa: "¡No hay ninguna excusa por lograr el deber de uno!"¹⁰ La referencia al deber como una excusa para hacer nuestro deber debe rechazarse como hipócrita; baste recordar el proverbial ejemplo de un maestro sádico severo que sujeta a sus alumnos a la disciplina implacable y tortura. Claro, su excusa para sí mismo (y para otros) es: "Yo mismo encuentro duro esforzarme para ejercer tal presión en los pobres niños, pero yo que puedo hacer - ¡es mi deber!" El ejemplo más pertinente de esto es un político estalinista que ama a la humanidad, pero no obstante realiza horribles purgas y ejecuciones; su corazón está rompiéndose mientras el está ejecutando a alguien, pero él no puede ayudarlo, es su deber hacia el progreso de humanidad...

Lo que nosotros encontramos aquí es la actitud propiamente perversa de adoptar la posición del puro instrumento de la voluntad/deseo del gran Otro: no es mi responsabilidad, no soy yo quién está haciéndolo efectivamente, yo soy meramente un instrumento de la más alta necesidad histórica... El *jouissance* obsceno de esta situación se genera por el hecho de que yo me concibo exculpado por lo que yo estoy haciendo: no es agradable infligir dolor en otros con el conocimiento pleno de que yo no soy responsable por eso, que yo cumplo meramente la voluntad/deseo del Otro... esto es lo que la ética kantiana prohíbe. Esta posición del sádico perverso proporciona la respuesta a la pregunta: ¿Cómo puede el sujeto ser culpable cuando él meramente realiza una necesidad "objetiva" externamente impuesta? Por asumir subjetivamente esta "necesidad objetiva", es decir, encontrando goce en lo que se le impone. Así, de manera radical, la ética kantiana NO es "sádica", sino que precisamente lo prohíbe asumir la posición de un verdugo sádico.

En una torsión final, Lacan, no obstante, mina la tesis de "Sade como la verdad de Kant." No es ningún accidente que en el mismo seminario en que Lacan desplegó por primera vez el vínculo inherente entre Kant y Sade también contiene una lectura detallada de Antígona en la que Lacan delinea los contornos de un acto ético que evita con éxito la trampa de la perversión sádica como su oculta verdad - insistiendo en su demanda incondicional para el entierro apropiado de su hermano, Antígona no obedece un orden que la humilla, una orden efectivamente proferida por un verdugo sádico...

Así que el esfuerzo principal del seminario de Lacan sobre la Ética del Psicoanálisis es precisamente separarse del ciclo vicioso del Kant avec Sade. ¿Cómo es esto posible? Sólo si - en contraste con un-Kant que afirma que la facultad de desear no es en sí mismo "patológico." Para abreviar, Lacan afirma la necesidad de una "crítica de deseo puro": en contraste con Kant, para quien nuestra capacidad de desear es completamente "patológica" (ya que, cuando él enfatiza repetidamente, que no hay ningún vínculo a priori entre un objeto empírico y el placer que este objeto genera en el sujeto), La afirmación de Lacan de que hay una "pura facultad de deseo", ya que el deseo tiene un objeto-causa no-patológico a priori, este objeto, por supuesto, es lo que Lacan llama el *objet petit a*.

NOTAS.

1. Lacan, Jacques, *Le séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1986, chap. VI. [Jacques Lacan. *El Seminario, Libro 7. La ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, ed. Paidós, 1988.]

2. Lacan, Jacques, "Kant avec Sade," en *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, p. 765-790. [Jacques Lacan. «Kant con Sade», Escritos 2, México, Ed. Siglo XXI, 1984, p. 744-770.]
3. Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, New York: Macmillan, 1993, p. 30. [Inmanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, ed. Sígueme, 2002, § 6, p.49]
4. "/.../si, como Kant afirma, ninguna otra cosa sino la ley moral puede inducirnos a dejar de lado nuestros intereses patológicos y aceptar nuestra muerte, entonces el caso de aquellos quienes pasan la noche con una mujer sabiendo que deberán pagar por ello con su vida, es el caso de la ley moral" Alenka Zupancic, "The Subject of the Law," en *Cogito and the Unconscious*, editado por Slavoj Žižek, Durham: Duke UP, 1998, p. 89.
5. La más obvia comprobación del carácter inherente de este vínculo de Kant con Sade, por supuesto, es la (repudiada) noción kantiana de "Mal diabólico", es decir, el Mal efectuado por ninguna razón "patológica", pero fuera de regla, justo por esa causa. Kant evoca esta noción del Mal elevado a máxima universal (y así convertida en un principio ético) sólo para negarlo inmediatamente, afirmando que los seres humanos son incapaces de semejante corrupción extrema; sin embargo, ¿no debemos nosotros oponernos a esta negación kantiana señalando que el edificio entero de Sade cuenta precisamente con semejante elevación del Mal como un incondicional imperativo ("categórico")? Para una elaboración más minuciosa de este punto, véase el Capítulo II de Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, London: Verso, 1996.
6. Butler, Judith, *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press 1997, p. 28-29.
7. David-Menard, Monique, *Les constructions de l'universel*, Paris: PUF, 1997.
8. du Pré, Hilary y Piers, *A Genius in the Family. An Intimate Memoir of Jacqueline du Pré*, London: Chatto and Windus 1997.
9. Alenka Zupancic, op.cit., así como Bernard Baas, *Le désir pur*, Louvain: Peeters 1992.
10. Para un informe más detallado de este rasgo clave de la ética de Kant, véase el Capítulo II de Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, London: Verso, 1996.

Título Original: Kant and Sade: The Ideal Couple. *lacanian ink* 13. Otoño de 1998, pp. 12-25.

Copyright ©1996, 1998 lacanian ink. Todos los derechos reservados. Extraído de: LACAN.COM

<http://www.lacan.com/frameXIII2.htm>

Krzysztof Kieslowski como un Cyber-artista

Por Slavoj Žižek

Una nueva "experiencia de vida" parece estar hoy en el aire, la percepción de una nueva vida hace estallar la forma de la narrativa lineal centrada, que presenta la vida como un flujo multiforme; hasta en el dominio de las ciencias "duras" (física cuántica y su interpretación de la Realidad Múltiple; neo-darwinismo) parecemos obsesionados con la idea de las oportunidades perdidas (*) de la vida y por las versiones alternativas de la realidad. Quiero citar aquí la cruda formulación de Stephen Jay Gould que utiliza precisamente la metáfora cinematográfica: "Rebobinen la película de la vida y háganla correr de nuevo. La historia de la evolución será totalmente diferente" [1].

Krzysztof Kieslowski

Esta percepción de nuestra realidad como una de las tantas posibles, inclusive con frecuencia no la mas probable, resulta de una situación "abierta"; esta noción de que otros posibles resultados no son simplemente cancelados sino que continúan rondando nuestra "verdadera" realidad como un espectro de lo que podría haber sucedido, confiriendo a nuestra realidad el estatuto de extrema fragilidad y contingencia, implícitamente en choque con las formas predominantes de narrativa "lineal" de nuestra literatura y cine, parecen apelar a un nuevo medium artístico en el cual no serian un exceso excéntrico, sino su modo "adecuado" de funcionamiento. Se puede argumentar que el hipertexto del ciberespacio es ese nuevo medium en el cual esta experiencia de vida encontrará sus correlativos objetivos "naturales" mas apropiados[2] -, y que el aparente "oscurantismo" de Kieslowski, en su tratamiento del tema del rol del azar y de historias alternativas paralelas, se da a percibir como una tentativa mas de articular la nueva experiencia de vida en el viejo medium cinematográfico, promotor de la narrativa lineal. Encontramos en Kieslowski tres versiones de historias alternativas: presentación directa de tres resultados posibles en Suerte Ciega (Blind Chance), presentación de dos salidas a través del tema del doble en Verónica, presentación de dos salidas a través del "flashback en presente" en Rojo. Lo que le interesa a Kieslowski en el motif de las historias alternativas es la noción de elección ética, fundamentalmente la opción entre "vida tranquila" y "misión".

¿Darse cuenta de los múltiples universos, es sin embargo tan liberador como parece? La (falsa) percepción habitual de estar viviendo en una "verdadera" realidad, lejos de contenernos en un universo cerrado, nos alivia de la insoportable conciencia de la multitud de universos alternativos que nos rodean. Es decir, el hecho de que sólo hay una realidad, deja espacio abierto para otras posibilidades, por ejemplo para una elección, esto es, para una opción: podría haber sido diferente... Si, no obstante, todas estas diferentes posibilidades son, de algún modo, realizadas, tenemos un universo claustrofóbico en el cual no hay libertad de elección precisamente porque TODAS las opciones ya están realizadas. Tal vez, la horrible percepción de este cierre absoluto se expresa en el grito desesperado que abre Suerte Ciega, de Kieslowski.

¿Como se relacionan entre si las tres líneas alternativas de Suerte Ciega? El film empieza con la toma del "grito primario": un rostro masculino aterrorizado mira hacia la cámara y lanza un grito de puro horror [3]. ¿No es acaso el momento de Witek antes de su muerte, mientras el avión que lo llevaría a un symposium médico en Occidente se estrella minutos después de su descolaje del aeropuerto de Varsovia (nos enteramos de esto en la última toma de la película, al final de la tercera narrativa)?[4] ¿No es, entonces, todo el film, el flash-back de una persona que, al darse cuenta de la proximidad de su muerte, corre rápidamente no sólo a lo largo de su vida (como, según se cuenta, le ocurre habitualmente a alguien que está por morir), sino a través de sus TRES vidas posibles? El grito que abre la película el "¡Nooooo!" desesperado de Witek en su caída hacia una muerte cierta es así, el nivel cero anterior al franqueamiento de los tres universos virtuales. Uno se ve tentado a seguir aquí la hipótesis, según la cual estas tres versiones alternativas están entrelazadas, de manera que el héroe escapa de cada una hacia la siguiente: la detención de la carrera del apparatchik soviético lo empuja a la disidencia, y la no satisfacción con la disidencia hacia la profesión privada... En cada versión está implicada la posición reflexiva respecto a la anterior, como la Segunda Verónica, que parece darse cuenta de la experiencia de la primera. Sólo la tercera versión es "real": justo antes de morir, Witek corre a través de las dos historias de vida en las cuales no iría a morir ("lo que podría haber ocurrido si hubiese tomado el tren; si, mientras corría, hubiera tropezado con un policía..."), pero ambas acaban en un punto de detención que lo empuja hacia la historia siguiente. [5]

Corre, Lola, Corre (Lola Rent) de Tom Tykwer (Alemania, 1998), es un tipo de remake frenético postmoderno de Suerte Ciega. Lola, una muchacha punk de Berlín (Franka Potente) tiene 20 minutos para reunir, por cualquier medio, 100. 000 Marcos alemanes para salvar a su novio de una muerte segura, y lo que sigue son las tres posibles salidas. (1) Matan a su novio; (2) la matan a ella; (3) tiene éxito y su novio encuentra el dinero perdido, de manera que juntos llegan a un final feliz, ganando los 100. 000 Marcos alemanes. Aquí, toda una serie de rasgos señalan que tanto la heroína como también otras personas, recuerdan, de algún modo misterioso, lo que ocurrió en la(s) versión(es) precedente(s). Aunque con su tono propio (el final feliz, la marcha frenética plena de adrenalina), Corre, Lola, Corre es el opuesto exacto de Suerte Ciega, la matriz formal es la misma en ambos casos. Se puede interpretar la tercera historia como la única "real"

de la película, mientras las otras dos ponen en escena el precio fantasmático que el sujeto debe pagar por la salida "real".

El interés de *Corre, Lola, Corre* reside en su tonalidad: no solamente en el ritmo rápido, en el montaje vivísimo, en el uso de stills (imágenes congeladas), en la exuberancia pulsátil y vitalidad de la heroína, sino sobre todo, en la manera como esos trazos visuales están insertados en la banda de sonido - el constante, ininterrumpido paisaje sonoro tecno-musical cuyo ritmo hace a los latidos de Lola - y por extensión, los nuestros, los de los espectadores. Se debería tener siempre in mente que, a pesar del brillo deslumbrante del film, sus imágenes están subordinadas a la escena musical, a su ritmo compulsivo frenético que sigue sin parar y no se puede suspender ni por un minuto solo puede estallar en un arranque de vitalidad exuberante, al modo del grito desinhibido de Lola en cada una de las tres versiones de la historia. Lo cual explica porqué un film como *Corre, Lola, Corre* solo puede aparecer contra el trasfondo de la cultura MTV. Debería realizarse aquí la misma reversión que Frederic Jameson propone a propósito del estilo de Hemingway: no se trata de que las propiedades formales de *Corre, Lola, Corre* expresen adecuadamente la narrativa; mas bien lo que ocurre es que la narrativa misma del film fue inventada para ser capaz de practicar el estilo. Las primeras palabras del film ("el juego dura 90 minutos, todo lo demás es apenas teoría") proporcionan las coordenadas de un video game: como ocurre en los *video games* habituales, se le dan tres vidas a Lola. La "Vida real" en si misma se transforma entonces en una experiencia de video game ficcional y a lo que se debería resistir aquí es precisamente a la tentación de oponer *Corre, Lola, Corre* y *Suerte Ciega*, de Kieslowski a lo largo de las líneas de la oposición entre baja y alta cultura (el universo MTV tecno rock video game de Tykwer versus la bien pensada posición existencial de Kieslowski)[6] Aunque esto es de algún modo, verdadero, o mejor, una perogrullada, el punto más importante es que *Corre, Lola, Corre* se adecua mucho más a la matriz básica de los giros alternativos de la narrativa; *Suerte Ciega* es lo que en ultima instancia parece chapucero, artificial, como si el film tratara de contar su historia en una forma inadecuada, mientras que la forma de *Corre, Lola, Corre* se ajusta perfectamente a su contenido narrativo.

Kieslowski mismo alude a la virtualización de la realidad a través de su planteo de que "el tema de Rojo está en el modo condicional. /.../ lo que podría haber ocurrido si el Juez hubiera nacido cuarenta años mas tarde. /.../ Sería adorable que pudiésemos volver a los veinte. ¡Cuántas cosas mejores y mas sabias podríamos haber hecho! Pero es imposible. Es por eso que hice ese film - porque tal vez la vida se podría ser mejor vivida de lo que es" [7]. El tema de la "doble vida" tiene resonancias claras no sólo en *Rojo*, sino también en *Azul* y en *Blanco*; en *Azul*, Julia intenta desesperadamente (re)crear para sí una vida alternativa después del traumático accidente, mientras que en *Blanco*, Karol trata de reinventar una nueva carrera y vida después de ser reducido a la humillante condición de relegado social. Hay vestigios de un abordaje alternativo de la realidad en *Decálogo 4*, que al principio fue pensado para tres variaciones, en el modelo de *Suerte Ciega* (la historia del padre; la historia de la hija; lo que realmente ocurrió); Kieslowski sabiamente adoptó un procedimiento más complejo en el cual las tres historias coexisten en un tipo de palimpsesto: "las variantes no son sucesivas (como en *Suerte Ciega* o *La Doble Vida de Verónica*), sino que se presentan simultáneamente a través de la mediación del trabajo auto-referencial de la actuación"[8]. Los "mismos" recursos narrativos oscilan entre diferentes soportes fantasmáticos: algunas veces, Anka actúa como si no hubiera obstáculos a su fantasía incestuosa; otras veces, el padre actúa como si él y Anka fueran de la misma edad y aun en otros casos, se hace sentir la realidad social opresiva.

Rojo nos presenta un único caso de "flashback contemporánea": la alternativa al pasado del Juez, su oportunidad perdida, es puesta en escena en el presente por otra persona (Auguste) - La situación de Auguste es exactamente la repetición de las circunstancias del Juez 30 años antes. Auguste y el Juez no son entonces dos personas, sino dos versiones de una y la misma persona- no importa que nunca se encontraran, ya que este encuentro podría funcionar como el encuentro extraño de un doble. Los paralelos en sus respectivas vidas son numerosos: el Juez, como Auguste, fue traicionado por una rubia dos años mayor que él; su libro también cayó abierto en una página particular la noche anterior a su examen, cuando se le formuló la misma pregunta sobre esa página. No es de extrañarse entonces que, lo que el Juez le dice a Valentine: "Tal vez tu eres la mujer que nunca encontré"- si la hubiera encontrado algunas décadas antes se habría salvado de la misma manera que Valentine AHORA salva a Auguste. La Doble Vida de

Verónica debería abordarse de la misma manera: la imagen de las dos Verónicas no tendría que engañarnos como dice el título, tenemos la doble vida de (una) Verónica, es decir, ¿se le permite a la misma persona redimirse? (¿o perderse?) dándosele otra oportunidad y repitiendo la opción fatal. [9]

La idea de un continuum témporo-espacial (el tiempo como la cuarta dimensión del espacio) en la física moderna significa, entre otras cosas, que un cierto evento (el encuentro de partículas múltiples) puede ser mucho más elegante y convenientemente explicado si afirmamos que esa única partícula viaja hacia adelante y hacia atrás en el tiempo.[10] Tomemos el ejemplo del diagrama de Richard Feynman de la colisión entre dos fotones en un cierto punto de tiempo: esta colisión produce un par electron-positron, cada uno de los cuales sigue por un camino separado. El positron encuentra entonces otro electrón, aniquilándose entre sí y creando de nuevo dos fotones que parten en dirección opuesta. Lo que Feynman propone es que, si introducimos en el continuum tempo-espacial, es decir, la noción de tiempo como la cuarta dimensión del espacio, éste puede también ser atravesado en dos direcciones, hacia adelante y hacia atrás, podemos explicar el mismo proceso de una manera mucho más simple: hay SOLO UNA partícula, un electrón, que emite dos fotones; esto causa la reversión de su dirección en el tiempo. Viajando hacia atrás en el tiempo como positron, este absorbe dos fotones, volviéndose así nuevamente un electrón y revirtiendo su dirección en el tiempo, moviéndose de nuevo hacia adelante. Esta lógica implica el panorama estático de espacio-tiempo descrito por Einstein: los acontecimientos no se desarrollan en el flujo del tiempo, sino que se presentan como completos, y en este panorama total, los movimientos hacia atrás y hacia adelante en el tiempo son tan comunes como los movimientos hacia atrás y hacia adelante en el espacio. La ilusión de que existe un "flujo" de tiempo resulta de nuestra estrecha capacidad de entendimiento, que sólo nos permite percibir una franja estrecha del *continuum* tempo-espacial total. ¿No es algo similar a lo que ocurre en las narrativas alternativas? Mas allá de la realidad ordinaria, existe otro oscuro dominio pre-ontológico de virtualidades en los cuales la misma persona viaja hacia adelante y hacia atrás, "testeadando" diferentes escenarios: el electrón Verónica muere, entonces viaja hacia atrás en el tiempo y haciéndolo de nuevo, esta vez sobrevive.

En La Doble Vida de Verónica, no estamos entonces tratando del "misterio" de la comunicación entre dos Verónicas, sino con UNA y la misma persona que viaja hacia adelante y hacia atrás en el tiempo. Por esa razón, la escena llave del film es el encuentro de las dos Verónicas en la amplia plaza en la cual se está realizando la manifestación política de Solidaridad: este encuentro se transforma en una toma circular vertiginosa que recuerda la famosa toma de 360 grados de Hitchcock, en *Vértigo*; mas tarde, cuando se presenta la Verónica francesa, resulta claro que la perplejidad de la Verónica polaca depende en ese momento, (o resultaba) de su oscuro conocimiento del inminente encuentro imposible con su doble (después, vemos su foto tomada en aquel momento por la Verónica francesa)?[11] Consecuentemente, no es necesario que este movimiento circular de la cámara sea leído como señalizando el peligro de "fin del mundo", de algún modo, como en la escena estándar de los filmes de ciencia ficción acerca de las realidades alternativas, en los cuales el pasaje de un universo a otro toma la forma de un terrorífico Vórtice primordial que amenaza tragar toda realidad consistente? El movimiento circular de la cámara señala entonces que estamos en el borde del vórtice en el cual se mezclan diferentes realidades, y que este vórtice ya está ejerciendo su influencia: si avanzamos un paso más - es decir, si las dos Verónicas estuviesen a punto de confrontarse y reconocerse entre sí-, la realidad se desintegraría, porque tal encuentro de una persona con su doble, con ella misma en otra dimensión témporo espacial, es precluida por la misma estructura fundamental del universo.

Este encuentro tiene un significado diferente para cada una de las dos Verónicas: para la Verónica polaca, marca, en el modo Romántico, el encuentro de la muerte (efectivamente, ella muere enseguida después), mientras que para la Verónica francesa, darse cuenta que allí está su doble la confronta claramente con la posibilidad de elección ella podría haber elegido una vida diferente (de la carrera de cantante), la cual, de nuevo, la podría haber llevado a la muerte.... Esta es la razón por la que el doble causa tal ansiedad: el doble ES directamente el objeto que el sujeto rehúsa ser. En el thriller *Shattered* (1991) de Wolfgang Petersen, Tom Berenger sobrevive apenas a un accidente de auto: cuando, semanas más tarde, despierta en el hospital, con su cara y su cuerpo cubierto de suturas de cirugía plástica, tiene amnesia total en lo que se refiere a su identidad no recuerda quien es, a pesar que todos a su alrededor, incluyendo una mujer que

dice ser su mujer (Greta Scacchi), lo tratan como jefe de una rica corporación. Después de la serie de hechos misteriosos, va a un depósito abandonado adonde se le dijo que estaba escondido, en un barril de aceite, el cadáver de la persona que él había matado. Cuando extrae la cabeza del cuerpo fuera del líquido, se contrae consternado: es la cabeza de ÉL. (La solución del misterio: efectivamente, él no es el marido, sino el amante de la mujer que dice que es su mujer. Cuando escasamente sobrevive al accidente manejando el auto del marido, con su cara desfigurada e imposible de reconocer, la mujer que mató al marido, lo identificó a ÉL como a su marido y ordenó a los cirujanos a reconstruir su cara con el modelo de la cara de su marido). Este horror de encontrarse a uno mismo bajo el aspecto del doble, fuera de sí mismo, es la verdad última de la identidad propia del sujeto; en ella, el sujeto se encuentra como objeto.

De vuelta a Kieslowski: su universo de realidades alternativas es, entonces, cuidadosamente ambiguo. Por un lado, su lección parece ser que vivimos en el mundo de realidades alternativas en las cuales, como en un juego del ciberespacio, cuando una elección conduce al final catastrófico, podemos retornar al punto de partida y hacer otra elección mejor lo que fue en el primer tiempo el error suicida, puede hacerse de modo correcto en el segundo tiempo, de manera tal que no se pierde la oportunidad. En *La Doble Vida de Verónica*, Verónique aprende de Weronika, evita la opción suicida del canto y sobrevive; en *Rojo*, Auguste evita el error del juez; y aun *Blanco* finaliza con la perspectiva de que Karol y su novia francesa tengan una Segunda oportunidad y vuelvan a casarse. El título mismo del libro reciente de Annette Insdorf sobre Kieslowski, *Vidas Duplas, Segundas Oportunidades*[12], apunta en esa dirección: la otra vida está aquí para darnos una Segunda Oportunidad, esto es: la repetición se transforma en acumulación, tomando un error previo como base para una acción exitosa". Sin embargo, al mismo tiempo que se mantiene la perspectiva de repetir las elecciones pasadas rescatando oportunidades perdidas, la lectura opuesta de este tópico de elecciones repetidas también se impone, de acuerdo con lo cual la repetición "sabia" acarrea la traición ética, la elección de la vida versus la Causa (la Verónica francesa compromete su deseo).

Hay un caso muy conocido de un oficial alemán que ayudó a judíos poniendo en riesgo su propia vida (finalmente fue capturado y muerto por la Gestapo): como persona, era un antisemita conservador de clase alta, que despreciaba a los judíos y rehuía el contacto con ellos. Había dado total apoyo a las primeras medidas legales y económicas de los nazis cuyo objetivo era disminuir la "excesiva" influencia judía. De repente, sin embargo, cuando tomó nota completa de lo que estaba ocurriendo (la aniquilación total de los judíos) comenzó a ayudarlos por todos los medios posibles, a partir de la inmovible convicción de que tal cosa no podía ser tolerada. Hubiera sido totalmente equivocado y engañoso interpretar este vuelco repentino en la línea de la "ambigüedad" de la actitud de los gentiles hacia los judíos, oscilante entre odio y atracción: en la seria decisión del oficial, de ayudar a los judíos, interviene un orden totalmente diferente, que no tiene nada que ver, cualesquiera que ellas sean, con las emociones y sus fluctuaciones la dimensión ética propia en el estricto sentido kantiano.

Esta dimensión se opone a la moralidad. Desde mis días de colegio secundario, recuerdo el extraño gesto de un buen amigo mío que en aquella época me conmocionó considerablemente. La profesora nos dio para escribir un ensayo sobre "la satisfacción que produce cumplir la buena acción de ayudar a su vecino"- la idea era de que cada uno de nosotros describiese la profunda satisfacción que surge al darse cuenta de una buena acción. Mi amigo puso el papel y la lapicera sobre el escritorio y, contrastando con otros que rápidamente escribieron sus apuntes, simplemente se quedó sentado sin hacer nada. Cuando la profesora le preguntó que estaba pasando, respondió que no se sentía capaz de escribir, simplemente porque nunca sintió ni la necesidad de (o la satisfacción de) tales actos; nunca hizo nada bueno. La profesora se quedó tan impactada que le dio a mi amigo una oportunidad especial: podría escribir su trabajo en casa después de la escuela seguramente recordaría alguna buena acción... Al día siguiente, mi amigo volvió a la escuela con el mismo papel en blanco, diciendo que había pensado mucho sobre eso la tarde anterior simplemente no había buena acción para recordar. La desesperada profesora le espetó: "¿No podrías, sin embargo, simplemente inventar alguna historia en esas líneas?" A lo que mi amigo replicó que no tenía su imaginación puesta en esa dirección estaba fuera de su alcance imaginar cosas como esas. Cuando la profesora le aclaró que su actitud orgullosa podría costarle caro sacaría una bajísima nota que afectaría seriamente el promedio de sus notas -, mi amigo insistió en que no lo podía evitar, que no podía hacer completamente nada, que estaba

fuera de sus posibilidades pensar en esas líneas, que su mente estaba simplemente en blanco. Este rechazo de comprometer la propia actitud es ética en su máxima pureza, ética como opuesta a la moralidad, a la compasión moral. Es decir, no es necesario agregar que mi amigo era, de hecho, alguien extremadamente colaborador y "buena" persona; que le resultaba intragable encontrar una satisfacción Narcisista al observarse haciendo buenas acciones en su mente, tal viraje reflexivo se igualaba a la mas profunda traición ética.

Y, en este sentido preciso, el tópico de Kieslowski es de ética, no de moralidad: lo que realmente ocurre en cada una de las entregas de su Decálogo es el vuelco de moralidad hacia ética. El punto de partida es siempre un orden moral. Y es a través de su misma violación que el héroe (heroína) descubre la dimensión propiamente ética. Decálogo 10 es ejemplar de esta opción entre ética y moralidad, que ocurre a lo largo de la obra entera de Kieslowski: los dos hermanos optan por la vocación de su padre muerto (coleccionista de sellos de correo) a expensas de sus obligaciones morales (el hermano mayor no solo abandona su familia, sino que vende su riñón, pagando proverbialmente su libra de carne por su vocación simbólica). Esta elección, planteada en su extrema pureza en La Doble Vida de Verónica la elección entre vocación (que lleva a la muerte) y una vida tranquila satisfecha (cuando/ si uno se compromete con su vocación), tiene una larga tradición (recordar E. T. A., el relato de Hoffmann sobre Antonia, quien también elige cantar y su elección le cuesta la muerte).[13] La puesta en escena de esta opción en la narrativa de los films de Kieslowski es claramente alegórica: contiene una referencia al propio Kieslowski.? No fue su elección semejante a la de la Verónica polaca - consciente de las condiciones de su corazón, él eligió arte/vocación (no el canto sino el filmar) y entonces efectivamente murió de un ataque cardíaco súbito?[14] El destino de Kieslowski está prefigurado ya en su Camera Buff (1979), retrato de un hombre que abandona la feliz vida familiar para observar y registrar la realidad a través de la distancia del marco de la pantalla del cine. En la escena final del film, cuando su esposa lo esta abandonando para siempre, el héroe vuelve la cámara sobre él mientras su esposa registra su partida en el film: aun en este momento dramático íntimo, no se compromete completamente, pero persiste en su actitud de observación última prueba de que elevaba el film a la altura de su Causa ética... Camera Buff encuentra su contrapunto en La Calma (1976), donde describe el destino de Antek, quien ha sido recientemente liberado de la prisión. Sólo quiere las cosas simples de la vida: trabajar, algún lugar limpio para dormir, algo para comer, una esposa, televisión y paz. Atrapado en manipulaciones criminales en su nuevo lugar de trabajo, termina golpeado por sus colegas, y al final de la película, apenas murmura "Calma... calma". El héroe de La Calma no está solo: aún Valentine, la heroína de Rojo, reclama que lo único que quiere es irse en paz, sin ninguna ambición profesional excesiva.

El universo kieszlowskiano de realidades alternativas puede también ser interpretado de una tercera manera, mucho mas oscura. Hay rasgos materiales de los films de Kieslowski que desde hace tiempo llamaron la atención de algunos críticos perspicaces; basta recordar el uso de filtros en A Short Film About Killing: "La ciudad y sus alrededores son mostradas en una manera específica. El cameramen de iluminación de este film, Slawek Idziak, usó filtros verdes especiales para la ocasión, de tal manera que el color del film queda específicamente verdoso. Se supone que el verde es el color de la primavera, el color de la esperanza, pero si se pone un filtro verde sobre la cámara, el mundo se vuelve mucho mas cruel, sombrío y vacío".[15] Por lo demás, en A Short Film About Killing, los filtros son usados "como un tipo de máscara, oscureciendo partes de la imagen que Kieslowski y Idziak no querían mostrar."[16] Este procedimiento de colocar "grandes pedazos esfumados" - no como parte de una descripción -fórmula de un sueño o una visión, en tomas que muestran la grisácea realidad cotidiana evoca directamente la noción gnóstica del grado imperfecto y como tal no completamente constituido. Lo mas próximo que se puede llegar a la realidad, es, tal vez, en el campo en los lugares extremos como Islandia y Tierra del Fuego en el extremo sur de Latinoamérica: fragmentos de pasto y cercos salvajes intersectados por la árida tierra cruda, o cascajos resquebrajados de los que emanan vapores sulfúricos y brota fuego, como si el Caos primordial pre-ontológico fuera aun capaz de penetrar las grietas de la realidad imperfectamente constituida/ formada.

El universo de Kieslowski es un universo Gnóstico, aun no completamente constituido, creado por un perverso, confuso e idiótico Dios que arruinó el trabajo de la Creación, que produjo un mundo imperfecto, tratando entonces de salvar lo que fuera posible de ser salvado por medio de nuevas intentos repetidos - somos todos "Hijos de un Dios menor, (lesser) más pequeño".[17] En la

tendencia principal de Hollywood, esa inter-dimensión extraña es claramente discernible en lo que es (se puede argumentar), la escena mas efectiva en Alien 4: La Resurrección: el Ripley clonado(Sigourney Weaver) entra al cuarto del laboratorio donde se exhiben las siete tentativas abortadas de clonarla - ella encuentra las versiones defectuosas de si, ontológicamente fallidas, hasta la versión mas exitosa con su propio rostro, pero algunos de sus miembros están distorsionados de manera que parecen los miembros de la Cosa Alien esta criatura pide a Ripley que la mate, y en un estallido de rabia violenta, Ripley efectivamente destruye toda la exhibición de horror.[18] - Esta idea de múltiples universos imperfectos puede discernirse a dos niveles en la obra de Kieslowski:

(1) el carácter remendado de la realidad tal como es descrito en sus filmes, en las siguientes tentativas repetidas de (re) crear una nueva, mejor realidad;

(2) en relación al propio Kieslowski como autor, también tenemos los intentos repetidos de contar la misma historia de manera ligeramente diferente (no sólo la diferencia entre la versión de TV y de cine de Decálogo 5 y 6, sino también su idea de hacer 20 versiones diferentes de Verónica y su puesta en teatros diferentes de Paris una versión diferente para cada teatro).

En este re-escribir eternamente repetido, el "punto de capitón" falta siempre: nunca hay una versión final, el trabajo nunca es hecho y realmente puesto en circulación, entregado por el autor al *Big Brother* del Público. (¿No es la moda reciente de la liberación última, según se dice, del más auténtico "corte del director" también parte de la misma economía?) ¿Que SIGNIFICA esta ausencia de "versión final" esta postergación permanente del momento en que, como Dios después de seis días de trabajo, el autor puede decir "Está listo!", y tomarse un descanso?

La "virtualización" de nuestra experiencia de vida, la explosión/dehiscencia de la simple "verdadera" realidad en la multitud de vidas paralelas, es estrictamente correlativa de la aserción del proto-cósmico abismo, de la caótica, ontológicamente aun no completamente constituida realidad, - esta "materia" primordial, pre-simbólica, incoada - es el mismo medium neutral en el cual pueden coexistir la multitud de universos paralelos. En contraste con la noción estándar de una realidad completamente determinada y ontológicamente constituida, en relación a la cual todas las otras realidades son sombras secundarias, copias, reflexiones, la "realidad" misma se multiplica entonces en una pluralidad espectral de realidades virtuales, mas allá de las cuales acecha la proto-realidad pre-ontológica, el Real de la no-formada materia fantasmal.

NOTAS DE TRADUCCIÓN.

(*) El autor escribe: "chanciness", de difícil traducción, podría ser "chance", azar, fortuna, suerte, oportunidad. Se optó, en función de la lectura del texto, por construir "oportunidad perdida".

(**) M(Other): juego de palabras en inglés que junta M de Mother (madre) con Other (Otro).

Título original: Krzysztof Kieslowski as a Cyber-artist.

Publicado como "Corre Lola, Corre" en Acheronta, Revista de Psicoanálisis y Cultura, Número 12 - Diciembre 2000,

<http://www.acheronta.org>

Responsable de la versión al castellano: Sara Elena Hassan; sahara@apm.org.br

Colaboración en la revisión de la traducción: Norma Ferrari

San Pablo, Brasil, octubre 2000

NOTAS

[1] Stephen Jay Gould, "Time Scales and the Year 2000" en Eco, Gould, Carriere, Delumeau, Conversations About the End of Time, Harmondsworth: Penguin Books 2000, p. 41.

[2] Ver Janet Murray, Hamlet on the Holodeck, Cambridge (Ma): MIT Press 1997, p. 37-8.

[3] Aquí el breve hilo de la historia: Witek corre tras el tren. Siguen tres variaciones sobre cuanto este incidente aparentemente banal podría influenciar el resto de su vida. Una: toma el tren, encuentra un comunista honesto y se transforma en un activista del Partido. Dos: mientras corre al tren se tropieza con un guarda, es arrestado, llevado a juicio y enviado a trabajo no pago en un parque donde encuentra a alguien de la oposición. A su vez, se convierte en militante disidente. Tres: simplemente pierde el tren, vuelve a sus estudios interrumpidos, se casa con una estudiante y lleva una vida pacífica como doctor sin querer meterse en política. Es enviado al exterior a un symposium; en pleno vuelo, explota el avión en el que volaba.

[4] De Alain Masson, en Krzysztof Kieslowski. Textes reunis et presentes por Vincent Amiel, p. 57.

[5] Una de las indicaciones de esta posición reflexiva es que, en el aeropuerto del final de la película, vemos una asistente femenina de la aerolínea de la primera versión, llevando documentos para la delegación del Partido comunista, que también está viajando al exterior, como también Stefan, la figura de la Segunda versión el vuelo al final de la película es, así el mismo vuelo que iba a tomar Witek (pero no lo hizo) en sus dos versiones precedentes

[6] Sin embargo, es interesante saber que en otoño de 2000 Tom Tykwer estaba haciendo Cielo Italiano, un film basado en el escenario escrito con Kieslowski y Piesiewicz, la primera parte de la planeada trilogía Cielo, Infierno, Purgatorio - de manera que hay alguna afinidad entre los dos directores.

[7] Insdorf (ver Annette Insdorf, Double Lives, Second Chances. The Cinema of Krzysztof Kieslowski, New York: Miramax Books 1999, p. 175) sostiene que en esta conversación Kieslowski se refirió directamente a la Repetición de Kierkegaard.

[8] Paul Coates, "The curse of the law: The Decalogue", en *Lucid Dreams: The Films of Krzysztof Kieslowski*, ed. by Paul Coates, Trowbridge: Flick Books 1999, p. 103.

[9] *Once Upon a Time in America*, de Sergio Leone va aun mas lejos al poner en escena un único soporte doble para la retrospectiva; es decir, que al final del film, permanece cuidadosamente ambiguo desde que punto de vista en el tiempo se pone la narrativa: ¿Es la parte principal del film, una retrospectiva desde el punto de vista del viejo Noodles volviendo desesperadamente a Nueva York en 1968, 35 años después de los sucesos principales? O es el anclaje "real" de la narrativa el escondite del opio, con Noodles fumando en pipa (la última toma de la película), de manera que todo tiene lugar "después" y es apenas la visión de Noodles inducida por el opio, su escapada a un futuro alternativo a través del cual se dedica a lavarse de la culpa de traicionar a su mejor amigo, Max (por medio de la fantasía de que el propio Max efectivamente lo traicionó, adueñándose de su falsa muerte, sustituyendo otro cuerpo sepultado por el de aquel)?

[10] Ver Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics*, London: Fontana 1979, p. 237-238.

[11] Vincent Amiel, *Kieslowski*, Paris: Rivages 1995, p. 42-4.

[12] Ver Annette Insdorf, op. cit., p. 165.

[13] No es necesario "dignificar" esta Causa: en una inversión de la situación de Verónica, Anna Moffo, la bella soprano de los años 60, acabó con su carrera al ser forzada a elegir entre cantar

ópera, y la intensa promiscuidad inclusiva de la fellatio (fue informada por sus médicos que tragar semen destruiría su voz). De acuerdo a sostenidos rumores, Moffo eligió el fellatio y aceptó arruinar su voz - se non e vero, e ben trovato. Debido a este carácter "irracional" excesivo, esta anti-Causa, elección anti-Verónica es TAMBIÉN una opción ética.

[14] Kieslowski on Kieslowski, editado por Danusia Stok, London: Faber and Faber 1993, p. 161.

[15] Charles Eidsvik, "Decalogues 5 and 6 and the two Short Films." en Lucid Dreams, p. 85.

[16] Ibid.

[17] Ver Vincent Amiel, Kieslowski, p. 64/70.

[18] Alien 4: Resurrección enfatiza el oscuro soporte fantasmático de la subjetividad "postmoderna". Se desdibuja la línea entre el individuo humano y otras tres formas de vida: sus clones, los androides producidos artificialmente, así como la no-muerta Cosa Alien. Tenemos entonces cuatro humanoides entidades de posición intencionalmente "pensantes": "verdaderos" humanos, sus clones, androides artificialmente producidos, la no-muerta Cosa Alien. En una serie de reversiones y torsiones irónicas, clones y androides son descritos como mas humanos que los propios humanos: son los únicos que despliegan un mínimo de libertad, p. ej. que tienen una libre elección efectiva. Por otro lado, Alien 4 enlaza claramente estos excesos a la misteriosa Corporación que trata de criar monstruos alien para explotarlos en su propio beneficio. En otro análisis, debería enfatizarse el ambiguo antecedente de la película: Ripley es una mujer confrontada a un monstruo fálico, o a un hombre (un ser masculinizado/desexualizado) enfrentando una (M)Adre [(M)other (**)]?

La Carretilla Vacía.

Por Slavoj Žižek | 19.Febrero.2005

Los intelectuales tienen que ser aún más críticos cuando los gobernantes insisten en que la opción es clara.

De mi juventud comunista, todavía recuerdo la expresión, repetida hasta la saciedad en discursos oficiales para enfatizar la "unidad de todas las fuerzas de progreso": "trabajadores, campesinos e intelectuales honestos", como si los intelectuales fueran, por naturaleza, sospechosos, fueran demasiado a su libre albedrío, con falta de una sólida identidad social y profesional, de forma que solo pueden ser aceptados si demuestran su cualificación.

Esta desconfianza se mantiene hoy en día con toda su carga, en nuestras sociedades post-ideológicas. Las líneas están claramente delimitadas. En el lado "honesto", están los expertos aclamados, sociólogos, economistas, psicólogos, tratando de arreglárselas con los problemas de la vida real engendrados por nuestra "sociedad de riesgo", conscientes de que nuestras viejas soluciones ideológicas son inservibles. Más allá están las "clases charlatanas", académicos y periodistas sin una educación sólida, generalmente trabajando en humanidades con vagas tendencias por el postmodernismo francés, especialistas en todo, tendentes al radicalismo verbal, que aman las formulaciones paradójicas que contradicen groseramente lo obvio. Cuando se enfrentan con los fundamentalistas dogmáticos liberal-demócratas, tienen un increíble talento para destapar las ocultas artimañas de dominación. Cuando se enfrentan a un ataque de estos fundamentalistas, sacan una no menos portentosa habilidad para descubrir potenciales emancipatorios en todo ello.

Sin embargo el cliché tiene algo de verdadero, recordemos los numerosos fracasos de los radicales intelectuales del siglo XX, por ejemplo el más paradigmático el del poeta francés Paul Eluard, que rechazó mostrar apoyo a las víctimas de los juicios estalinistas: "ya he gastado demasiado tiempo defendiendo a los inocentes que proclaman su inocencia, como para defender a los culpables que proclaman su culpabilidad". Pero una excesiva reacción contra los intelectuales que actúan "a su libre albedrío" deja a la crítica bajo sospecha: la desconfianza en los intelectuales es en el fondo una desconfianza en la filosofía en sí misma.

En marzo del 2003, Donald Rumsfeld se metió en un ejercicio de filosofía amateur: "Hay cosas que sabemos que se saben. Esas cosas que nosotros sabemos que se saben. Pero también hay cosas que sabemos que no se saben. Es decir, hay ciertas cosas que sabemos a ciencia cierta que no sabemos. Pero también hay cosas que no sabemos que no nos son conocidas." Lo que le faltó añadir es el cuarto término crucial: las "cosas que no se saben que nos son conocidas", es decir, lo que nosotros no sabemos que conocemos, que es precisamente el inconsciente freudiano. Si Rumsfeld pensó que los principales peligros de la confrontación con Irak fueron las "cosas que no sabemos que no conocíamos", es decir el peligro de Saddam en lo que ni siquiera conocíamos, entonces el escándalo de las torturas de Abu Ghraib muestra que los principales peligros son en realidad las "cosas que no sabemos que conocemos", lo que creemos repudiar, suposiciones y prácticas obscenas que pretendemos no conocer, y que incluso forman el armazón de nuestros valores públicos. El destapar estas "cosas que no sabemos que conocemos" es la labor del intelectual.

El 11 de septiembre del 2001, las Torres Gemelas fueron derrumbadas. Doce años más tarde, el 9 de noviembre de 1989 cayó el muro de Berlín. El 9 de noviembre fue el comienzo de los "felices 90", con el sueño de Francis Fukuyama del "fin de la historia", la creencia que la democracia liberal había ganado en principio, que la búsqueda había finalizado, que el advenimiento de un mundo global, liberal nos esperaba a la vuelta de la esquina, que los obstáculos para el advenimiento de este final feliz Hollywoodiano eran meramente contingentes, que las bolsas de resistencia locales eran líderes que no alcanzaban a comprender que su tiempo se había acabado. En contraste, el 11 septiembre es el símbolo del final de los felices años 90, de una era en la que nuevos muros están emergiendo por todas partes, en Palestina, en las fronteras exteriores de la Unión Europea, en la frontera México-USA. La posibilidad de una nueva crisis global se acerca en forma de crisis económicas, catástrofes militares y de todo tipo, incluyendo estados de emergencia.

En el libro "The War Over Iraq", William Kristol y Lawrence F Kaplan escribieron: "La misión comienza en Bagdad, pero no termina allí... estamos en el punto de inflexión hacia una nueva era...es un momento decisivo... Es algo que va mucho más allá que nuestro papel en Irak. Va también más allá del futuro del Oriente Medio y nuestra guerra contra el terrorismo. Se trata de determinar el rol que pretenden jugar los Estados Unidos de cara al siglo XXI". Uno no puede más que estar de acuerdo con esto: es el futuro de la comunidad internacional lo que está en juego ahora, las nuevas reglas que lo van a ordenar, como será el nuevo orden mundial.

La ideología dominante se apropió de la tragedia del 11 de septiembre y la instrumentalizó para imponer un mensaje básico: hay que dejarse de medias tintas, hay que posicionarse claramente: a favor o en contra. Esto es, precisamente, la tentación que debe evitarse: en estos momentos de aparente claridad de elección, la confusión es total. Hoy, más que nunca, los intelectuales necesitan volver hacia la anterior situación. ¿Somos conscientes de que estamos en medio de una revolución "soft", en el curso de la cual las reglas no escritas que determinan las más elementales lógicas del escenario internacional están cambiando?

Lo que se juega Occidente en su "guerra contra el terrorismo" ya fue claramente percibido por GK Chesterton que, al final de sus páginas de Ortodoxia, su última obra de propaganda católica, expuso la contradicción de la crítica pseudo-revolucionaria a la religión: comienzan denunciando a la religión como fuerza de opresión que amenaza la libertad humana; pero al combatir a la religión, hacen traicionar a la propia libertad, sacrificando de esta forma aquello que primeramente querían defender: el universo radical atea, privado de cualquier referencia religiosa, es el universo gris del terror igualitario. Hoy lo mismo podemos decir de los que defienden la religión: cuantos fanáticos defensores de la religión comenzaron atacando

ferozmente la cultura secular y terminaron traicionando a la propia religión, privando de significado a cualquier experiencia religiosa.

Y no es acaso lo mismo que hacen, de forma homóloga, los guerreros liberales contra el terrorismo, que están tan fanáticamente luchando contra el fundamentalismo anti-democrático que acabarán por derribar de un plumazo la libertad y la democracia. Tienen una pasión tal por probar que los fundamentalistas no cristianos son la principal amenaza para la libertad que se encuentran prestos a limitar nuestra propia libertad aquí y ahora, en nuestras sociedades supuestamente cristianas. Si el "terrorismo" se presta a hundir este mundo por amor al prójimo, nuestros guerreros contra el terrorismo están dispuestos a hundir su propio mundo democrático por odio al prójimo musulmán. Así los comentaristas americanos Jonathan Alter y Alan Dershowitz aman tanto la dignidad humana que están dispuestos a legalizar la tortura, la mayor degradación de la dignidad humana, para defenderla.

Acaso no sucede lo mismo con el posmoderno desprecio hacia las grandes causas ideológicas y la noción de que, en nuestra era pos-ideológica, en vez de intentar cambiar el mundo, deberíamos renovarnos personalmente mediante la adscripción a nuevas formas (sexual, espiritual, estética) de actividad subjetivas. Enfrentados a argumentos de este tipo, uno no puede más que recordar la vieja lección de la teoría crítica: cuando tratamos de preservar la esfera auténtica íntima de privacidad contra la violencia "alienante" de los asuntos públicos, es la propia privacidad la que se pierde. Retirarse hacia asuntos privados significa hoy adoptar fórmulas de autenticidad privadas publicitadas por la industria cultural contemporánea: desde tomar clases en enriquecimiento espiritual interior a apuntarse a un gimnasio "body building". La última palabra de recluirse en la privacidad es la confesión pública de los secretos íntimos en los shows de televisión que llenan nuestras emisiones. Contra este tipo de privacidad, la única manera de saltarse las restricciones de la vida pública "alienada" es mediante la invención de una nueva colectividad.

Recordemos la vieja historia de un obrero sospechoso de robo. Todas las tardes, cuando abandonaba la fábrica, la carretilla que llevaba delante era cuidadosamente inspeccionada, pero siempre estaba vacía, hasta que finalmente, los guardas adivinaron el engaño: lo que el obrero estaba robando eran las propias carretillas. Este es el engaño de aquellos que proclaman que hoy "el mundo está mejor sin Sadam" tratan de colarnos: olvidan incluir en sus cálculos los efectos de la intervención militar contra Sadam. Si, el mundo está mejor sin Sadam, pero no está mejor con la ocupación militar de Irak, con el auge del fundamentalismo islamista provocado por esta última ocupación. El que primero descubrió lo de la carretilla era un arqueólogo-intelectual.

Título original: The empty wheelbarrow. Publicada en: The Guardian.

http://www.guardian.co.uk/comment/story/0,3604,1417982,00.html#article_continue

Traducción extraída de: <http://www.angelfire.com/folk/celtiberia/zizek.html>

La constitución europea ha muerto. Larga vida a la auténtica política.

Por **Slavoj Žižek**

Las comunidades *Amish* practican la institución del *rumspringa*. A los 17 años se deja en libertad a los adolescentes, que hasta entonces han sido sometidos a una estricta disciplina de familia. Se les permite salir, incluso se les pide que lo hagan, y que experimenten los modos de vida moderna -conducen coches, escuchan música pop, ven la tele y participan de la bebida, las drogas y el sexo salvaje. Después de un par de años se espera que tomen una decisión: ¿volverán a ser miembros plenos de la comunidad *Amish* o la dejarán para siempre y se convertirán en ciudadanos estadounidenses normales?

Pero lejos de ser permisiva y dejar a los jóvenes una opción verdaderamente libre, esta solución está sesgada de la forma más brutal. Es la más falsa de las elecciones. Cuando tras largos años de disciplina y de fantasear acerca de los placeres ilícitos del mundo exterior, los adolescentes *amish* son lanzados a él, por supuesto no puede evitar entregarse a comportamientos extremos.

Quien probarlo todo -sexo, drogas y bebida. Y como no tiene experiencia en controlar este tipo de vida, rápidamente se meten en problemas. Se produce una violenta reacción que genera una insoportable ansiedad, con lo que es bastante seguro que al cabo de dos años vuelvan al aislamiento de su comunidad. No es extraño que el 90% de los *amish* haga exactamente eso.

Este es un ejemplo perfecto de las dificultades que acompañan siempre a la idea de una "elección libre". Mientras que a los adolescentes *amish* se les proporciona formalmente una elección libre, las condiciones en las que se encuentran ellos mismos mientras la están llevando a cabo hacen que la propia opción no sea libre. Para poder hacer una elección efectivamente libre deberían haber sido informados convenientemente acerca de todas las opciones. Pero la única manera de hacerlo habría sido sacarlos de su enclaustramiento en la comunidad *Amish*.

¿Qué tiene que ver todo esto con el No francés a la constitución europea, cuyas oleadas de réplicas se están extendiendo ahora por todos los alrededores, alentando inmediatamente a los holandeses que rechazan la constitución en un porcentaje aún mayor? Todo. Los votantes fueron tratados exactamente como los adolescentes *amish*: no se les ofreció una clara opción simétrica. Los propios términos de la opción privilegiaban al lobby del Sí. La elite propuso a la gente una opción que de hecho no era ninguna opción. La gente fue llamada a ratificar lo inevitable. Tanto los media como la elite política presentaron la opción como una opción entre conocimiento e ignorancia, entre pericia e ideología, entre administración post-política y las viejas pasiones políticas de la izquierda y la derecha.

El No fue desestimado como una reacción miope inconsciente de sus propias consecuencias. Se le atribuyó el ser una turbia reacción de miedo al emergente nuevo orden global, un instinto para proteger las tradiciones del confortable estado del bienestar, un gesto de rechazo desprovisto de todo programa alternativo positivo. No es de extrañar que los únicos partidos políticos cuya postura oficial fue el No fueran aquellos situados en los extremos del espectro político. Además, se nos dijo, en realidad el No era un no a otras muchas cosas: al neoliberalismo anglosajón, al gobierno actual, a la afluencia de trabajadores inmigrantes, etc, etc.

Con todo, aunque haya algo de verdad en todo esto, el hecho de que en ambos países el No no estuviera apoyado por una visión política alternativa coherente es la más firme condena posible de las elites política y mediática. Es un monumento a su incapacidad para articular los deseos e insatisfacciones populares. En vez de ello, en su reacción ante los resultados del No, han tratado al pueblo como alumnos retrasados que no hubieran comprendido la lección de los expertos.

Así, aunque la opción no lo fuera entre dos opciones políticas, tampoco lo era entre la visión ilustrada de una Europa moderna, dispuesta a abrazar el nuevo orden mundial, y viejas y confusas pasiones políticas. Cuando los comentaristas describieron el No como un mensaje de miedo ofuscado, estaba equivocados. El verdadero miedo al que nos estamos enfrentando es el miedo que ha provocado el propio No en la nueva elite política europea. Era el miedo de que la gente ya no fuera tan fácilmente convencible por su "visión" post-política.

Y así, para todos los demás el No es un mensaje y una expresión de esperanza. Es la esperanza de que la política esté todavía viva y sea posible, de que esté todavía abierto el debate acerca de lo que será y debería ser la nueva Europa. Esta es la razón por la que quienes somos de izquierda debemos rechazar las despectivas insinuaciones de los liberales de que en nuestro No nos acompañan peculiares y extraños aliados neofascistas. La nueva derecha populista y la izquierda sólo comparten una cosa: la conciencia de que la política auténtica está todavía viva.

En el No había una opción positiva: la opción de la opción misma, el rechazo del chantaje por parte de la nueva elite que sólo nos ofrecía la opción entre confirmar su conocimiento experto o

mostrar una inmadurez "irracional". Nuestro No es una decisión positiva de empezar un debate político auténtico acerca de qué tipo de Europa queremos realmente.

Al final de su vida Freud planteó la famosa pregunta *Was will das Weib?* ("¿qué quiere la mujer?") admitiendo su perplejidad frente al enigma de la sexualidad femenina. ¿El *imbroglio* con la constitución europea no es acaso testimonio de la misma perplejidad, qué Europa queremos?

Por decirlo sin rodeos, ¿queremos vivir en un mundo en el que la única opción sea entre la civilización estadounidense y el emergente capitalismo autoritario chino? Si la respuesta es No, entonces la única alternativa es Europa. El tercer mundo no puede generar una resistencia lo suficientemente fuerte a la ideología del sueño estadounidense. En actual la constelación mundial, Europa es la única que puede hacerlo. La verdadera oposición hoy no es entre el primer mundo y el tercer mundo, sino entre el primer y tercer mundo (esto es, el imperio global estadounidense y sus colonias) y el segundo mundo (esto es, Europa).

A propósito de Freud, Theodor Adorno afirmaba que lo que estamos viendo en el mundo contemporáneo con su "desublimación represiva" ya no es la vieja lógica de represión del ello y sus pulsiones sino un perverso pacto entre el superego (la autoridad social) y el ello (las pulsiones ilícitas agresivas) a expensas del ego. ¿No está ocurriendo hoy algo estructuralmente similar a nivel político: el extraño pacto entre el capitalismo global postmoderno y las sociedades premodernas a expensas de la modernidad auténtica? Al imperio global multicultural estadounidense le resulta fácil integrar las tradiciones locales premodernas. El cuerpo extraño que no pueden asimilar de forma efectiva es la modernidad europea.

El mensaje del No a todos los que nos preocupamos por Europa es: no, los expertos anónimos que nos venden sus mercancías en un envoltorio liberal-multicultural de brillantes colores no nos impedirán pensar. Es el momento de que nosotros, ciudadanos de Europa, seamos conscientes de que tenemos que tomar una decisión política auténtica acerca de lo que queremos. Ningún administrador iluminado va a hacerlo por nosotros.

Extraído de: The Guardian Traducido para Rebelión por Beatriz Morales Bastos

<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=16202>

La guerra en Iraq: ¿Dónde está el verdadero peligro?

Por **Slavoj Žižek** | 13.03.2003

Todos nosotros recordamos el viejo chiste de la olla pedida prestada, que Freud cita para dar la lógica extraña de los sueños, a saber la enumeración de respuestas mutuamente exclusivas a un reproche (que yo devolví a un amigo una olla rota): (1) yo nunca le pedí prestado a usted una olla; (2) yo no le devolví a usted la olla rota; (3) la olla ya estaba rota cuando yo la recibí de usted. Para Freud, tal enumeración de argumentos incoherentes confirma claramente, por las negaciones, eso que se esfuerza por negar - que yo le devolví una olla rota... ¿No encontramos nosotros la misma inconsistencia cuándo los altos oficiales americanos intentan justificar el ataque a Iraq? (1) hay una relación entre el régimen de Saddam Hussein y Al-Qaeda, por lo que a Saddam debe castigársele como parte de la venganza del 9/11; (2) aún cuando no había ninguna relación entre el régimen Iraquí y Al Qaeda, ellos están unidos en su odio hacia EE.UU. - el régimen de Saddam es muy malo, una amenaza no sólo hacia EE.UU., sino también hacia sus vecinos, y nosotros debemos liberar a las Iraquíes; (3) el cambio de régimen en Iraq creará las condiciones para la resolución del conflicto Israelita-palestino. El problema es que hay DEMASIADAS razones para el ataque... Además, uno se siente tentado a afirmar que, dentro del espacio de esta referencia a la lógica Freudiana de sueños, la función de los yacimientos de petróleo Iraquíes actúan como el "cordón umbilical" famoso de la(s) justificación(es) de los EU - sería quizás más razonable afirmar que hay también tres razones REALES para el ataque: (1) el control de las reservas del petróleo de Iraq; (2) el impulso para afirmar brutalmente y señalar la hegemonía americana incondicional; (3) la creencia ideológica "sincera" de que los EE.UU. está llevando a otro país a la democracia y la prosperidad. Y parece como si estas tres razones

“reales” fueran la “verdad” de las tres razones oficiales: (1) es la verdad del impulso para liberar a los iraquíes; (2) es la verdad de la demanda del ataque a Iraq que ayudará a resolver el conflicto del Medio Oriente; (3) es la verdad de la demanda de que hay una relación entre Iraq y Al-Qaeda. - Y, a propósito, los que se oponen a la guerra parecen repetir la misma lógica incoherente: (1) Saddam es realmente malo, nosotros también queremos verlo derrocado, pero nosotros debemos dar a los inspectores más tiempo, puesto que los inspectores son más eficaces; (2) todo lo que pasa en realidad trata sobre el control del petróleo y la hegemonía americana - el verdadero Estado peligroso que aterroriza a otros es el de los EE.UU. (3) aún cuando sea exitoso, el ataque en Iraq dará un gran impulso para una nueva ola de terrorismo antiamericano; (4) Saddam es un asesino y verdugo, su régimen es una catástrofe delictiva, pero el ataque en Iraq destinado para derrocar a Saddam costará demasiado...

El único argumento bueno para la guerra es el recientemente evocado por Christopher Hitchens: uno no debe olvidarse que la mayoría de iraquíes es efectivamente una víctima de Saddam, y ellos se alegrarían de librarse de él. Él era una catástrofe para su país que una ocupación americana en CUALQUIER forma puede parecer más luminosa desde la perspectiva que se refiere a la supervivencia diaria y a un nivel mucho más bajo de miedo. Nosotros no hablamos aquí de “traer la democracia Occidental a Iraq”, sino simplemente de liberarse de la pesadilla llamada Saddam. A estos, que se expresan cautelosamente como el Occidente liberal, se muestran profundamente hipócritas - ¿Ellos se preocupan realmente sobre cómo los Iraquíes se sienten?

Uno puede aquí puntualizar algo más general: acerca de los Izquierdistas Occidentales pro-Castro que desprecian a los cubanos que emigraron, llamándolos “gusanos” - ¿Pero, con toda la simpatía para la revolución cubana, qué derecho tiene la típica clase media Izquierdista Occidental para despreciar a un cubano que decidió no sólo dejar Cuba debido al desencanto político, sino también debido a la pobreza que le hacía estar pasando hambre? Por el mismo estilo, yo recuerdo a principios de los 90s a docenas de Izquierdistas Occidentales que orgullosamente tiraban en mi cara, el que para ellos, Yugoslavia todavía existiera, y me reprochaban el haber traicionado la única oportunidad de mantener a Yugoslavia - a lo cual yo siempre contesté que yo no estoy todavía listo para llevar mi vida de manera tal que no defraudara los sueños Izquierdistas Occidentales... Hay efectivamente pocas cosas más dignas de desprecio, las pocas actitudes más ideológicas (si esta palabra tiene cualquier significado hoy, debe aplicarse aquí) que ha ejercitado el arrogante académico Izquierdista Occidental que desprecia (o, peor aún, “entiende” de una manera patrocina) a un europeo Oriental de un país comunista que anhela democracia liberal Occidental y algo del *buen* consumismo... Sin embargo, por eso es demasiado fácil equivocarse en este hecho y la noción de que “bajo su piel, los iraquíes están también como nosotros, y realmente quieren ser igual que nosotros.” La vieja historia se repetirá: Norteamérica lleva a las personas la nueva esperanza y la democracia, pero, en lugar de aclamar al ejército americano, las personas ingratas no lo querrán, pues ellos sospechan de un regalo en el regalo, y EE.UU. reaccionara entonces desinteresadamente como un niño con los sentimientos heridos debido a la ingratitud de aquellos a quienes ayudó.

La presuposición subyacente es vieja: bajo nuestra piel, si nosotros rasamos la superficie, encontramos que todos nosotros somos americanos, que ese es nuestro verdadero deseo - así, todo lo que se necesita es simplemente darles una oportunidad a las personas, liberarlos de sus represiones impuestas, y ellos se unirán en nuestro sueño ideológico... No es una sorpresa que, en febrero del 2003, un representante americano usó la frase “revolución capitalista” para describir lo que americanos están haciendo ahora: exportando su revolución alrededor del mundo. No es ninguna sorpresa que ellos se muevan por “contener” al enemigo de una posición más agresiva. Ahora son los EE.UU. quienes son, luego de que la URSS es difunta desde hace décadas, los agentes subversivos de una revolución mundial. Cuando Bush dijo recientemente que la “Libertad no es el regalo de América a otras naciones, sino el regalo de Dios a la humanidad”, esta modestia clara, no obstante, esta a tono con la mejor moda totalitaria, oculta su situación opuesta: isí, PERO es, no obstante EE.UU. el que se percibe como el instrumento escogido para distribuir este regalo a todas las naciones del mundo!

La idea de “repetir el Japón de 1945”, para llevar la democracia a Iraq, que servirá entonces como modelo para el mundo árabe entero, al igual que se les permite a las personas liberarse de los regímenes corruptos, inmediatamente se muestra en sus rostros un obstáculo insuperable:

¿qué hay acerca de Arabia Saudita, en dónde está el interés vital americano para convertir a aquel país en democracia? El resultado de la democracia en Arabia Saudita habría sido la repetición de Irán en 1953 (un régimen populista con una vuelta antiimperialista) o de Argelia hace un par de años, cuando los "fundamentalistas" GANARON las elecciones libres.

No obstante, hay un grano de verdad en el irónico juego de palabras de Rumsfeld contra la "vieja Europa". La unión franco-alemana en su posición contra la política americana en Iraq debe leerse pertinentemente contra el telón de fondo mostrado hace un mes en la cúspide franco-alemana en la que Chirac y Schroeder propusieron básicamente un tipo de hegemonía dual Franco-Alemana sobre la Comunidad Europea. De manera que no hay sorpresa en el hecho de que el anti-americanismo esté en su más fuerte apogeo en las "grandes" naciones europeas, sobre todo Francia y Alemania: es parte de su resistencia a la globalización. Uno oye a menudo la queja que la reciente tendencia de la globalización amenaza la soberanía de los Estados-Nación; aquí, sin embargo, uno debe calificar esta declaración: ¿CUÁLES Estados son los más expuestos a esta amenaza? No son los pequeños Estados, sino los de segunda categoría, los (ex-)poderes mundiales, los países como Reino Unido, Alemania y Francia: lo que ellos temen es que, una vez que estén totalmente sumergidos en el Imperio global que emerge, ellos se reducirán al mismo nivel que, digamos, Austria, Bélgica o incluso Luxemburgo. La negativa de la "americanización" en Francia, compartido por muchos Izquierdistas y nacionalistas de la derecha, es así finalmente la negativa para aceptar el hecho de que la propia Francia está perdiendo su papel hegemónico en Europa. La nivelación del peso entre los Estados-Nación más grandes y los más pequeños debe estar así entre los efectos beneficiosos de la globalización: bajo el burlarse despectivo de los nuevos Estados post-comunistas de la Europa oriental, es fácil de discernir los contornos del narcisismo herido de las "grandes naciones" europeas. Y estos grandes-estado-nacionalismos no son sólo un rasgo externo al (fracaso de) la presente oposición; afecta la misma manera en que Francia y Alemania articularon esta oposición. Más precisamente, que es exactamente lo que están haciendo los americanos - MOVILIZANDO a los "nuevos Estados europeos" en su propia plataforma político-militar, ORGANIZANDO un nuevo frente común -, Francia y Alemania actuaron solos arrogantemente.

En la reciente resistencia francesa contra la guerra en Iraq, hay definitivamente un eco claro de la "vieja decadente" Europa: el problema escapa la no-acción, por las nuevas resoluciones en las resoluciones - todas las reminiscencias de la inactividad de la Liga de Naciones contra la Alemania en los años treinta. Y la llamada pacifista de "permitir a los inspectores hacer su trabajo" es claramente hipócrita: sólo les permiten hacer su trabajo porque hay una amenaza creíble de intervención militar. ¿Porqué no mencionar el neocolonialismo francés en África (desde el Congo-Brazzaville hasta el oscuro papel francés en la crisis y masacres en Ruanda)? ¿Y sobre el papel francés en la guerra de Bosnia? Además, como era claro desde hace un par de meses, ¿no es evidente que Francia y Alemania se preocupan por su propia hegemonía en Europa?

¿No está la guerra en Iraq en un momento de verdad cuándo las distinciones políticas "oficiales" están borrosas? Generalmente, nosotros vivimos en un mundo *patas-arriba* en que los Republicanos gastan el dinero libremente, mientras creando un record en los déficits presupuestales, mientras los Demócratas practican el equilibrio del presupuesto; en el que Republicanos, quienes truenan contra el gobierno grande y predicán la devolución del poder a los estados y las comunidades locales, están en el proceso de crear el mecanismo estatal más fuerte de control en la historia entera de humanidad. Y el mismo aplica a los países post-comunistas. Sintomático es aquí el caso de Polonia: el partidario más ardiente de la política americana en Polonia es el ex-presidente comunista Kwasniewski (quién incluso se menciona como futuro secretario de la OTAN, después de George Robertson), mientras la oposición principal a la participación de Polonia en la coalición anti-Iraquí viene de las filas derechistas. Hacia finales de enero del 2003, los obispos polacos también demandaron al gobierno que debían agregar al contrato que regula el número de miembros de polacos en EE.UU. un párrafo especial que garantizara que Polonia "retendrá el derecho para guardar sus valores fundamentales como ellos esta formulados en su constitución" - por que, claro, eso significa la prohibición de aborto, de eutanasia y de los matrimonios del mismo-sexo.

Los mismos países ex-comunistas que son los más ardientes partidarios de la "guerra del terror" americana, intensamente cuidan que su identidad cultural, su misma supervivencia como

naciones, que es amenazada por el asalto de la "americanización" cultural como el precio por la inmersión en el capitalismo global - nosotros presenciamos la paradoja del pro-bushismo y anti-americanismo. En Eslovenia, mi propio país, hay una inconsistencia similar: la derecha nacionalista reprocha a la unión centro-izquierda gobernante que, aunque públicamente esta por unirse a la OTAN y apoya la campaña anti-terrorista americana, está saboteándolo, participando en él por razones oportunistas, no por convicción. Sin embargo, al mismo tiempo, está reprochando que la coalición gobernante quiere minar la identidad nacional Eslovena defendiendo la total integración de Eslovenia en el capitalismo global Occidentalizado y ahogando así a los eslovenos en la contemporánea cultura pop norteamericana. La idea es que la coalición gobernante sostiene la cultura pop, el estúpido entretenimiento de la TV, el consumo indiferente (mindless), etc. para convertir a los eslovenos en una muchedumbre fácilmente manipulable incapaz de la reflexión seria y de una postura ética firme... para abreviar, el motivo subyacente son las posiciones de la coalición gobernantes para la "parcela liberal-comunista": la inmersión no restringida (unconstrained) en el capitalismo global se percibe como la última parcela oscura de los ex-comunistas, que se les permite que retengan su sostenimiento confidencial en el poder.

La equivocación casi trágica es que los nacionalistas, con una mano, incondicionalmente apoyan a la OTAN (bajo el orden americano), reprochando a la coalición gobernante su apoyo secreto a los antiglobalistas y los pacifistas anti-americanos, y por otro lado, ellos se preocupan por el destino de la identidad eslovena en el proceso de globalización, reclamando que la coalición gobernante quiera tirar a Eslovenia en el vórtice global, al no preocuparse por la identidad nacional eslovena. Irónicamente, el nuevo orden socio-ideológico que emerge de estos conservadores nacionalistas puede leerse como la descripción de la vieja Nueva Izquierda de la "tolerancia represiva" y la libertad capitalista como el modo de apariencia de no-libertad. Aquí, el ejemplo de Italia es crucial, con Berlusconi como primero ministro,; el partidario más firme de los EE.UU. y el representante de la TV-idiotización de la opinión pública, convirtiendo a la política en un show de los medios de comunicación, en grandes anuncios publicitarios y en una compañía de medios de comunicación.

¿Dónde, entonces, debemos poner nuestras razones, en pro o en contra? El pacifismo abstracto es intelectualmente estúpido y moralmente malo - uno tiene que estar de pie contra una amenaza. Por supuesto, la caída de Saddam habría sido un alivio para una gran mayoría de personas Iraquíes. Más aun, claro que el Islam militante es una honorífica ideología anti-feminista etc. Hay algo claro en la hipocresía de todas las razones en contra: la revuelta debe venir de las personas Iraquíes; nosotros no debemos imponer nuestros valores sobre ellos; la guerra nunca es una solución; etc. PERO, aunque todos esto es verdad, el ataque está equivocado - el QUIÉN LO HACE es errado. El reproche es: ¿QUIÉN ES USTED PARA HACER ESTO? No es guerra o paz, es el correcto "gut feeling (sentimiento, tacto)" de que hay algo muy malo con ESTA guerra, que algo cambiará irrecuperablemente con ella

Una de las escandalosas declaraciones de Jacques Lacan es que, aún cuando lo que un marido celoso reclama sobre su esposa (que ella duerma por todas partes con otros hombres) sea todo ello verdadero, su celos aún son patológicos; a lo largo de las mismas líneas, uno podría decir que, incluso o aún cuando la mayoría de las demandas nazis sobre los judíos eran verdad (ellos explotaban a los alemanes, ellos seducían a las mujeres alemanas...), su antisemitismo todavía sería (y era) patológico - porque reprime la verdadera razón del POR QUÉ los Nazis NECESITABAN el antisemitismo para sostener su posición ideológica. Y lo mismo debe decirse hoy, a propósito de la afirmación americana "¡Saddam tiene armas de destrucción masiva!" - aún cuando esta demanda sea verdadera (y probablemente lo es, por lo menos hasta cierto punto), todavía es falso con respecto a la posición de quien lo enuncia.

Todos tememos los catastróficos resultados del ataque americano en Irak: una catástrofe ecológica de proporciones gigantescas, las numerosas víctimas americanas, un ataque terrorista en Occidente... De esta manera, nosotros aceptamos ya el punto de vista americano - y es fácil imaginar cómo, si la guerra habrá de terminar pronto, en un tipo de repetición de la Guerra del Golfo de 1990, si el régimen de Saddam se desintegra rápidamente, habrá un suspiro universal de alivio incluso entre muchos críticos de la actual política americana. Uno esta incluso tentado a considerar la hipótesis de que los EE.UU. son quienes a propósito fomentan este miedo de una catástrofe inminente, contando con el alivio universal cuando la catástrofe no ocurra... Éste, sin

embargo, es discutiblemente el más grande y verdadero peligro. Es decir, uno debe recoger el coraje para proclamar lo contrario: quizás, el mal giro militar para EE.UU. sería la mejor cosa que puede pasar, un sereno pedazo de noticias malas que compelerían a todos los participantes para volver a pensar su posición.

El 9/11/2001, las Torres Gemelas se derrumbaron; doce años antes, en 11/9/1989, el muro de Berlín cayó. el 11/9 anuncio los "felices 90's", el sueño de Francis Fukuyama de "el fin de historia", la creencia que la democracia liberal, como principio, había ganado, que la búsqueda había terminado, que el advenimiento de una comunidad del mundo liberal global estaba a la vuelta de la esquina, que los obstáculos a este final feliz ultra-hollywoodenses eran simplemente empíricos y contingentes, baches locales de resistencia dónde los líderes no asían todavía que su tiempo había terminado; en contraste con él, el 9/11 es el principal símbolo del fin de los clintonianos felices 90's, de la era venidera en que las nuevos muros están surgiendo por todas partes, entre Israel y el Medio Oriente, alrededor de la Unión Eeuropea, en la frontera EE.UU.-México. La perspectiva de una nueva crisis global se está tejiendo: los colapsos económicos, el ejército y otras catástrofes, el estado de emergencia...

Y cuando los políticos empiezan a justificar sus decisiones directamente en las condiciones éticas, uno puede estar seguro que se movilizan en la ética para cubrir en la oscuridad los amenazantes horizontes. La misma inflación de retóricas abstracciones éticas está en las recientes declaraciones públicas de George W. Bush (del tipo, ¿el mundo "tiene el valor para actuar o no contra el Mal?") qué manifiesta la total miseria ÉTICA de la posición americana - la función de la referencia ética está aquí envolviendo todo en la pura mistificación, sirve meramente para enmascarar las verdaderas apuestas políticas que no son difíciles de discernir. En su reciente "La Guerra sobre de Iraq", William Kristol y Lawrence F. Kaplan escribieron: "La misión empieza en Bagdad, pero no acaba allí. /... / Nosotros estamos en la cúspide de una nueva era histórica. /... / Éste es un momento decisivo. /... / Esto es tan claro acerca de Iraq. Es más sobre el futuro del Medio Oriente y la guerra en el terror. Es acerca de qué clase de papel piensan jugar los Estados Unidos en el siglo XXI." Uno no puede, pero está de acuerdo con eso: es efectivamente el futuro de comunidad internacional lo que está ahora en juego - las nuevas reglas que lo regularán, lo que el nuevo orden mundial será. Lo que está pasando ahora es el próximo paso lógico de la destitución americana de la corte de La Haya.

La primera corte de crímenes de guerra global permanente empezó a trabajar el 1 de julio de 2002 en La Haya, con el poder asir el genocidio, los crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra. Cualquiera, desde una cabeza de Estado hasta un ciudadano ordinario, será responsable a la prosecución de ICC por violación de derechos humanos, incluyendo asesinatos sistemáticos, tortura, violación y esclavitud sexual, o, como Kofi Annan lo formulo: "Debe haber un reconocimiento de que nosotros somos todos los miembros de una familia humana. Nosotros tenemos que crear las nuevas instituciones. Éste es uno de ellos. Éste es otro paso adelante en la marcha lenta de humanidad hacia la civilización." Sin embargo, mientras los grupos de derechos humanos han granizado la creación de la corte como el hito más grande para la justicia internacional desde que la cumbre nazi fue enjuiciada por un tribunal militar internacional en Nuremberg después de la segunda guerra mundial, las cortes judiciales han recibido la tesa oposición de los Estados Unidos, Rusia y China. Los Estados Unidos dicen que la corte infringiría la soberanía nacional y podría llevar a procesos políticamente motivadas en sus oficiales o soldados que trabajan fuera de las fronteras de EE.UU., y el Congreso americano incluso está pesando una legislación que autorice a EE.UU. a usurpar a La Haya dónde la corte se base, en eventos donde los fiscales arrebatan a un ciudadano norteamericano. ¡La paradoja digna de ser notada aquí es que EE.UU. rechazó la jurisdicción de un tribunal que se constituyó con el total apoyo (y votos) de los mismos EE.UU.! ¿Por qué, entonces, debe Milosevic, quien ahora esta sentado en el tribunal en la Haya, no tener el derecho para exigir que, desde el rechazo americano a la legalidad de la jurisdicción internacional del tribunal de Haya, mediante la misma argumentación, también deba ser sostenida para él? Y lo mismo va por Croacia: ¿los EE.UU. están ejerciendo ahora una tremenda presión hacia el gobierno Croata para entregar al tribunal de la Haya a un par de sus generales acusados de crímenes de guerra durante la contienda en Bosnia - la reacción es, por supuesto, ¿cómo los EE.UU. pueden pedirles esto, cuándo ELLOS no reconocen la legitimidad del tribunal de la Haya? ¿O es que los ciudadanos americanos son efectivamente "más iguales que otros"? Si uno simplemente universaliza los principios

subyacentes de la doctrina de Bush, ¿no tiene la India el pleno derecho para atacar Pakistán? Apoya directamente y alberga el terror anti-indio en Cachemira, y posee las armas (nucleares) de destrucción masiva. Sin mencionar el derecho de China para atacar a Taiwán, y así sucesivamente, con las consecuencias imprevisibles... ¿somos conscientes de que estamos en medio de una "revolución silenciosa", con un rumbo en qué las reglas no escritas que determinan la lógica internacional más elemental están cambiando? El beligerante norteamericano Gerhard Schröder, un líder democráticamente elegido, dice mantener una posición apoyada por una gran mayoría de la población, más, según una encuesta realizada a mediados de febrero, alrededor del 59% de la propia población americana se opone al ataque contra Irak sin el aval de la ONU. En Turquía, según las encuestas de opinión, se oponen 94% de las personas a permitir la presencia de las tropas americanas en la guerra contra Irak - ¿dónde está aquí la democracia? Todo viejo Izquierdista recuerda la contestación de Marx, en *El Manifiesto comunista*, a los críticos que reprochaban a los Comunistas que ellos apuntaban a minar a la familia, la propiedad, etc.; es el propio orden capitalista con su dinámica económica quién está destruyendo el orden familiar tradicional (a propósito, un hecho más verdadero hoy que en el tiempo de Marx), así como desposeyendo a la gran mayoría de la población. En la misma línea, ¿no es precisamente que aquellos que hoy se proponen como los defensores globales de la democracia la están minando eficazmente? En una torcedura retórica perversa, cuando los líderes en pro de la guerra se confrontan con el hecho brutal de que su política está desafinada con la mayoría de su población, ellos toman el recurso de la sabiduría común según la cual "un verdadero líder lleva, no sigue" - y estos líderes, por otra parte están obsesionados con las encuestas de opinión...

Los verdaderos peligros son los que están a largo plazo. ¿En que reside quizás el más grande peligro de la perspectiva de la ocupación americana de Irak? El presente régimen en Irak es finalmente secular y nacionalista, fuera de contacto con el populismo fundamentalista musulmán - es obvio que Saddam sólo superficialmente coquetea con el sentimiento musulmán pan-árabe. Como su pasado claramente lo demuestra, él es un gobernante pragmático que se esfuerza por el poder, y cambia las alianzas cuando encaja a sus propósitos - primero contra Irán arrebatando sus campos petroleros, después contra Kuwait por la misma razón, produciendo contra sí, el que la coalición pan-árabe se aliara con EE.UU. - lo que Saddam no es, es un fundamentalista obsesionado con el "gran Satanás", dispuesto a volar el mundo sólo para conseguirlo. Sin embargo, lo que puede surgir como resultado de la ocupación norteamericana, es precisamente que aparezca un musulmán verdaderamente fundamentalista, integrante de un movimiento antiamericano, o directamente unido a tales movimientos en otros países árabes o países con presencia musulmana.

Uno puede suponer que los EE.UU. son bien conscientes de que la era de Saddam y su régimen no-fundamentalista está acabándose en Irak, y que el ataque en Irak probablemente sea concebido como un golpe preventivo mucho más radical - no contra Saddam, pero sí contra el principal contendedor para el sucesor político de Saddam, un régimen islámico verdaderamente fundamentalista. Sí, de esta manera, el ciclo vicioso de la intervención americana se pone sólo más complejo: el peligro es que la intervención americana contribuirá a la emergencia de eso que en América es el mayor de los temores, una gran frente unido musulmán antiamericano. ¿Es este el primer caso de una ocupación norteamericana directa a un país árabe grande e importante - cómo si esto no pudiera generar un odio universal como reacción? Uno ya puede imaginar miles de personas jóvenes que sueñan con volverse bombarderos suicidas, y cómo eso obligará al gobierno norteamericano a que imponga un largo estado de emergencia o en una permanente alerta... Sin embargo, a estas alturas, uno no puede resistirse a la tentación ligeramente paranoica: ¿y si las personas alrededor de Bush SABEN esto, y si los "daños colaterales" son el verdadero objetivo de la operación entera? ¿Y si el VERDADERO blanco de "la guerra del terror" es a la propia sociedad norteamericana, es decir, el disciplinar sus excesos emancipatorios?

El 5 de marzo del 2003, en el show de noticias de la NBC "Buchanan & Press", ellos mostraron en la pantalla de la TV la fotografía del recientemente capturado Khalid Shakh Mohammed, el "tercer hombre de al-Qaeda" - una cara mala con bigotes, en una prisión y con una camisa de dormir no especificada, abierta a la mitad y con algo así como daños medio-discernibles (¿indirectas que él ya fue torturado?) -, mientras la voz rápida de Pat Buchanan preguntaba: "Debe este hombre, quién conoce todos los nombres y todos los planes detallados para los

futuros ataques terroristas en EE.UU., ser torturado, para que nosotros obtengamos esta información de él?" El horror de esto, era que la fotografía, con sus detalles, hizo pensar ya en la respuesta - no es ninguna maravilla que la respuesta de los otros comentaristas y las llamadas de los espectadores era un aplastante "¡Sí!" - qué le hace a uno recordar los buenos viejos días de la guerra colonial en Argelia cuando la tortura practicada por el Ejército francés era un sucio secreto... Efectivamente, no era esto una realización bastante cercana de lo que Orwell imaginó en 1984, en su visión de las "sesiones de odio", dónde a los ciudadanos se les muestran fotografías de los traidores y estos deberían abuchearles y gritarles a ellos. Y la historia sigue: un día después, en otra presentación televisiva de Fox, un comentarista exigió que uno debe permitir hacer con este prisionero lo que sea, no sólo privarlo del sueño, sino también romperle sus dedos, etc. etc., porque él es "un pedazo de basura humana sin derechos en absoluto". ÉSTA es la verdadera catástrofe: tales declaraciones públicas son hoy posibles.

Por consiguiente, nosotros debemos estar muy atentos de no luchar las batallas falsas: los debates en torno a que tan malo es Saddam, incluso de cuánto costará la guerra, etc., son debates falsos. El enfoque debe estar en lo que eficazmente sigue en nuestras sociedades, en qué tipo de sociedad está surgiendo AQUÍ como el resultado de la "guerra contra el terror." En lugar de hablar sobre las agendas del conspiraciones ocultas, uno debe cambiar el enfoque hacia lo qué está pasando, hacia qué tipo de cambios está teniendo lugar aquí y ahora. El último resultado de la guerra será un cambio en NUESTRO orden político.

El verdadero peligro puede ejemplificarse mejor por el papel real del Derecho populista en Europa: para introducir ciertos temas (la amenaza extranjera, la necesidad de limitar la inmigración, etc.) qué se tomó entonces silenciosamente no sólo por los partidos conservadores, sino incluso por la política de facto de los gobiernos "Socialistas." Hoy, la necesidad de "regular" el estado de los inmigrantes, etc., es parte del acuerdo general de la corriente principal: como la historia va, le Pen hizo un discurso y explotó los problemas reales que molestan a las personas. Uno esta tentado a decir que, si allá en Francia no estuviera le Pen, él debió de haberse inventado: él es una persona perfecta a quien uno ama odiar, el odio para quien garantiza el gran "pacto democrático" liberal, la identificación patética con los valores democráticos de la tolerancia y el respeto por la diversidad - sin embargo, después de gritar "¡Horrible! ¡De que modo oscuro y e incivilizado! ¡Totalmente inaceptable! ¡Una amenaza a nuestros básicos valores democráticos! ", los liberales ultrajados proceden a actuar como el "le Pen con un rostro humano", hacer la misma cosa de una manera más "civilizado", por el camino de las líneas de "Pero los racistas populistas están manipulando cuidados legítimos de personas ordinarias, para que nosotros tengamos que tomar algunas medidas! "...

Nosotros tenemos aquí un tipo de perversión hegeliana de la "negación de la negación": en una primera negación, el Derecho populista perturba el acuerdo general liberal aséptico dando la voz al disenso apasionado, defendiéndose claramente en contra de la "amenaza extranjera"; en una segunda negación, el centro democrático "decente", en el mismo gesto de rechazar este Derecho populista patéticamente, integra su mensaje de una manera civilizada - en el medio, el CAMPO ENTERO de fondo, las "reglas no escritas" ya han cambiado tanto que nadie incluso las advertencias y a todos simplemente se nos anuncia que la amenaza anti-democrática ha terminado. Y el verdadero peligro es que algo similar pasará con la "guerra en el terror" (war on terror): a los "extremistas" como John Ashcroft deberán ser descartados, pero su legado permanecerá, imperceptiblemente entrelazado en el tejido ético invisible de nuestras sociedades. Su derrota será su último triunfo: ya no le necesitarán, desde que su mensaje se incorpore en el *mainstream*.

Título Original: *The Iraq war: where is the true danger?*

© Copyright LACAN.COM <http://www.lacan.com> <http://www.lacan.com/iraq.htm>

La Pasión en la era de la creencia descafeinada

Por **Slavoj Žižek**

'La Pasión' de Mel Gibson

Las credenciales de aquéllos que, incluso antes de su estreno, critican virulentamente la nueva película de Mel Gibson sobre las últimas 12 horas de la vida de Cristo, parecen impecables: ¿no está totalmente justificada su preocupación de que la película, hecha por un fanático católico tradicionalista con ocasionales arranques antisemitas, pueda encender sentimientos antisemitas? De modo más general, ¿no es *la Pasión* un tipo de manifiesto de nuestros propios fundamentalistas y anti-secularistas (occidentales, cristianos)? ¿No es entonces el deber de cada secularista occidental rechazarlo? ¿Tal ataque inequívoco no es un *sine qua non* si nosotros queremos dejar en claro que nosotros, los racistas encubiertos, no estamos atacando sólo el fundamentalismo de otras culturas (musulmanas)?

La ambigua reacción del Papa hacia la película es bien conocida: inmediatamente después de verla, profundamente conmovido, murmuró "¡es así como eso fue!" - y rápidamente esta declaración fue retractada por los portavoces oficiales del Vaticano. Una visión fugaz en la reacción espontánea del Papa se reemplazó así rápidamente por la posición neutra "oficial", corregida para no herir a nadie. Este cambio es la mejor ejemplificación de lo que está equivocado con la tolerancia liberal; con lo Políticamente Correcto se teme que cualquier especificación pueda herir la sensibilidad religiosa: aun cuando en la Biblia se dice que un muchedumbre judía exigió la muerte de Cristo, uno no debe organizar esta escena directamente, sino quitarle importancia y contextualizarla para dejar en claro que los judíos no deben ser culpados colectivamente por la Crucifixión... El problema de semejante posición es que, de esta manera, la agresiva pasión religiosa es meramente reprimida: permanece allí, mientras arde sin llama alguna bajo la superficie y, no encontrando ningún descargo, se vuelve más y más fuerte.

En noviembre del 2002, George Bush estuvo bajo ataque por los miembros derechistas de su propio partido por lo que fue percibido como una postura demasiado suave frente al Islam: él fue reprochado por repetir el mantra de que el terrorismo no tiene nada que ver con Islam, esa gran y tolerante religión. Como una columna en el *The Wall Street Journal* lo formuló, el verdadero enemigo de los Estados Unidos no es el terrorismo, sino el Islam militante. Por consiguiente, uno debe recoger valor y debe proclamar el políticamente incorrecto (pero, no obstante, obvio) hecho de que hay una tensión profunda de violencia e intolerancia en el Islam - que, para ponerlo bruscamente, algo en el Islam se resiste a la aceptación del orden mundial liberal-capitalista. Es aquí que un análisis verdaderamente radical debe romper con la actitud liberal normal: no, uno NO debe defender a Bush aquí - su actitud es finalmente nada buena, al igual que las de Cohen, Buchanan, Pat Robertson y otros anti-islamistas - ambos lados de esta moneda están igualmente equivocados. Es contra este fondo que uno debe acercarse a *The Rage and the Pride (La rabia y el orgullo)* de Oriana Fallaci, esta defensa apasionada de Occidente contra la amenaza musulmana, esta aserción abierta de la superioridad de Occidente, esta detracción del Islam no como una cultura diferente, sino como el barbarismo (trayendo consigo que nosotros ni siquiera estamos tratando con un conflicto de civilizaciones, sino con un conflicto de nuestra civilización y el barbarismo musulmán). El libro es en estricto sentido, el anverso de la tolerancia Políticamente Correcta: su viva pasión es la verdad de la tolerancia Políticamente Correcta inanimada.

Dentro de este horizonte, la única respuesta "apasionada" a la pasión fundamentalista es el secularismo agresivo de los recientes desplegados amables del Estado francés donde el gobierno prohibió llevar cualquier símbolo religioso que fuese demasiado visible o que modificara los uniformes de las escuelas (no sólo las scarves de las mujeres musulmanas, sino también las gorras judías y las cruces cristianas demasiado grandes). No es difícil predecir cuál será el resultado final de esta medida: excluidos del espacio público, los musulmanes lucharán directamente por constituirse como comunidades fundamentalistas no-integradas. Esto es lo que Lacan quiso decir cuando dio énfasis al eslabón entre la regla pos-revolucionaria de *fraternite* y la lógica de la segregación.

Y, quizás, la prohibición para abrazar una creencia con una pasión plena explica por qué, hoy, "cultura" está emergiendo como una categoría central del mundo-de-la-vida. La religión esta

permitida - no como un estilo de vida sustancial, sino como una cultura particular o, más bien, un fenoménico estilo-de-vida: lo que lo legitima no es su afirmación-de-verdad inmanente sino la manera en que nos permite expresar, externalizar los más profundos sentimientos y actitudes. Ninguno de nosotros "realmente cree", apenas seguimos (algunos de) los rituales religiosos y costumbres como parte del respeto para el estilo-de-vida de la comunidad a la cual nosotros pertenecemos (recordemos al proverbial judío no-creyente que obedece las reglas judías "solo por respeto a la tradición"). "Yo realmente no creo en eso, es efectivamente sólo parte de mi cultura" parece ser el modo predominante de lo denegado/desplazado de la creencia característica de nuestros tiempos: ¿qué es un "estilo-de-vida-cultural" si no el hecho de que, aunque nosotros no creamos en Santa Claus, haya un árbol de Navidad en cada casa e incluso en los lugares públicos todos los diciembres? Quizás, entonces, la cultura es el nombre para todas esas cosas que nosotros practicamos sin realmente creer en ellas, sin "tomarlas en serio". ¿Y no es ésta también la razón por la que la ciencia no es parte de esta noción de cultura - es toda demasiado real? ¿Y no es esta también la razón por la que nosotros despreciamos a los creyentes fundamentalistas como "bárbaros", como anti-culturales, como una amenaza para cultivar - ellos se atreven a *tomar en serio* sus creencias? Hoy, nosotros percibimos finalmente como una amenaza para cultivar a aquéllos que inmediatamente viven su cultura, aquéllos a los que faltan una distancia hacia eso. Reacuértese el ultraje cuando, hace tres años, las fuerzas del Talibán en Afganistán dinamitaron las antiguas estatuas budistas en Bamiyan: aunque ninguno de nosotros, occidentales ilustrados, creíamos en la divinidad de Buda, fuimos ultrajados porque los musulmanes del Talibán no mostraron el respeto apropiado hacia la "herencia cultural" de su propio país y la humanidad entera. En lugar de creer a través del otro como todas las personas de cultura, ellos creyeron realmente en su propia religión y así no tuvieron una gran sensibilidad por el valor cultural de los monumentos de otras religiones - para ellos, las estatuas de Buda eran simplemente ídolos falsos, no "tesoros culturales". (¿Y, a propósito, este ultraje no es similar al antisemita ilustrado de hoy que, aunque él no crea en la divinidad de Cristo, no obstante culpa a los judíos de matar a nuestro Señor Jesús? ¿O como el típico judío secular que, aunque él no cree en Jehová y Moisés como su profeta, no obstante piensa que los judíos tienen un derecho divino a la tierra de Israel?)

La definición del amor de Jacques Lacan es "dar algo que uno no tiene" - lo que uno olvida a menudo es agregar la otra mitad que completa la sentencia: "...a alguien que *no lo quiere*." Esto es confirmado por nuestra experiencia más elemental cuando alguien inesperadamente declara su amor apasionado hacia nosotros - ¿no es la primera reacción, que precede a una posible respuesta positiva, que algo obsceno, intruso, es forzado sobre nosotros? Esta es la razón por la que, finalmente, la pasión como tal es "políticamente incorrecta": aunque todo parece permitido, las prohibiciones son meramente cambiadas de lugar. Reacuértese el punto muerto de la sexualidad en el arte de hoy: no hay nada más torpe, oportunista y estéril que sucumbir al mandato del superyó de inventar continuamente nuevas transgresiones artísticas y provocaciones (el performance del artista masturbándose en el escenario o cortándose masoquistamente, el escultor que despliega cadáveres animales decadentes o excrementos humanos), o al mandato paralelo por comprometerse en formas cada vez más "atrevidas" de sexualidad... En algunos círculos "radicales" de los Estados Unidos, hubo recientemente una propuesta para "repensar" los derechos de los necrofilicos (aquéllos que desean tener sexo con cuerpos muertos) - ¿por qué ellos deben privarse de eso? Así que la idea fue formulada de modo que, de la misma manera en que las personas firman un permiso para que sus órganos sean usados para propósitos médicos en el caso de una muerte súbita, uno también deba permitirles firmar el permiso para que sus cuerpos sean dados a los necrofilicos para actuar con ellos... ¿Ésta propuesta no es la ejemplificación perfecta de cómo la posición Políticamente Correcta comprendió la vieja visión de Kierkegaard según la cual el único buen vecino es un vecino muerto? Un vecino muerto - un cadáver - es el compañero sexual ideal de un sujeto "tolerante" que intenta evitar cualquier acoso: por definición, un cadáver no puede atormentarse...

En el mercado de hoy, encontramos una serie entera de productos privados de su propiedad maligna: café sin cafeína, crema sin grasa, cerveza sin alcohol... Y la lista sigue: ¿qué es el sexo virtual sino el sexo como sexo sin sexo, la doctrina de Colin Powell de guerra sin pérdidas (de nuestro lado, claro) como la guerra sin guerra, la redefinición contemporánea de la política como el arte de la administración de los expertos como la política sin política, o el multiculturalismo liberal tolerante de hoy como una experiencia del Otro privado de su Otredad (el idealizado Otro

que baila danzas fascinantes y tiene un ecológico acercamiento holístico legítimo con la realidad, mientras los rasgos como el golpear a sus esposas permanecen fuera de vista...)? A lo largo de las mismas líneas, lo que la tolerancia Políticamente Correcta está dándonos es una creencia descafeinada: una creencia que no hiere a nadie y que no se compromete totalmente.

Todo está permitido al Último Hombre hedonista de hoy - tú puedes gozar todo, PERO privado de su sustancia que lo hace peligroso. Éste es el motivo por el que Lacan tenía razón al invertir el famoso lema de Dostoyevski: "Si Dios no existe, itodo esta prohibido!" Dios está muerto, nosotros vivimos en un universo permisivo, tú debes esforzarte por los placeres y la felicidad - pero para tener una vida llena de felicidad y de placeres, debes evitar los excesos peligrosos, vivir una vida saludable, no acoses a otros... así que todo se prohíbe si no es privado de su sustancia, y terminas llevando una vida totalmente regulada. Y lo contrario también se sostiene: si hay Dios, entonces *todo está permitido* - a aquéllos que afirman actuar directamente en nombre de Dios, como los instrumentos de Su voluntad. Claramente, un eslabón directo con Dios justifica nuestra violación de cualquiera de los constreñimientos y consideraciones "meramente humanos" (como en el estalinismo dónde la referencia al gran Otro de la necesidad histórica justifica la crueldad absoluta).

El hedonismo de hoy combina el placer con la restricción - no es ya más la vieja noción de la "medida correcta" entre el placer y la restricción, sino un tipo de pseudo-hegeliana coincidencia inmediata de los contrarios: la acción y la reacción deben coincidir, la misma cosa que causa el daño debe ya ser la medicina. Ya no es ningún "¡Beba café, pero con moderación!"; es más bien "Beba todo el café que quiera, porque ya está descafeinado... " El último ejemplo de esta posición es el *chocolate laxante*, disponible en los E.U., con el paradójico mandato "¿tienes estreñimiento? ¡Come más de este chocolate!" - es decir, de la misma cosa que causa el estreñimiento. ¿Y no es una prueba negativa de la hegemonía de esta posición el hecho de que el verdadero consumo no-restringido (en todas sus modalidades: drogas, sexo libre, fumar...) está surgiendo como el principal peligro? La lucha contra estos peligros es una de las principales inversiones de la "biopolítica" de hoy. Las soluciones desesperadamente buscadas están aquí, en la reproducción de la paradoja del chocolate laxante. El principal contendedor es el "sexo seguro" - término que le hace a uno apreciar la verdad del viejo refrán "tener sexo con un condón, ¿no gusta tomar una ducha con un impermeable puesto?". La última meta estaría aquí, a lo largo de las líneas del café descafeinado, para inventar el "opio sin opio": no es ninguna sorpresa que la marihuana, tan popular entre los liberales, quiera ser legalizada por estos - eso ES ya un tipo de "opio sin opio."

La estructura del "chocolate laxante", un producto que contiene al agente de su propia contención, puede discernirse a lo largo del paisaje ideológico de hoy. Hay dos temas que determinan la actitud tolerante liberal de hoy hacia Otros: el respeto de la Otredad, la franqueza hacia ella, y el miedo obsesivo al acoso, a la intrusión - para abreviar, el Otro esta bien en la medida en que su presencia no sea intrusa, en la medida en que el Otro no sea realmente Otro... Esto es lo que está emergiendo cada vez más como los "derechos humanos", centrales en la sociedad del capitalismo tardío: *el derecho a no ser acosado*, es decir, el derecho a mantenerse a una distancia segura de los otros. Una estructura similar esta claramente presente en la forma en cómo nosotros nos relacionamos con el capitalista usurero: está bien si se neutraliza con actividades caritativas - primero usted junta los billones, luego usted regresa (parte de) ese dinero al necesitado... Y lo mismo va por la guerra, por la lógica emergente del pacifismo humanitario militarista: la guerra está bien en la medida en que realmente sirve para provocar la paz, la democracia, o para crear las condiciones para distribuir la ayuda humanitaria. Y esto mismo se sostiene cada vez más incluso para la democracia y los derechos humanos: está bien si se vuelven a pensar los derechos humanos para incluir la tortura y un estado de emergencia permanente, si se limpia a la democracia de sus "excesos" populistas...

En nuestra era de super-sensibilidad en la "intrusión-acoso" del Otro, cada presión ética es experimentada como un frente falso de la violencia de poder. Esta posición da lugar al esfuerzo por "re-escribir" los órdenes religiosos, adecuándolos a nuestra condición específica. ¿Alguna orden es demasiado severa? ¡Permítanos reformularla de acuerdo con nuestras sensibilidades! "Usted no debe cometer adulterio!" - *excepto si es emocionalmente sincero y sirve para la meta de su profunda auto-realización...* Ejemplar es aquí *The Hidden Jesus (El Jesús Oculto)* de

Donald Spoto, una torcida lectura "liberal" de la New Age de la Cristiandad, dónde nosotros podemos leer a propósito del divorcio: "Jesús denunció claramente el divorcio y los segundos matrimonios. /... / Pero Jesús no fue más allá y dijo que los matrimonios no pueden romperse /... / en ninguna otra parte de su enseñanza hay alguna situación en la que él deje a una persona para siempre encadenada a las consecuencias del pecado. Todo su tratamiento de las personas fue liberar, no legislar. /... / Es evidente que en los hechos algunos matrimonios simplemente se estropean, que los compromisos son abandonados, que se violan las promesas y se traiciona el amor." Comprensivas y "liberales" como son estas líneas, ellos involucran la confusión fatal entre las altas y las bajas emociones y un compromiso simbólico incondicional, el cuál se supone debe precisamente sostener la relación matrimonial cuando ya no se apoye en las emociones directas. Lo que Spoto efectivamente está diciendo es: "Usted no debe divorciarse - excepto cuando su matrimonio 'en los hechos' haya fracasado, cuando sea experimentado como una carga emocional insufrible que frustra su vida plena" - para ser precisos, iexcepto cuando la prohibición para divorciarse haya justamente recobrado su pleno significado (ya que, ¿quién se divorciaría cuándo el matrimonio aún florece?)!

¿Eso significa que, contra la falsa tolerancia del multiculturalismo liberal, nosotros debemos retornar al fundamentalismo religioso? La misma ridícula película de Gibson aclara la imposibilidad de semejante solución. Gibson primero quiso proyectar la película en latín y arameo y mostrarla sin subtítulos; pero después, bajo la presión de los distribuidores, decidió permitir los subtítulos en inglés (u otros idiomas). Sin embargo, el compromiso en esta parte no es sólo una concesión a la presión comercial; apearse al plan original habría directamente expuesto la naturaleza auto-refutante del proyecto de Gibson. Es decir, permítanos imaginar una película, sin subtítulos, mostrando un gran centro comercial de algún suburbio americano: la fidelidad intencional al original lo convertiría en su contrario, en un espectáculo exótico incomprensible.

Pero hay una tercera posición, más allá del fundamentalismo religioso y la tolerancia liberal. Permítanos regresar a la distinción "políticamente correcta" entre el fundamentalismo islámico y el Islam: Bush y Blair (al igual que Sharon) nunca se olvidan de alabar al Islam como una gran religión de amor y tolerancia que no tienen nada que ver con los repugnantes actos terroristas... Del mismo modo que esta distinción entre el Islam "bueno" y el terrorismo islámico "malo" es una falsedad, uno también debe problematizar la distinción "radical-liberal" típica entre los judíos y el Estado de Israel o sionismo, es decir, el esfuerzo por abrir el espacio en que los judíos y los ciudadanos judíos de Israel puedan no sólo criticar la política del Estado de Israel y la ideología sionista sin ser acusados de antisemitismo, sino, más aun, formular su crítica basada en su apego apasionado a lo judío, a lo que ellos ven como el valor a preservar en el legado judío. ¿Es, sin embargo, esto suficiente? Marx dijo sobre los *petit-bourgeois* que ellos ven en cada objeto dos aspectos, uno malo y otro bueno, e intentan guardar el bueno y luchar contra el malo. Uno debe evitar el mismo error al tratar con el judaísmo: el "buen" judaísmo levinasiano de la justicia, el respeto para y la responsabilidad hacia el otro, etc., contra la tradición "mala" de Jehova, sus ataques de venganza y violencia genocida contra la gente vecina. Uno debe armarse de valor para atravesar el hueco, la tensión, dentro del mismo centro de judaísmo: no es la cuestión de defender la tradición judía pura de la justicia y el amor al vecino contra la aserción agresiva sionista del Estado-Nación. Siguiendo el mismo camino, en lugar de celebrar la grandeza de verdadero Islam contra el mal uso de los terroristas fundamentalistas, o de lamentar el hecho de que, de todas las grandes religiones, es Islam es una de las que mayormente se resisten a la modernización, uno debe concebir esta resistencia más bien como una oportunidad abierta: no necesariamente nos conducirá al "Islamofascismo", también puede articularse en un proyecto socialista. Precisamente porque el Islam alberga los "peores" potenciales de la respuesta fascista a nuestras dificultades presentes, también puede resultar ser el sitio para el "mejor".

En lugar de intentar redimir el puro centro ético de una religión contra su instrumentalización política, uno debe, del mismo modo, criticar cruelmente el mismo centro - en TODAS las religiones. Hoy, cuando las religiones mismas (desde la espiritualidad de la New Age hasta el hedonismo espiritualista barato del Dalai Lama) están más que listas para servir al hedonismo posmoderno, es paradójicamente sólo un materialismo consecuente el que puede sostener una verdadera posición ética militante asceta.

<http://www.lacan.com/passionf.htm>

Las Falsas Promesas de Irak.

Por **Slavoj Žižek** | Enero/Febrero 2004

Si quiere entender por qué la Administración Bush invadió Irak debe leer La interpretación de los sueños, de Freud, y no La Estrategia de Seguridad Nacional de Estados Unidos. Sólo la enrevesada lógica de los sueños puede explicar por qué EEUU cree que tendrá éxito en su agresiva persecución de objetivos contradictorios: promover la democracia, afirmar la hegemonía estadounidense y asegurarse un suministro energético estable.

Para ilustrar la extraña lógica de los sueños, Sigmund Freud evocaba una anécdota sobre una tetera prestada: cuando un amigo le acusa a usted de devolverle rota la tetera que le prestó, su respuesta es, primero, que nunca se la prestó; después, que cuando se la devolvió no estaba rota, y al final, que la tetera ya estaba rota cuando se la dejó. Esta secuencia de argumentos incongruentes confirma lo que quería negar: que había tomado prestada la tetera y la había roto.

Tal sucesión de incongruencias caracteriza las justificaciones públicas de la Administración Bush de la invasión de Irak a principios de 2003. Primero afirmó que Sadam Hussein poseía armas de destrucción masiva, lo que suponía "un peligro real en el momento presente" para sus vecinos, para Israel y para todos los países occidentales democráticos. Hasta el momento, dichas armas no se han encontrado (aunque más de mil especialistas de EE UU las han buscado durante meses). Después aseguró que incluso si Sadam Hussein no tuviera armas de destrucción masiva, había participado junto con Al Qaeda en el 11-S, por lo que debía ser castigado, al tiempo que se impedían futuras agresiones. Pero hasta su presidente, George W. Bush, tuvo que admitir en septiembre de 2003 que Washington "no tenía pruebas de que Sadam Hussein estuviera involucrado en el 11-S". Y finalmente el tercer nivel de justificación: aunque no hubiera pruebas del vínculo con Al Qaeda, la despiadada dictadura de Sadam suponía una amenaza para sus vecinos y una catástrofe para su pueblo, lo que era razón suficiente para derrocarlo. Ciertamente, pero ¿por qué derrocar el de Irak y no otros regímenes peligrosos, empezando por Irán y Corea del Norte, los otros dos miembros del infame eje del mal de Bush?

Si estos motivos no resisten un examen serio y parecen indicar que la Administración estadounidense se equivocó al actuar como lo hizo, ¿cuáles fueron entonces las verdaderas razones del ataque? En realidad, hubo tres: una sincera creencia ideológica en que el destino de EE UU es llevar la democracia y la prosperidad a otras naciones; el afán de proclamar y advertir, brutalmente, de la incondicional hegemonía de EE UU, y, por último, la necesidad de controlar las reservas de petróleo iraquíes. Los tres niveles operan independientemente y todos deben tomarse en serio; ninguno, ni siquiera el de la propagación de la democracia, debe desestimarse ni interpretarse como una manipulación o mentira. Cada uno tiene sus propias contradicciones y consecuencias para bien y para mal. Pero en su conjunto son peligrosamente incongruentes e incompatibles, y prácticamente condenan al fracaso la acción de EE UU en Irak.

EL AMERICANO NO TAN IMPASIBLE

Históricamente, los estadounidenses han visto su función en el mundo en términos altruistas. "Sólo pretendemos ser buenos", afirman, "ayudar a los demás, llevarles la paz y la prosperidad, y fijaos lo que obtenemos a cambio". De hecho, nunca como ahora –con la actual ofensiva ideológica global de EE UU– habían estado tan vigentes películas como *Centauros del desierto*, de John Ford, y *Taxi Driver*, de Martin Scorsese, o de libros como *El americano impasible*, de Graham Greene, que muestran esa ingenua benevolencia de los estadounidenses. Como dijo Greene de su protagonista, que quiere sinceramente llevar la democracia y la libertad

occidentales a los vietnamitas y ve cómo fracasan por completo sus intenciones: "Nunca conocí a un hombre que tuviera mejores motivos para provocar todos los problemas que provocó".

Tras esas buenas intenciones subyace la suposición de que en el fondo todos somos estadounidenses. Si éste es el auténtico deseo de la humanidad, todo lo que éstos tienen que hacer es dar a los pueblos una oportunidad, liberarlos de las limitaciones que se les han impuesto, y abrazarán el sueño ideológico americano. Es natural que EE UU haya pasado de contener al enemigo a promover una "revolución capitalista", como dijo Stephen Schwartz de la *Foundation for the Defense of Democracies* en febrero de 2003. EE UU es ahora, como la difunta Unión Soviética fue hace décadas, el agente subversivo de una revolución mundial.

En su mensaje sobre el Estado de la Unión de enero de 2003, Bush declaró que "esa libertad que nosotros tanto apreciamos no es un regalo que EE UU hace al mundo, es un don de Dios a la humanidad". Este aparente arranque de humildad encubría en realidad su opuesto totalitario. Todos los líderes totalitarios afirman que ellos no son nada. Su fuerza es sólo la fuerza del pueblo que les respalda, cuyos más íntimos impulsos sólo ellos expresan. Esto esconde que, por definición, quienes se oponen al líder no se oponen sólo a él sino también a los más íntimos y nobles impulsos del pueblo. ¿Esto no se puede aplicar también a la afirmación de Bush? Si la libertad fuera simplemente un regalo de EE UU a las demás naciones, quienes se opusieran a sus políticas estarían contra la política de un Estado-nación. Pero si la libertad es un regalo de Dios, y el Gobierno de EE UU se considera el medio elegido para colmar con ese don a todas las naciones del mundo, quienes se oponen a sus políticas rechazan el más noble regalo de Dios a la humanidad.

En cuanto a la segunda razón (el afán de demostrar la hegemonía de EE UU), la Estrategia de Seguridad Nacional de la Administración Bush prevé que "la posición de fuerza militar sin igual y la gran influencia económica y política" de EE UU se traducirán en "décadas de paz, prosperidad y libertad". Pero los intelectuales neoconservadores se expresan de forma más directa que los de la Casa Blanca. En su reciente libro *The War Over Iraq* [La guerra en Irak], William Kristol y Lawrence W. Kaplan escriben: "La misión empieza en Bagdad, pero no termina ahí (...) Nos encontramos en la cúspide de una nueva era histórica (...) Es un momento decisivo (...)". "Es evidente que no se trata sólo de Irak. Se trata incluso de algo más que el futuro de Oriente Medio y de la guerra contra el terrorismo. Se trata de qué función pretende desempeñar EE UU en el siglo XXI". Es imposible no compartir esta afirmación: el ataque a Irak ha puesto en peligro el futuro de la comunidad internacional y ha planteado interrogantes esenciales sobre el "nuevo orden mundial" y las normas que lo regularán.

Con respecto al tercer motivo para el ataque, sería demasiado simplista suponer que EE UU pretendía apoderarse de la industria petrolera iraquí. Por otro lado, tratándose de un país que, según el subsecretario de Defensa, Paul Wolfowitz, "flota en un mar de petróleo", seguro que en las mentes de quienes elaboran las políticas de EE UU pesó la posibilidad de instaurar un Gobierno bendecido por Washington que apoye las inversiones extranjeras (léase: de EE UU) en su industria petrolera y cuya posición en la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) sea influyente. Ignorarlo hubiera supuesto una negligencia estratégica a gran escala.

LA PARODIA DE IMPERIO DE EE UU

De esos motivos, el factor clave es el segundo: usar Irak como pretexto para establecer los parámetros de un nuevo orden mundial, imponer el derecho de EE UU a realizar ataques preventivos y consolidar así su estatus de única autoridad global. El mensaje del ataque no se dirigía fundamentalmente a los iraquíes sino a quienes presenciábamos la guerra; nosotros éramos los verdaderos objetivos ideológicos y políticos.

Llegados a este punto deberíamos hacernos una pregunta ingenua: ¿Por qué no iba a ser EE UU el policía global? Después de todo, tras la guerra fría, el mundo pedía algún poder global que llenara el vacío. Pero precisamente ahí reside el problema: no en que EE UU sea un nuevo imperio global, sino en que no lo es. Pretende ser un imperio, pero actúa como un Estado-nación, que persigue implacablemente sus intereses. De hecho, el eslogan de la Administración

Bush –invirtiendo perversamente el de los ecologistas– podría ser “actuar globalmente, pensar localmente”. Un sorprendente ejemplo de su doble rasero es la presión hipócrita que EE UU ejerció sobre Serbia en el verano de 2003. Mientras altos cargos estadounidenses exigían a ese país que entregara a presuntos criminales de guerra al Tribunal Penal Internacional para la Antigua Yugoslavia de La Haya (en consonancia con la lógica de un imperio global, que exige instituciones judiciales transnacionales), presionaban para que Serbia firmara un tratado bilateral que le impedía entregar ciudadanos estadounidenses sospechosos de crímenes de guerra u otros delitos contra la humanidad a la nueva Corte Penal Internacional, también en La Haya (en consonancia con la lógica del Estado-nación). No es de extrañar que Serbia mostrara sorpresa y cólera.

¿Acaso no se da la misma incongruencia en la forma en que EE UU está conduciendo la “guerra contra el terrorismo”? La estrategia económica característica del capitalismo actual es la subcontratación, la cesión a otra empresa del proceso sucio de la producción material (pero también de la publicidad, el diseño, la contabilidad, etc.). La producción tiene lugar, por ejemplo, en Indonesia, donde la normativa ambiental y laboral es muy inferior a la occidental, y la empresa occidental propietaria de la marca puede afirmar que no es responsable de los quebrantamientos de las normas cometidos por sus subcontratas. Ahora sucede algo similar en los interrogatorios de los presuntos terroristas, con la subcontratación de la tortura en aliados del Tercer Mundo (los mismos países que critican los informes anuales sobre derechos humanos del Departamento de Estado), que pueden obtener confesiones por la fuerza sin preocuparse de problemas legales ni protestas ciudadanas. “No podemos legalizar la tortura, va contra los valores estadounidenses”, dijo con despecho el columnista Jonathan Alter en *Newsweek*, quien concluyó que “tendremos que pensar en transferir algunos sospechosos a nuestros aliados menos remilgados, aunque sea hipócrita. Nadie dijo que iba a ser agradable”. Lo mismo sucede con las democracias del Primer Mundo, que cada vez subcontratan más sus asuntos turbios, desde el telemarketing a la tortura, en otros países.

Se ha desperdiciado la oportunidad de llevar la guerra contra el terrorismo al orden legal internacional. ¿Por qué? Podemos tomar prestadas las palabras de Mohamed Said al-Sahaf, el pintoresco ministro de Información de Sadam, quien, en una de sus últimas ruedas de prensa, negó que los estadounidenses controlaran zonas de Bagdad: “No controlan nada. ¡Ni siquiera a sí mismos!”. Dicho de una manera simple, quienes elaboran las políticas de EE UU no se conocen a sí mismos lo bastante como para reconocer, y no digamos resolver, las contradicciones –en sí y entre sí– de sus intenciones y sus acciones.

En febrero de 2002, el secretario de Defensa estadounidense Donald Rumsfeld se dedicó a filosofar, de modo un tanto amateur, acerca de la relación entre lo conocido y lo desconocido: “Existe lo conocido que conocemos; es decir, hay cosas que sabemos que sabemos. También sabemos que existe lo desconocido que conocemos: sabemos que hay algunas cosas que no sabemos. Pero también está lo desconocido que no conocemos –lo que no sabemos que desconocemos–”. Para Rumsfeld, eso “desconocido que no conocemos” representa las mayores amenazas a que debe hacer frente Washington. Pero se olvidó de añadir el cuarto y crucial término: el de lo conocido que no conocemos, es decir, las cosas que no sabemos que sabemos –que es exactamente el inconsciente freudiano, el “conocimiento que no se conoce a sí mismo”, como decía el psicoanalista francés Jacques Lacan. En muchos sentidos, eso que desconocemos que sabemos –las creencias y suposiciones que no reconocemos, que ni siquiera somos conscientes de adoptar– pueden suponer una amenaza aún mayor. Es el caso de los motivos para hacer esta guerra. La naturaleza problemática de éstos (es decir, el hecho de que al extender la democracia Washington esté imponiendo su versión de ésta) no radica tanto en “lo desconocido” (no reconocido, ignorado), sino más bien en la incongruencia entre dichos motivos. EE UU persigue una serie de objetivos (difundir la democracia, afirmar su hegemonía, asegurar el suministro de petróleo) que son, en última instancia, incompatibles.

Tomemos países como Arabia Saudí y Kuwait, monarquías conservadoras, pero aliados en lo económico y profundamente integrados en el capitalismo occidental. En este caso, EE UU tiene un interés muy concreto: para que estas naciones le procuren reservas de petróleo estables, no pueden ser democráticas, ya que es indudable que unas elecciones democráticas en Arabia Saudí o en Irak darían paso a regímenes islamistas, nacionalistas, sustentados en actitudes

antiamericanas. "Sesenta años durante los cuales las naciones occidentales han justificado y se han adaptado a la falta de libertad en Oriente Medio, no han contribuido en modo alguno a proporcionarnos seguridad", declaró Bush en noviembre de 2003 [véase el despiece de la página anterior]. Pero han proporcionado a los países occidentales un suministro energético relativamente estable, algo que no parece probable que EE UU esté dispuesto a sacrificar de un día para otro en aras de la libertad.

Es más, a pesar del discurso de Bush sobre una "estrategia en pro de la libertad en Oriente Medio", ahora sabemos qué significa llevar la democracia: EE UU y sus países amigos deciden en última instancia si un país está maduro para la democracia y qué tipo de democracia debería adoptar. Prueba de ello es el comentario de Rumsfeld en abril de 2003 de que Irak no debería convertirse en una teocracia, sino en un país laico y tolerante en el que todas las religiones y grupos étnicos disfruten de los mismos derechos. Los altos cargos de EE UU han reaccionado con disgusto apenas disimulado a la posibilidad de que una nueva Constitución iraquí pudiera dar al islam una posición privilegiada. En este caso, la paradoja es doble: no sólo estaría bien que EE UU exigiera lo mismo a Israel con respecto al judaísmo, sino que mientras que el Irak de Sadam Hussein era un Estado laico, el resultado más probable de unas elecciones democráticas potenciaría el islam. Según el diario británico *The Independent*, una importante personalidad estadounidense, cuyo nombre no se cita, afirmó que "el primer gesto en política exterior de un Irak democrático será reconocer Israel". Al contrario, el resultado más probable de la ocupación de Irak es un movimiento musulmán fundamentalista anti-americano, vinculado a movimientos similares en otros países árabes o con presencia musulmana. Es como si, en una demostración contemporánea de la "astuta razón", la mano invisible del destino asegurara insistentemente que la intervención de EE UU sólo consigue hacer más probables los resultados que ese país más debería evitar.

Una visión demasiado ambiciosa

Extractos del discurso del presidente estadounidense George W. Bush sobre la libertad en Irak y Oriente Medio en el vigésimo aniversario del National Endowment for Democracy, el 6 de noviembre de 2003.

Los sacrificios de ciudadanos estadounidenses no siempre han sido reconocidos o valorados, pero han valido la pena (...)"

"Los cambios están llegando a Oriente Medio y quienes tienen poder deberían preguntarse si serán recordados por resistirse a las reformas o por liderarlas. En Irán está muy difundida una profunda demanda de democracia, como vimos el mes pasado cuando miles de personas se reunieron para recibir a Shirin Ebadi, la ganadora del Premio Nobel de la Paz. El régimen en Teherán debe prestar atención a las demandas de democracia del pueblo iraní o perderá su última pretensión de legitimidad (...)"

"No obstante, todas las sociedades que triunfan (...) comparten ciertos principios fundamentales: limitar el poder del Estado y de las Fuerzas Armadas, de modo que los gobiernos respondan a la voluntad del pueblo y no a la voluntad de una élite. Las sociedades con éxito, en lugar de aplicar la ley selectivamente para castigar a sus oponentes políticos, protegen la libertad mediante un Estado de derecho firme e imparcial (...)"

"[Garantizar la democracia en Irak] es una tarea enorme y difícil, que merece nuestro esfuerzo y nuestro sacrificio, ya que sabemos lo que está en juego. El fracaso de la democracia iraquí envalentonaría a los terroristas en todo el mundo, aumentaría las amenazas para el pueblo estadounidense y acabaría con las esperanzas de millones de personas en la región. La democracia iraquí tendrá éxito, y ese éxito difundirá, desde Damasco hasta Teherán, la noticia de que la libertad puede ser el futuro de todas las naciones (...) un Irak libre en el corazón de Oriente Medio marcará un antes y un después en la revolución democrática mundial (...)"

"(...) Mientras en Oriente Medio no florezca la libertad, será un lugar dominado por el inmovilismo, el resentimiento y una violencia susceptible de ser exportada. Y dada la expansión

de armas que pueden perjudicar de manera catastrófica a nuestro país y a nuestros amigos, sería temerario aceptar ese statu quo”.

“EE UU ha adoptado (...) una nueva política, una estrategia en pro de la libertad en Oriente Medio. Esta estrategia requiere la misma perseverancia, energía e idealismo que hemos mostrado con anterioridad. Y producirá los mismos resultados. Como en Europa, en Asia o en cualquier región del mundo, el avance de la libertad conduce a la paz”.

“El avance de la libertad es la vocación de nuestro tiempo. Es la vocación de nuestro país (...) Y creemos que la libertad (...) no es sólo para nosotros. Es un derecho y una aptitud de toda la humanidad. (...) “Trabajar en favor de la difusión de la libertad puede resultar duro. Pero EE UU ya ha llevado a cabo tareas arduas con anterioridad. Nuestra nación es fuerte; nuestra voluntad es de acero”.

Tres de los libros más recientes de Žižek ofrecen una panorámica de sus opiniones geopolíticas: *Welcome to the Desert of the Real!: Five Essays on 11 September and Related Dates* (Verso, Nueva York, 2002) estudia la guerra contra el terrorismo; *¿Quién dijo totalitarismo?: cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción* (Pre-Textos, Valencia, 2002) subraya las debilidades de las ideologías liberal-democráticas, y *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (MIT Press, Cambridge, 2003) ofrece una lectura política del cristianismo.

El filósofo francés Alain Badiou condena la ética liberal del “respeto por el otro” en ‘Ética: ensayo sobre la conciencia del mal’, en *Batallas éticas* (Abraham, T., Nueva Visión, B. Aires, 1995). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte (Alianza Editorial, Madrid, 2003), de Karl Marx, analiza el ascenso de Napoleón y los desafíos de la representación política y la justificación ideológica. Sobre el razonamiento contradictorio en los sueños, lea *La interpretación de los sueños* (2 vol., Alianza, Madrid, 1999), de Sigmund Freud.

En EE UU contra Irak: la guerra petrolera de Bush en 50 claves (La Esfera, Madrid, 2003), Carlos Taibo enfoca con actitud pedagógica los antecedentes de la guerra de Irak. Xavier Batalla analiza las relaciones internacionales, la política exterior de EE UU y las causas del conflicto en *¿Por qué Irak?* (Nuevas Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 2003). Los reporteros Ángeles Espinosa, Alberto Masegosa y Antonio Baquero han reunido sus experiencias en Irak en *Días de guerra: diario de Bagdad* (Siglo XXI, Madrid, 2003), un relato detallado de cómo fue la invasión. También recomendamos la lectura de *Los mongoles en Bagdad*, de José Luis Sampedro (Destino, Barcelona, 2003), una reflexión sobre las injusticias del mundo actual a partir del ataque de EE UU, e *Irak: un fracaso de Occidente* (Tusquets, Barcelona, 2003), de Gema Martín Muñoz.

En la página web de la Casa Blanca (www.whitehouse.gov/nsc/nss) se puede acceder al texto completo de la ‘Estrategia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos de América’ de la Administración Bush, de septiembre de 2002, y al discurso de George W. Bush ‘Acerca de la libertad en Irak y en Oriente Medio’ (Washington, 6 de noviembre de 2003). Algunas películas enfocan de forma provocadora la ideología estadounidense: *Taxi Driver* (Columbia Pictures, 1976), de Martin Scorsese, describe el rapto de agresividad de un redentor desengañado; *El americano impasible* (Miramax, 2002), de Phillip Noyce, relata el catastrófico esfuerzo estadounidense por democratizar Vietnam, y *El club de la lucha* (Twentieth Century Fox, 1999), de David Fincher, muestra algunas de las formas más alarmantes de resistencia al capitalismo global.

Slavoj Žižek es filósofo e investigador del Instituto de Estudios Sociales de Liubliana, Eslovenia. Sus libros, el más reciente de los cuales es *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences* (Routledge, Nueva York, 2003), han sido traducidos a más de 20 idiomas.

Título Original: ***Iraq's False Promises***. Extraído de: *Foreign Policy en Español*

http://www.fp-es.org/feb_mar_2004/story3.asp

La Venganza de las Finanzas Mundiales

Por Slavoj Žižek | 21.Mayo.2005

Cuando la entrega final de la serie Star Wars [La Guerra de las Galaxias], La Venganza de los Sith, nos presenta el momento crucial sobre el que pivota toda la saga, a saber, la conversión del "buen" Anakin Skywalker en el "malvado" Darth Vader, se proponen paralelismos entre nuestras decisiones personales y políticas.

En una entrevista a la revista Time del 2002, George Lucas explicaba el nivel personal a través de una especie de budismo pop: "Se convierte en Darth Vader porque se apega a las cosas. No puede dejar marchar a su madre; no puede dejar marchar a su novia. No puede dejar que las cosas se vayan. Eso te hace codicioso. Y cuando eres codicioso, estás en camino al lado oscuro, pues temes que vayas a perder lo que posees."

Pero más retumbante que el modo en que Anakin se convierte en Darth Vader es la cuestión política paralela: ¿Cómo se convirtió la República en el Imperio? O, más precisamente, ¿cómo se convierte una democracia en una dictadura? Lucas explica que no es que el Imperio conquistara la República, sino que la República se convirtió en el Imperio. "Un día, la princesa Leia y sus amigos se despertaron y dijeron, 'Ésta ya no es más la República, es el Imperio. Y nosotros somos los malos'." Las connotaciones contemporáneas de esta referencia a la Antigua Roma sugieren que la transformación de la República en Imperio de Star Wars debería interpretarse contra el trasfondo de la obra de Hardt y Negri Imperio (de la Nación Estado al Imperio Global).

Las connotaciones políticas del universo Star Wars son múltiples e inconsistentes. Ahí reside el poder "mítico" de ese universo; un universo que incluye: una visión reaganiana del Mundo Libre contra el Imperio del Mal; el retroceso de las Naciones Estado, al que se le puede dar un giro nacionalista y de derechas à la Buchanan-Le Pen; la contradicción de personas de noble estatus (princesas, caballeros Jedi, etc.) defendiendo la república "democrática"; y finalmente, su intuición clave de que "nosotros somos los malos," de que el Imperio emerge a través del propio modo en que nosotros, los "buenos", combatimos al enemigo ahí fuera. (En la "lucha contra el terror" actual, el verdadero peligro es en qué nos está convirtiendo esta guerra.) Tales inconsistencias son las que hacen de la serie Star Wars un mito político propiamente dicho, el cual no es tanto un relato con un significado político determinado, como un contenedor vacío [lleno] de significados múltiples, inconsistentes e incluso mutuamente excluyentes. La cuestión "¿Pero qué significa realmente este mito político?" es la cuestión equivocada, porque su "significado" es precisamente el de servir de recipiente de múltiples significados.

Star Wars Episodio I: La Amenaza Fantasma nos da una pista crucial sobre hacia dónde orientarnos en esta confusión; particularmente, las características "cristológicas" del joven Anakin (su inmaculada concepción, su carrera de bólidos (vainas) conmemoración de la famosa carrera de carros de Ben-Hur, "esa fábula de Cristo"). Como el marco ideológico de Star Wars es el universo pagano de la Nueva Era, es bastante apropiado que su figura central del Mal deba recordar a Cristo. Dentro del horizonte pagano, el Suceso de Cristo es el escándalo último. La figura del Diablo es específica de la tradición judeo-cristiana. Pero, más que eso, el propio Cristo es la figura diabólica definitiva, en tanto en cuanto diabolos (separar, dividir el Uno en Dos) es el opuesto de símbolos (reunir, unificar). Trajo "la espada, no la paz," a fin de perturbar la armoniosa unidad existente. O, como Cristo le dice a Lucas: "Si alguien viene a mí y no odia a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, sí, incluso si no odia a su propia vida, no puede ser mi discípulo." A fin de que hubiera una comunidad simbólica de creyentes adecuadamente unificada, Cristo tuvo primero que venir y realizar el 'diabólico' gesto fundacional de separarse del Espíritu Santo.

Así la posición cristiana es radicalmente diferente de las enseñanzas paganas. En claro contraste a la sabiduría pagana de que el universo es el abismo de la Base primordial en la que todos los "falsos" opuestos -el Bien y el Mal, apariencia y realidad, estupidez y sabiduría, etc.- coinciden, el

cristianismo proclama como la acción más elevada precisamente lo que el paganismo condena como la fuente de toda maldad: el acto de la separación, de trazar la línea, de apegarse a un elemento que perturba el equilibrio del Todo.

Lo que esto significa es que la omni-abarcadora compasión budista ha de oponerse al intolerante y violento Amor cristiano. La posición budista es en última instancia de indiferencia, de sofocar todas las pasiones que tratan de establecer diferencias; mientras tanto, el amor cristiano es una pasión violenta por introducir una diferencia, una brecha en el orden del ser, por privilegiar y elevar a algún objeto por encima de otros. El amor es violencia no (sólo) en el sentido vulgar del proverbio balcánico, "¡Si no me golpea, no me ama!" La propia elección de amar es ya violenta, ya que arranca un objeto de su contexto y lo eleva a la categoría de la Cosa. En el folklore montenegrino, el origen del Mal es una mujer hermosa: hace que los hombres pierdan su equilibrio, desestabiliza literalmente el universo, coloreando todas las cosas con un tono de parcialidad.[1]

En marzo, el Vaticano condenó fuertemente El Código Da Vinci de Dan Brown como un libro que difunde falsas enseñanzas, tales como que Jesús se casó con María Magdalena y que tuvieron descendencia, que la verdadera identidad del Grial es la vagina de María, etc. El Vaticano lamentó particularmente el que el libro sea tan popular entre la generación más joven que busca una guía espiritual. La forma de la intervención vaticana, que apenas oculta su nostalgia por los buenos viejos tiempos en los que podía simplemente quemar libros, era obviamente absurda. (De hecho, uno casi sospecha una conspiración entre el Vaticano y los editores del libro para darle un fresco empujón de ventas.) Sin embargo, el contenido del mensaje del Vaticano era básicamente correcto. El Código Da Vinci reinscribe efectivamente el cristianismo dentro del paradigma de la Nueva Era que persigue encontrar un equilibrio entre los principios masculino y femenino.

Y, de vuelta a La Venganza de los Sith, el precio por la adhesión del film a estos mismos motivos de la Nueva Era no es sólo su confusión ideológica sino, al mismo tiempo, su inferior calidad narrativa. Estos motivos son la razón por la que la transformación de Anakin en Darth Vader -el momento pivotal de la serie- carece de la apropiada grandeza trágica. En lugar de centrarse en la hubris [arrogancia] de Anakin, entendido como un deseo abrumador de intervenir para hacer el Bien, de ir hasta el final por aquellos a los que se ama, cayendo así en el Lado Oscuro, Anakin es mostrado simplemente como un guerrero indeciso que se desliza gradualmente hacia el Mal mientras sucumbe a la tentación de Poder al caer bajo el influjo del maligno Emperador.[2] En otras palabras, Lucas careció del valor para aplicar realmente su paralelismo entre el cambio de la República al Imperio y el de Anakin a Darth Vader. Anakin debería haberse convertido en un monstruo por su excesivo apego a ver el Mal en todos los sitios y querer combatirlo.

¿Dónde nos deja esto entonces? La ironía posmoderna última es el extraño intercambio actual entre Oriente y Occidente. En este mismo momento, cuando a nivel de la "infraestructura económica" la tecnología occidental y el capitalismo triunfan mundialmente, a nivel de la "supraestructura ideológica," el legado judeo-cristiano está siendo amenazado en el propio Occidente por la arremetida del pensamiento "asiático" de la Nueva Era. Dicha sabiduría oriental, desde el "budismo occidental" al taoísmo, se está constituyendo como la ideología hegemónica del capitalismo global. Pero mientras que el budismo occidental se presenta a sí mismo como el remedio contra las tensiones de la dinámica capitalista -al permitirnos desengancharnos y conservar alguna paz interior- de hecho funciona como el complemento ideológico perfecto.

Considérese el fenómeno del "shock del futuro", esto es, el popular término que describe cómo la gente de hoy en día ya no puede sobrellevar psicológicamente el deslumbrante ritmo de desarrollo tecnológico y el cambio social que lo acompaña. Antes de que uno pueda acostumbrarse a la invención más reciente, llega otra para ocupar su lugar, de modo que uno carece cada vez más del "mapeado cognitivo" más elemental. El pensamiento oriental ofrece una salida que es muy superior al desesperado intento de escapar hacia las antiguas tradiciones. El modo de sobrellevar este vertiginoso cambio, sugiere esta sabiduría, es renunciar a cualquier intento de obtener control sobre lo que está ocurriendo, rechazando tales esfuerzos como expresiones de la moderna lógica de dominación. En lugar de eso, uno debería "abandonarse," dejarse llevar, mientras internamente se conserva una actitud distante e indiferente hacia la alocada danza del

proceso acelerado. Tal distancia está basada en la intuición de que toda agitación es en última instancia una proliferación insustancial de apariencias que no incumben realmente al núcleo más interno de nuestro ser.

Aquí, uno está casi tentado a resucitar el viejo cliché marxista, de infausta memoria, de que "la religión es el opio del pueblo", como complemento imaginario de la miseria de la vida real. La posición meditativa del "budismo occidental" es con mucho el modo más eficaz para nosotros de participar plenamente en la economía capitalista mientras conservamos la apariencia de cordura. Si Max Weber estuviera vivo hoy en día, escribiría sin duda un segundo volumen complementario de su *Ética Protestante*, titulado *La Ética Taoísta y el Espíritu del Capitalismo Global*.

Por tanto, la verdadera obra compañera de *Star Wars*, Episodio III es el documental de 2003 de Alexander Oey, *Sandcastles: Buddhism and Global Finance* [Castillos de Arena: El Budismo y las Finanzas Globales]. Indicador maravillosamente ambiguo de nuestro presente aprieto ideológico, *Sandcastles* combina los comentarios del economista Arnoud Boot, la socióloga Saskia Sassen y el maestro budista tibetano Dzongkar Khyentse Rinpoche. Sassen y Boot analizan el gigantesco alcance y poder de las finanzas mundiales, así como sus efectos socioeconómicos. Los mercados de capitales, valorados ahora mismo en 83 trillones de dólares, existen dentro de un sistema basado puramente en el interés propio, en el que el comportamiento gregario, basado a menudo en rumores, puede inflar o destruir el valor de las compañías -o de economías enteras- en cuestión de horas. Khyentse Rinpoche les rebate con reflexiones sobre la naturaleza de la percepción, la ilusión y la iluminación humanas. E intenta arrojar nueva luz sobre la danza demencial de operaciones especulativas de billones de dólares con sus declaraciones ético-filosóficas: "Libérate de tu apego a algo que en realidad no está ahí, sino que es sólo una percepción." Haciéndose eco de la noción budista de que no hay sí mismo [self], sólo un flujo de continuas percepciones, Sassen comenta sobre el capital mundial: "No es que haya 83 trillones de dólares. Se trata esencialmente de un conjunto de movimientos continuo. Desaparece y reaparece."

¿Pero cómo debemos interpretar este paralelismo entre la ontología budista y la estructura del universo del capitalismo virtual? El documental se inclina hacia una lectura humanista: Visto a través de lentes budistas, la exuberancia de la riqueza financiera global es ilusoria, divorciada de la realidad objetiva: el propio sufrimiento humano causado por negocios hechos en salones y parques comerciales invisibles a la mayoría de nosotros. Sin embargo, si uno acepta la premisa de que el valor de la riqueza material y la experiencia personal de la realidad, es subjetiva, y de que el deseo juega un papel decisivo tanto en la vida diaria como en la economía liberal, ¿no es también posible llegar a la conclusión exactamente opuesta? Quizás nuestro punto de vista tradicional del mundo estuviera basado en ingenuas nociones de una realidad substancial y externa compuesta de objetos fijos, mientras que la hasta ahora desconocida dinámica del "capitalismo virtual" nos confronta con la naturaleza ilusoria de la realidad. ¿Qué mejor prueba de la naturaleza insustancial de la realidad que una gigantesca fortuna que en un par de horas puede disolverse en la nada debido a un repentino falso rumor? Consiguientemente, ¿por qué quejarse de que las especulaciones financieras con los futuros mercados están "divorciadas de la realidad objetiva," cuando la premisa básica de la ontología budista es que no hay "realidad objetiva" alguna?

La única lección "crítica" a extraerse desde una perspectiva budista del capitalismo virtual es que uno debería estar atento a que estamos tratando con un mero teatro de sombras sin existencia sustancial. Así pues, no necesitamos involucrarnos plenamente en el juego capitalista, sino jugarlo con un distanciamiento interior. El capitalismo virtual podría de este modo actuar como un primer paso hacia la "liberación". Nos confronta con el hecho de que la causa de nuestro sufrimiento no es la realidad objetiva -no hay una cosa tal- sino más bien nuestro Deseo, nuestra ansia de cosas materiales. Entonces, todo lo que uno tiene que hacer, tras desprenderse de la falsa noción de una realidad sustancial, es simplemente renunciar al propio deseo y adoptar una actitud de paz y distancia interior. No es de extrañar que el budismo pueda funcionar como el complemento ideológico perfecto del capitalismo virtual: Nos permite participar en él con una distancia interior, permitiéndonos, por decirlo así, mantener nuestros dedos cruzados y nuestras manos limpias,.

Es contra una tentación tal que deberíamos permanecer fieles al legado cristiano de la separación, que eleva unos principios sobre otros.

Título Original: Revenge of Global Finance. Extraído de In These Times:

<http://www.inthesetimes.com/site/main/article/2122/> Traducción de Kepa Egiluz.

<http://www.zendodigital.luzserena.net/ZD11/LaVenganzaDeLasFinanzasMundiales-Slavoj%20Zizek.htm>

[1] N. de T.: La oposición 'amor cristiano vs. compasión budista', 'pasión-diferencia vs. apatía-indiferencia', 'orden pagano vs. orden cristiano', etc., tal y como la plantea el autor, nos parece falaz y, en el mejor de los casos, un ejemplo de las coordenadas en las que se mueven el "budismo pop" (monista y mayavada) y el "cristianismo pop" (dualista) que denuncia. No obstante, no-dualismo no es ni monismo ni dualismo. Así, pues, el problema no radica tanto en si se separa o se une, en si se diferencia o se iguala, como en la fijación a cualquiera de dichas actuaciones. En ciertos casos, se requiere separar para después unir, y en otros, igualar para después diferenciar, de acuerdo a una dinámica evolutiva pulsátil. Se podría discutir qué es lo que supuso realmente la venida de Cristo, aunque siempre es posible una visión ambivalente (separativa-unitiva, destructiva-constructiva). Por supuesto, es fácil acusar al mensajero de ser responsable de las malas noticias.

[2] N. de T.: No es del todo así, ya que ambos aspectos coexisten de forma solapada. Lo que impulsa a Anakin al Lado Oscuro es, sí, la indecisión y la tentación de poder, por un lado, pero también, y sobre todo, su amor por la princesa Amidala, la esperanza de que podrá salvarla de la muerte por el poder prometido, y su propia ofuscación que pese a todo busca la luz.

Lenin Asesinado en una Estación Finlandesa.

Por Slavoj Žižek | 18.Agosto.2005

¿Qué Podría Haber Sucedido?: Historia Imaginaria a partir de 12 Grandes Historiadores

¿Por qué ha prosperado el género de las historias "¿y si...?" como el terreno estratégico de los historiadores conservadores? La introducción a tales volúmenes generalmente comienza con un ataque hacia los marxistas, quienes supuestamente creen en el determinismo histórico. Tomemos su entrega más reciente, editada por Andrew Roberts[1], quien también contribuye con un ensayo sobre las brillantes perspectivas que le habrían aguardado a Rusia en el siglo XX si Lenin hubiera sido asesinado al llegar a la Estación de Finlandia[2]. Uno de los argumentos de Roberts a favor de este tipo de historia es que "cualquier cosa que haya sido condenada por Carr, Thompson y Hobsbawm ha de tener algo para ser encomendada". Roberts cree que los ideales de libertad, égalité, fraternité, "se han mostrado una y otra vez de modo mutuamente excluyentes". "Si", continua, "aceptamos que no hay tal cosa como la inevitabilidad histórica y que nada está preordenado, el letargo político -una de las plagas de nuestros días- debería ser exorcizado, ya que significa que en los asuntos humanos todo es posible".

Esto no es empíricamente el caso. Roberts ignora la paradoja ideológica central de la historia moderna, tal como fue formulada por Max Weber en La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. En contraste con el Catolicismo, que concebía la redención humana como dependiente de las buenas acciones, el Protestantismo insistía en la predestinación: ¿por qué entonces funcionó el Protestantismo como la ideología del capitalismo temprano? ¿Por qué la creencia de la gente de que su redención había sido decidida de antemano no sólo no llevó al letargo, sino que sostuvo la más poderosa movilización de recursos humanos jamás vista en la historia?

Las simpatías conservadoras sobre los libros "¿y sí?" se vuelven claras cuando miramos el índice de contenidos. Los temas tienden a estar relacionados con lo mucho que habría mejorado la historia si algún evento revolucionario o 'radical' se hubiera evitado (si Carlos I hubiera ganado la Guerra Civil; si los ingleses hubieran ganado la guerra contra las colonias americanas; si la Confederación hubiera ganado la Guerra Civil Americana; si Alemania hubiera ganado la Gran Guerra), o, menos a menudo, cuan peor habría sido la historia si se hubiera tomado un giro más progresista. Hay dos ejemplos de esto último en el libro de Roberts: si Thatcher hubiera sido asesinada en las bombas en Brighton en 1984; si Gore hubiera sido presidente en el 11 de septiembre de 2001 (en este último ensayo, escrito por el neo-con David Frum, cualquier pretensión de historia seria es abandonada en favor de propaganda política enmascarada como sátira). No es de extrañar que Roberts hable positivamente de la novela de Kingsley Amis, *Russian Hide-and-Seek*, que está situada en una Gran Bretaña ocupada por los soviéticos.

Así que, ¿cuál debería ser la respuesta marxista? Definitivamente, no repetir el terrible pensamiento de Georgi Plekhanov acerca de "el papel del individuo en la historia" (si Napoleón nunca hubiera nacido, alguien habría tenido que jugar un papel similar, porque la profunda necesidad histórica le llamaría para el pasaje al Bonapartismo). Creo que más bien, habría que cuestionar la premisa de que los marxistas (y los izquierdistas en general) son unos simplones deterministas que no pueden entretenerse con escenarios alternativos.

Lo primero que hay que destacar es que la historia "¿y si?" es parte de una tendencia más general, que no esta de acuerdo con la narrativa lineal y que ve la vida como un flujo multiforme. Las ciencias 'puras' parecen estar perseguidas por el fantasma de la aleatoriedad de la vida y las posibles versiones alternativas de la realidad: como lo indicaba Stephen Jay Gould, "rebobina la película de la vida y ponla otra vez. La historia de la evolución será totalmente distinta". Esta percepción de nuestra realidad como siendo sólo una posibilidad de una "situación abierta", la noción de que otras posibilidades siguen rodeando como fantasmas a nuestra "verdadera" realidad, confiriéndole una extrema fragilidad y contingencia, no es en absoluto extraña al Marxismo. De hecho, la urgencia sentida ante el acto revolucionario se basa en este hecho.

Ya que el no-ocurrimiento de la Revolución de Octubre es un tema favorito de los historiadores "¿y si?", vale la pena ver cómo el propio Lenin consideraba los hechos. Él estaba lejos de cualquier confianza en la "necesidad histórica". Al contrario, eran sus oponentes mencheviques quienes enfatizaban la imposibilidad de omitir una de las etapas prescritas por el determinismo histórico: primero la revolución burguesa-democrática, luego la proletaria. Cuando en sus Tesis de Abril en 1917 Lenin afirmó que esto era el Augenblick, la oportunidad única para comenzar una revolución, su propuesta al principio fue respondida con estupefacción y poco respeto por la gran mayoría de sus compañeros de partido. Sin embargo, él había entendido que la oportunidad estaba provista por una combinación única de circunstancias: si el momento no era agarrado, la oportunidad se habría perdido, quizá durante décadas. Lenin estaba considerando un escenario alternativo: ¿y si no actuamos ahora? Fue precisamente su conciencia de las consecuencias catastróficas de no actuar lo que le empujó al acto.

Hay un compromiso mucho más profundo con la "historia alternativa" en la visión radical Marxista. Para un marxista radical, la historia actual que vivimos es en sí la realización concreta de una historia alternativa: tenemos que vivir en ella porque, en el pasado, no conseguimos atrapar el momento. En una magnífica lectura de las "Tesis sobre la Filosofía de la Historia" de Walter Benjamin (que Benjamin nunca publicó), Eric Santner elaboró la noción de que una intervención revolucionaria presente repite/redime intentos fallidos en el pasado. Estos intentos cuentan como "síntomas", y pueden ser redimidos retroactivamente a través del 'milagro' del acto revolucionario. "No son tanto sucesos olvidados, sino fracasos olvidados a la hora de actuar, fracasos al intentar suspender la fuerza de las ataduras sociales inhibiendo los actos de solidaridad con los 'otros' en la sociedad":

«Los síntomas registran no sólo intentos fallidos revolucionarios en el pasado sino, más modestamente, fracasos a la hora de responder al llamado para a la acción o incluso al llamado a la empatía con aquellos cuyo sufrimiento de alguna forma pertenece a la forma de vida de la que uno es parte. Mantienen el lugar de algo que está ahí, que nos insiste a lo largo de nuestra vida,

aunque nunca haya conseguido una consistencia ontológica plena. Los síntomas son por tanto de alguna forma los archivos virtuales de vacíos -o, quizá mejor, defensas contra vacíos- que persisten en la experiencia histórica. »

Para Santner, estos síntomas también pueden tomar la forma de perturbaciones de la vida social 'normal': la participación, por ejemplo, en los rituales obscenos de una ideología reinante. Según esta forma de pensar, la Noche de los Cristales Rotos (Kristallnacht) -un arrebato a medias organizado y a medias espontáneo de ataques violentos contra casas, sinagogas, negocios e individuos-, se convierte en un carnaval Bakhtiniano, un síntoma cuya furia y violencia lo revelaron como un intento de una "formación-de-defensa", en el sentido de la cobertura de un fallo anterior a la hora de intervenir con efectividad en la crisis social alemana. En otras palabras, la violencia de los pogroms fue la prueba de la posibilidad de una revolución proletaria auténtica, su excesiva energía marcando la reacción ante un (inconsciente) sentido de la oportunidad perdida. ¿Y no es la fuente definitiva de la nostalgia por el pasado comunista entre muchos intelectuales (y gente normal) de la difunta República Democrática Alemana, también una nostalgia no ya por el pasado comunista, sino por lo que ese pasado pudo haber sido, por la oportunidad perdida de crear una Alemania alternativa?

Las erupciones post-comunistas de violencia neonazi pueden también entenderse como arrebatos sintomáticos de rabia, mostrando una conciencia de las oportunidades perdidas. Se puede dibujar aquí un paralelo con la vida psíquica del individuo: de la misma forma en que la conciencia de una oportunidad privada perdida (quizá un asunto amoroso) a menudo deja sus huellas en forma de ansiedades irracionales, dolores de cabeza y ataques de rabia, de forma que el vacío de una oportunidad revolucionaria perdida puede resultar en erupciones irracionales de destrucción.

La dimensión "¿y si?" va al núcleo del proyecto revolucionario marxista. En sus irónicos comentarios sobre la Revolución Francesa, Marx se opuso al entusiasmo revolucionario y a la sobria "mañana siguiente": el resultado tras la sublime explosión revolucionaria que prometía libertad, égalité, fraternité, es el universo miserable utilitario/egotista del cálculo de mercado (este abismo fue aún más ancho en el caso de la Revolución de Octubre). La idea de Marx, sin embargo, no es la que suele ser de sentido común, es decir, que la realidad vulgar del comercio resulte ser la 'verdad del teatro del entusiasmo revolucionario', que era de lo que se solía hablar cuando Marx hizo su crítica. En la explosión revolucionaria, otra dimensión utópica brilla atravesándola; la de la emancipación universal, que es de hecho a la vez ese 'exceso', ese algo, que es traicionado por la realidad de mercado que gana la batalla de nuevo a la mañana siguiente. Este exceso no es sencillamente abolido o ignorado como si fuera irrelevante; metafóricamente, es transpuesto al estado virtual, al sueño que está esperando ser llevado a cabo.

NOTAS

[1] Andrew Roberts. What Might Have Been: Imaginary History from 12 Leading Historians ed. Andrew Roberts, Phoenix, 208 pp.

[2] [Nota complementaria. Recuérdese que tras una sublevación fallida de obreros en julio de 1917, Lenin huye a Finlandia por cuestiones de seguridad. Posteriormente regresa a Rusia en octubre del mismo año, inspirando una revolución armada con la consigna "Todo el poder para los soviets" contra el gobierno provisional Ruso.]

Título Original: Lenin Shot at Finland Station. Publicado en London Review Bookshop: <http://www.lrb.co.uk/v27/n16/zize01.html>. Traducción publicada en Decondicionamiento.org

<http://www.13t.org/decondicionamiento/forum/viewtopic.php?t=180>

Lo que Rumsfeld no sabe que él sabe de Abu Ghraib.

¿Alguien aún recuerda al infortunado Muhammed Saeed al-Sahaf? Como ministro de información de Saddam, él negaba heroicamente los hechos más evidentes y se adhería a la línea Iraquí. Incluso cuando centenares de tanques norteamericanos estaban en los patios de su oficina, al-Sahaf continuaba afirmando que las imágenes de la televisión de los tanques en las calles de Bagdad eran efectos especiales hollywoodenses. Una vez, sin embargo, él dio con una extraña verdad. Cuando se le dijo que el ejército norteamericano ya controlaba partes de Bagdad, él chasqueó diciendo: "Ellos no están al mando ni de ellos, ino se controlan ni siquiera a si mismos!" Cuando irrumpieron las escandalosas noticias sobre las cosas raras que pasan en la prisión de Abu Ghraib en Bagdad, nosotros conseguimos vislumbrar esta misma dimensión de que ellos, los norteamericanos no se controlan a si mismos.

En su reacción a las fotografías que muestran a prisioneros Iraquíes siendo torturados y humillados por soldados norteamericanos, el presidente George W. Bush, como era esperado, enfatizo estos crímenes de los soldados norteamericanos como hechos aislados que no reflejan la posición de Estados Unidos y su lucha por los valores de la democracia, la libertad y la dignidad personal. Y el hecho de que el caso se convirtiera en un escándalo público que puso a la administración norteamericana a la defensiva es una señal positiva. En un régimen "totalitario", el caso simplemente se hubiese mantenido en silencio. (De la misma manera, el hecho de que las fuerzas norteamericanas no encontraran armas de destrucción masiva es una señal positiva: un poder verdaderamente "totalitario" normalmente habría hecho como la policía usualmente hace al sembrar drogas y así "descubrir" la evidencia del crimen.)

Sin embargo, varios rasgos perturbadores complican este cuadro simple. En los últimos meses, el Comité Internacional de la Cruz Roja bombardeó regularmente al Pentágono con informes sobre los abusos en las prisiones militares en Iraq, y los informes fueron ignorados sistemáticamente. Entonces, no era que las autoridades de Estados Unidos no estaban obteniendo ninguna señal sobre lo que pasaba - ellos simplemente admitieron los crímenes sólo cuando (y porque) ellos se enfrentaron con el descubrimiento en los medios de comunicación. La reacción inmediata de los oficiales militares norteamericanos fue sorprendente, por decir lo menos. Ellos explicaron que los soldados no fueron propiamente instruidos acerca de que la Convención de Ginebra regula sobre cómo tratar a los prisioneros de guerra - icomo si uno tuviera que ser instruido para no humillar y torturar a prisioneros!

Pero la principal complicación es el contraste entre el modo "estándar" en que los prisioneros eran torturados en el régimen de Saddam y cómo ellos son torturados bajo la ocupación norteamericana. Bajo Saddam, el acento estaba en la imposición directa de dolor, mientras que los soldados norteamericanos se enfocaron en la humillación psicológica. Más allá, grabando la humillación con una cámara, con los perpetradores incluidos en el cuadro, sus caras sonriendo estúpidamente al lado de los torcidos cuerpos desnudos de los prisioneros, era una parte integrante del proceso, en contraste severo con el secreto de las torturas de Saddam. Las mismas posiciones y uniformes de los prisioneros hacen pensar en una puesta en escena teatral, un tipo de tableau vivant, producido para molestar (brought to mind) en el performance art norteamericano, como el "teatro de crueldad", las fotografías de Mapplethorpe o las escenas enervantes en las películas de David Lynch.

Esta teatralidad nos lleva a lo esencial de la materia: A cualquiera enterado con la realidad del estilo de vida norteamericano, las fotografías son producidas para molestar la parte inferior obscena de la cultura popular norteamericana - dicen, en los rituales del iniciación de tortura y humillación uno tiene que sufrir para ser aceptado en una comunidad cerrada. Fotografías similares aparecen a intervalos regulares en la prensa norteamericana después de que algún escándalo explota en una base del Ejército o en el campus de una escuela secundaria, cuando tales rituales fueron excesivos. Demasiado lejos a menudo nosotros tratamos las imágenes de soldados y estudiantes obligados a asumir posar la humillación propone, realizando gestos degradantes y sufriendo castigos sádicos.

Las torturas en Abu Ghraib no eran así, simplemente un caso de arrogancia norteamericana hacia gente del Tercer Mundo. Al ser sometidos a torturas humillantes, los prisioneros iraquíes

fueron efectivamente iniciados en la cultura norteamericana: Ellos consiguieron probar la parte inferior obscena de la cultura que forma el suplemento necesario de los valores públicos de la dignidad personal, la democracia y la libertad. Ninguna sorpresa es, entonces, que el ritual de humillación de prisioneros iraquíes no fuera un caso aislado sino parte de una práctica extendida. El 6 de mayo, Donald Rumsfeld tuvo que admitir que lo que las fotografías mostraron al público fue simplemente "la punta del iceberg", y que había cosas mucho más fuertes por venir, incluyendo videos de violaciones y asesinatos.

Ésta es la realidad de la despreciativa declaración de Rumsfeld, hace un par de meses, acerca de que las reglas de la Convención de Ginebra están "fuera de tiempo" con respecto a la guerra de hoy.

En el debate sobre los prisioneros de Guantánamo, uno oye a menudo argumentos de que su tratamiento es ética y legalmente aceptable porque "ellos son aquéllos quienes evadieron las bombas." Ya que ellos eran los blancos de los bombardeos norteamericanos y accidentalmente sobrevivieron, y ya que estos bombardeos eran parte de una operación militar legítima, uno no puede condenar su destino cuando ellos fueron tomados prisioneros después de algún combate, su situación es buena, menos severa, que el estar muertos. Este razonamiento dice más de lo que piensa decir. Pone a los prisioneros en la posición literal del "muerto viviente", aquéllos que están en cierto modo ya muertos, (su derecho a vivir terminó al ser blancos legítimos de bombardeos asesinos). Así, los prisioneros son ahora lo que filósofo Giorgio Agamben llama el homo sacer, aquéllos que pueden ser asesinados con impunidad ya que, a los ojos de la ley, sus vidas ya no cuentan. Si los prisioneros de Guantánamo se localizan en el espacio "entre las dos muertes" - legalmente muertos (privados de un determinado estatus legal) mientras están biológicamente aún vivos - entonces las autoridades de los Estados Unidos que los tratan de esta manera están en un estado legal intermedio que forma la contraparte del homo sacer. Ellos actúan como un poder legal, pero sus actos ya no están cubiertos y constreñidos por la ley - ellos operan en un espacio vacío que está no obstante dentro del dominio de la ley. Aquí, los recientes descubrimientos sobre Abu Ghraib despliegan las consecuencias de localizar a los prisioneros en este lugar "entre las dos muertes."

En marzo del 2003, Rumsfeld se enredó de modo amateur en un pequeño problema filosófico sobre la relación entre lo conocido y lo desconocido: "Hay conocidos conocidos. Esas cosas que nosotros sabemos que nosotros sabemos. Hay desconocidos conocidos. es decir, hay cosas que nosotros sabemos que nosotros no sabemos. Pero hay también desconocidos desconocidos. Cosas que nosotros no sabemos que nosotros no sabemos." Lo que él olvidó agregar fue el cuarto término crucial: lo "desconocido conocido", las cosas que nosotros no sabemos que nosotros sabemos - qué es precisamente el inconsciente freudiano, el "conocimiento que no se conoce", como Lacan decía.

Si Rumsfeld piensa que los principales peligros en la confrontación contra Irak eran los "desconocidos desconocidos", es decir, la amenaza de Saddam cuya naturaleza nosotros ni siquiera podíamos sospechar, entonces el escándalo de Abu Ghraib muestra que los principales peligros radican en lo "desconocido conocido" - las creencias repudiadas, las suposiciones y las prácticas obscenas que nosotros pretendemos no saber, aunque ellas forman el fondo de nuestros valores públicos.

Así, Bush estaba equivocado. Lo que nosotros conseguimos cuando vimos las fotografías de los prisioneros iraquíes humillados es precisamente una visión directa de los "valores americanos", el centro de un goce obsceno que sostiene el estilo de vida americano.

Título Original: What Rumsfeld Doesn't Know That He Knows About Abu Ghraib. Fuente: In These Times.

http://www.inthesetimes.com/site/main/article/what_rumsfeld_doesnt_know_that_he_knows_about_abu_ghraib

NOTAS

Lo Real del Ciberespacio

Por Slavoj Žižek

El Ciberespacio entre la Perversión y el Trauma.

¿Será que están justificados los críticos culturales pesimistas (desde Jean Baudrillard a Paul Virilio) en sus afirmaciones acerca de que el ciberespacio, en definitiva, genera una clase de inmersión proto-psicótica en un universo imaginario de alucinaciones, sin las restricciones de una Ley simbólica ni por la imposibilidad de algún Real? Si no es así, ¿cómo detectaríamos en el ciberespacio los contornos de las otras dos dimensiones de la tríada Lacaniana RSI, lo Simbólico y lo Real?

En cuanto a la dimensión simbólica, la solución parece fácil, alcanza con centrarse en la noción de autoría que cuadra en el dominio emergente de las narrativas del ciberespacio, aquella de la "autoría de procedimiento"(1). El autor del medio de inmersión interactivo (en el cual participamos activamente a través del role-playing) ya no escribe argumentos detallados, meramente provee un conjunto básico de reglas (las coordenadas del universo ficcional en el cual nos sumergimos, el limitado conjunto de acciones que tenemos permitidas realizar dentro de este espacio virtual, etc.), el cual sirve de base al compromiso activo (intervención, improvisación) de quien interactúa. Esta noción de "autoría de procedimiento" demuestra la necesidad de alguna clase de equivalente de la noción Lacaniana de "gran Otro": para que el interactuante se involucre en el ciberespacio, debe operar dentro de un mínimo conjunto de reglas impuestas externamente y aceptadas como coordenadas o reglas simbólicas. Sin estas reglas, el sujeto/interactor se sumergiría efectivamente en una experiencia psicótica de un universo en el cual "hacemos lo que queremos" y somos, paradójicamente por esa misma razón, privados de nuestra libertad, atrapados en una compulsión demoníaca. En consecuencia es crucial establecer las reglas a las que nos comprometemos, las que nos guían en nuestra inmersión en el ciberespacio, mientras nos permiten mantener distancia del universo representado. Lo importante no es simplemente mantener el "justo medio" entre los dos extremos (el de la inmersión psicótica total versus la distancia externa no comprometida hacia el universo artificial de la ciber-ficción): la distancia es más bien una condición positiva de la inmersión. Si debemos rendirnos ante las tentaciones del medio virtual, debemos "marcar el límite", para confiar en un conjunto de marcas que designan claramente que estamos tratando con una ficción, del mismo modo en que para permitirnos ir a ver y disfrutar de un violento filme de guerra, de alguna manera tenemos que saber que lo que estamos viendo es una ficción teatralizada y no un asesinato real (imagine nuestra horrible sorpresa si, mirando una escena de guerra, viéramos de repente que estamos presenciando un deceso, que el actor involucrado en un combate cara a cara, le está cortando efectivamente la garganta a su "enemigo"...). Contra los teóricos que temen que el ciberespacio implica la regresión a un tipo de inmersión psicótica incestuosa, uno debe entonces discernir con precisión en las improvisaciones actuales, frecuentemente torpes y ambiguas, sobre las "reglas del ciberespacio", el esfuerzo por establecer claramente los contornos de un nuevo espacio de ficciones simbólicas, en el cual participamos plenamente en la modalidad de negación, es decir, siendo conscientes de que "esto no es la vida real".

Sin embargo, si esto es lo Simbólico, ¿dónde está lo Real? ¿No es el ciberespacio, especialmente la realidad virtual, el reino de la perversión en su máxima pureza? Reducida a su esqueleto elemental, la perversión puede ser vista como una defensa contra lo real de la muerte y la sexualidad, contra la amenaza de la mortalidad así como contra la imposición contingente de la diferencia sexual: lo que el escenario perverso representa es una "negación de la castración", un universo en el cual, como en los dibujos animados, un ser humano sobrevive a cualquier catástrofe; en el cual la sexualidad adulta es reducida a un juego infantil; en donde uno no está obligado a morir o a elegir uno de los dos sexos. Como tal, el universo del perverso es el

universo del puro orden simbólico, del juego del significante siguiendo su curso, sin las trabas de la finitud humana (2). ¿Entonces, nuevamente, nuestra experiencia del ciberespacio, no encaja perfectamente en este universo perverso? ¿No es también el ciberespacio un universo sin clausura, no perturbado por la inercia de lo Real, restringido únicamente por sus reglas auto-impuestas? En este cómico universo, como en un ritual perverso, los mismos gestos y escenas son repetidas incesantemente, sin clausura final, por ejemplo. En este universo, la negación de una clausura, lejos de señalar el debilitamiento de la ideología, más bien representa una negación proto-ideológica:

“La negación de la clausura es siempre, en un nivel, una negación a enfrentar la mortalidad. Nuestra fijación con los juegos e historias electrónicos es en parte una representación de esta negación de la muerte. Nos ofrecen la oportunidad de borrar la memoria, de comenzar de nuevo, de repetir un evento e intentar una resolución final diferente. En este aspecto, los medios electrónicos tienen la ventaja de representar una visión profundamente cómica de la vida, una visión de errores recuperables y opciones abiertas” (3).

¿Es en consecuencia, la alternativa final con la que el ciberespacio nos confronta, sumergimos en el ciberespacio al modo de una idiótica compulsión superyoica a la repetición, al modo de la inmersión en el universo de la “no-muerte” de los dibujos animados en los que no hay muerte, en los que el juego sigue indefinidamente, o es posible practicar una modalidad diferente de relación con el ciberespacio en la cual esta idiótica inmersión es perturbada por la “trágica” dimensión de lo real/imposible?

Hay dos usos estándar de la narrativa del ciberespacio: la lineal, laberíntica aventura de un solo camino y la “posmoderna”, indeterminada e hipertextual forma de ficción en rizoma. La laberíntica aventura de un solo camino guía al interactivo hacia una única solución dentro de la estructura de una competencia ganador-perdedor (derrotar al enemigo, encontrar la salida...). De este modo, con todas las posibles complicaciones y desvíos, el camino global está claramente predeterminado: todos los caminos conducen a una meta final. En contraste, el rizoma hipertextual no privilegia ningún orden e lectura ni interpretación: no hay una síntesis última o “mapa cognitivo”, ninguna posibilidad de unificar los fragmentos dispersos en un marco narrativo abarcativo, uno está irreductiblemente tentado en direcciones conflictivas; nosotros los interactores, sólo tenemos que aceptar que estamos perdidos en una inconsistente complejidad de múltiples referencias y conexiones. La paradoja es que esta definitiva e indefensa confusión, esta falta de una orientación final, lejos de causar una angustia insoportable, es extrañamente reaseguradora: la misma falta de un punto final de clausura sirve como un tipo de negación que nos protege de enfrentar el trauma de nuestra finitud, del hecho de que nuestra historia debe terminar en algún punto. No hay un punto definitivo e irreversible, desde que, en este universo múltiple, hay siempre otros caminos que explorar, realidades alternativas en las cuales uno se puede refugiar cuando parece alcanzar un punto muerto. ¿Cómo escaparemos entonces a esta falsa alternativa? Janet Murray nos refiere a la estructura de la historia “centrada en la violencia”, similar al famoso dilema de Rashomon: el relato de algún incidente violento o traumático (una fatalidad en un viaje de domingo, un suicidio, una violación...) es ubicado en el centro de una trama de archivos-narrativas que lo exploran desde múltiples puntos de vista (victimario, víctima, testigo, sobreviviente, investigador...):

“La proliferación de archivos interconectados es un intento de responder a la pregunta perenne y en última instancia sin respuesta de por qué ocurrió este incidente./.../ Estas historias centradas en la violencia no tienen una única solución como la aventura laberíntica o una negación de solución como las historias postmodernas; en cambio, combinan un claro sentido de estructura de la historia con una multiplicidad de argumentos significativos. La navegación del laberinto es como volver sobre sus pasos; en tanto manifestación física del esfuerzo de aceptar el trauma, representa los repetidos esfuerzos de la mente de seguir retornando a un evento shockeante en un esfuerzo por absorberlo y finalmente sobreponerse a él.” (4)

Es fácil percibir la crucial diferencia entre esta “vuelta sobre la situación desde diferentes perspectivas” y el hipertexto rizomático: la indefinidamente repetida puesta en acto (a) (referida al trauma de algún imposible Real que por siempre resiste a su simbolización; todas estas diferentes narrativizaciones son en última instancia sólo muchas fallas en dominar este trauma,

con la contingente ocurrencia insondable de algún Real catastrófico como el suicidio a propósito del cual ningún "porqué" puede servir de explicación suficiente. En una elaboración posterior más detallada, Murray propone dos versiones diferentes de presentificación de un incidente suicida traumático, al margen de esa textura de diferentes perspectivas. La primera es transponernos a nosotros dentro del laberinto de la mente del sujeto justo antes de su suicidio; la estructura es aquí hipertextual e interactiva, somos libres de elegir opciones diferentes, de seguir las rumiaciones del sujeto en una multitud de direcciones, pero cualquier dirección o link que elijamos, tarde o temprano terminaremos con la pantalla en blanco del suicidio. Entonces, en un sentido, nuestra propia libertad de seguir diferentes destinos imita la trágica auto-clausura de la mente del sujeto: no importa cuan desesperadamente buscamos una solución, estamos compelidos a reconocer que no hay escape, que el resultado final será siempre el mismo. La segunda versión es la opuesta: nosotros los interactores, somos puestos en la situación de un tipo de "dios menor", teniendo a nuestra disposición un limitado poder de intervención en la historia de vida del sujeto condenado a matarse; digamos, podemos "reescribir" el pasado del sujeto de modo que su novia no lo hubiera dejado, o que él no hubiera fracasado en ese examen crucial; aún así, hiciéramos lo que hiciéramos, el resultado es el mismo, así que ni siquiera dios mismo puede cambiar el Destino... (Encontramos una versión de este mismo cierre en una serie de historias de ciencia ficción alternativa, en las cuales el héroe interviene en el pasado de modo de prevenir algún evento catastrófico por ocurrir. Sin embargo, el inesperado resultado de su intervención es una catástrofe aún mayor, como la Making History de Stephen Fry, en la cual un científico interviene en el pasado haciendo al padre de Hitler impotente justo antes de su concepción, de modo que Hitler no nace; como es esperable, el resultado de esta intervención es que otro oficial alemán de orígenes aristocráticos toma el rol de Hitler, desarrolla la bomba atómica a tiempo y gana la Segunda Guerra Mundial).

El futur anterior en la Historia del Arte.

En un análisis histórico más pormenorizado, es crucial no concebir este procedimiento narrativo de las múltiples perspectivas circundando un Real imposible como un resultado directo de la tecnología del ciberespacio: tecnología e ideología están inextricablemente entrelazadas, la ideología está ya inscrita en las propias características tecnológicas del ciberespacio. Más precisamente, con lo que estamos tratando aquí es otro ejemplo más del bien conocido fenómeno de las viejas formas artísticas empujando contra sus propios límites y usando procedimientos que, al menos desde nuestra visión retrospectiva, parecen apuntar hacia una nueva tecnología que sería capaz de servir como un "correlato objetivo" más "natural" y apropiado de la experiencia de la vida que las viejas formas procuraron suministrar por medio de sus experimentaciones "excesivas". Toda una serie de procedimientos narrativos en la novelas del siglo XIX anuncian no sólo la narración cinematográfica estándar (el intrincado uso del "flashback" en Emily Bronte o del "cross-cutting" y de los "close-ups" en Dickens, sino a veces aún al cine modernista (el uso del "off-space" en Madame Bovary); como si una nueva percepción de la vida hubiera estado aquí, pero aún luchando por sus medios apropiados de articulación, hasta que finalmente los encontró en el cine. Lo que tenemos aquí es entonces la historicidad de una clase de *futur anterior*: fue sólo cuando el cine estuvo aquí y desarrolló sus procedimientos estándar que podemos realmente aprehender la lógica narrativa de las grandes novelas de Dickens o de Madame Bovary.

¿No será que hoy nos estamos aproximando a un umbral homólogo?: una nueva "experiencia de vida" está en el aire, una percepción de la vida que hace estallar la forma narrativa lineal centrada y da a la vida un flujo multiforme, aún hasta en el área de las ciencias "duras" (la física cuántica y sus interpretaciones de la realidad múltiple, o la total contingencia que diera forma a la evolución actual de la vida en la Tierra, como Stephen Jay Gould demostrara en su Wonderful Life (5), los fósiles de Burgess Shale atestiguan cómo la evolución podría haber tomado un giro totalmente diferente) parecemos estar obsesionados (b) por lo azaroso de la vida y las versiones alternativas de la realidad. O la vida es experimentada como una serie de múltiples destinos paralelos que interactúan y son afectados crucialmente por encuentros contingentes carentes de sentido, puntos en los cuales una serie intersecta e interviene en otra (ver Shortcuts de Altman), o diferentes versiones/resultados de un mismo argumento son repetidamente puestas en acto (los escenarios del tipo "universos paralelos" o "mundos alternativos posibles"; ver Chance de Kieslowski, Veronique y Red. Aún hasta los historiadores "serios" produjeron recientemente un

volumen llamado *Virtual History*, que propone la lectura de los eventos cruciales de la Edad Moderna, desde la victoria de Cromwell sobre los estuardos y la guerra de independencia americana hasta la desintegración del comunismo, como dependiendo de oportunidades impredecibles y hasta a veces improbables (6)). Esta percepción de nuestra realidad como uno de los posibles (frecuentemente ni siquiera uno de los más probables) resultados de una situación "abierta", esta noción de que otros resultados posibles no son simplemente cancelados sino que continúan persiguiendo nuestras "verdaderas" realidades como un espectro de lo que podría haber sucedido, confiriendo a nuestra realidad un estatus de extrema fragilidad y contingencia, implícitamente colisiona con la predominante forma narrativa "lineal" de nuestro cine y literatura -que parecen reclamar un nuevo medio artístico en los que no serían un exceso excéntrico sino su "propio" modo de funcionamiento. Uno podría argumentar que el hipertexto ciberespacial es este nuevo medio en el cual esta experiencia de la vida encontraría su más "natural" y apropiado correlato objetivo, de modo que, nuevamente, es sólo con el advenimiento del hipertexto ciberespacial que podemos efectivamente aprehender a lo que Altman y Kieslowski apuntaban.

¿No son ejemplos definitivos de este tipo de *futur antérieur* las famosas(c) "obras de iniciación" de Brecht, especialmente su *The Measure Taken*, frecuentemente descalificados como la justificación de las purgas estalinistas?(7). A pesar de que las "obras de iniciación" son generalmente concebidos como un fenómeno intermediario, el pasaje entre las primeras obras carnalescas, críticas de la sociedad burguesa y su posterior y "maduro" teatro épico, es crucial recordar que, antes de su muerte, cuando le preguntaron sobre qué parte de su obra anuncia efectivamente el "drama del futuro", Brecht respondió inmediatamente: "The Measure Taken". Tal como Brecht enfatizara una y otra vez, *The Measure Taken* es ideal para ser actuada sin el público observador, solamente con los actores actuando repetidamente todos los roles y así "aprender" las diferentes posiciones subjetivas -no tenemos aquí la anticipación de la "inmersión participativa" ciberespacial, en la cual los actores se involucran en el "educativo" role playing colectivo. A lo que Brecht apuntaba es a la participación inmersiva, la cual, sin embargo, evita la trampa de la identificación emocional: nos sumergimos en el nivel del sinsentido", el nivel "mecánico" de lo que, en términos foucaultianos, uno estaría tentado en llamar "micro prácticas disciplinarias revolucionarias", mientras que al mismo tiempo observamos críticamente nuestro comportamiento. ¿No apunta también esto a un uso "educativo" del juego de rol playing en los que, mediante la repetida puesta en acto de diferentes versiones de un mismo dilema básico, uno puede volverse consciente de las presuposiciones ideológicas y conjeturas que inadvertidamente guían nuestro comportamiento cotidiano? ¿No nos presentan efectivamente las primeras tres versiones de Brecht de su primera gran "obra de iniciación", *Der Jasager*, con tal experiencia de hipertexto/realidad virtual? En la primera versión, el muchacho "acepta libremente lo necesario", sujetándose a la vieja costumbre de ser arrojado al valle; en la segunda versión, el muchacho se rehusa a morir, demostrando racionalmente la futilidad de las viejas costumbres; en la tercera versión, el muchacho acepta su muerte, pero por motivos racionales, no por respeto a la mera tradición... Así, cuando Brecht enfatiza que, participando en la situación escenificada por sus "obras de iniciación", los actores/agentes deben cambiar, avanzando hacia un nuevo estado subjetivo, apunta efectivamente hacia lo que Murray llama adecuadamente "la puesta en acto como una experiencia transformativa". ¿En otras palabras, a propósito de las "obras de iniciación" de Brecht, uno debería hacerse una pregunta ingenua y directa: efectivamente qué se supone que nosotros, espectadores, aprendamos de ellos? No algún cuerpo de conocimientos positivos (en este caso en vez de tratar de discernir la idea Marxista envuelta en la escena "dramática", sería ciertamente mejor leer directamente la obra filosófica misma...), sino una cierta actitud subjetiva, aquella de "decir SÍ a lo inevitable", por ejemplo la de estar listo para el "auto borramiento". De una forma, uno aprende precisamente la virtud de aceptar la Decisión, la Regla, sin saber por qué...

En su muy poco apreciado filme *The Lost Highway*, David Lynch transpone lo vertical en lo horizontal: la realidad social (la cotidiana pareja moderna aséptica e impotente) y su suplemento fantasmático "reprimido" (el universo negro(d) de las pasiones masoquistas y los triángulos edípicos) son directamente puestas una al lado de la, como universos alternativos. Esta coexistencia y mutuo involucramiento de universos diferentes llevó a algunos críticos proclives a la *New Age* a proclamar que *The Lost Highway* se mueve en un nivel psíquico más fundamental que la fantasía inconsciente de un sujeto: a un nivel más cercano al de la mente de las civilizaciones

“primitivas”, de la reencarnación, de las identidades dobles, de reencarnarse como una persona diferente, etc. Contra este discurso de “múltiples realidades”, uno debería insistir en el hecho de que el soporte fantasmático de la realidad es en sí mismo múltiple e inconsistente. Y esto es lo que hace Lynch en *The Lost Highway*: “atraviesa” nuestro universo fantasmático post-capitalista no por medio de la crítica social directa (retratando la horrenda realidad social que sirve de su real fundamento), sino al escenificar abiertamente estas fantasías, sin la “elaboración secundaria” que usualmente enmascara sus inconsistencias. Es decir, la indecibilidad y ambigüedad de lo que se desarrolla en la narrativa del filme (¿son las dos mujeres actuadas por Patricia Arquette la misma?; ¿es la historia insertada de la más joven reencarnación de Fred sólo una alucinación, imaginada para proveer una razón post-festum para el asesinato de su mujer, cuya verdadera causa es el herido orgullo machista de Fred debido a su impotencia, su inhabilidad para satisfacer a la mujer?) presenta la ambigüedad e inconsistencia de la estructura fantasmática que subyace y sostiene nuestra experiencia de la realidad (social). A menudo se afirmó que Lynch nos tira en la cara a nosotros, los espectadores, las fantasías subyacentes del universo negro. Es así, pero simultáneamente también deja visibles la INCONSISTENCIA de su soporte fantasmático. Los dos argumentos principales en *The Lost Highway* pueden así interpretarse como similares a lógica del sueño en la cual podemos simultáneamente “quedarnos con la bolsa y la vida”(e) como en aquel chiste de “¿Café o Té? Sí, gracias”: primero sueñas con comértelo, después con tenerlo/poseerlo, ya que los sueños no saben acerca de la contradicción. El soñante resuelve la contradicción escenificando dos situaciones excluyentes una después de la otra. Del mismo modo, en *The Lost Highway*, la mujer (la Arquette morocha) es destruida/asesinada/castigada, y la misma mujer (la Arquette rubia) elude al alcance masculino y desaparece triunfalmente...

Para decirlo de otro modo, Lynch nos confronta con un universo en el que fantasías mutuamente excluyentes coexisten. La novela de Peter Hoeg *The Woman and the Ape* escenifica el sexo con un animal como una fantasía de una relación sexual completa. Es crucial en este caso que el animal sea por regla un macho, en contraste con la fantasía cyborg-sexual, en la cual el cyborg (f) es por regla una mujer. Por ejemplo, aquella en la cual la fantasía es la de una Mujer-Máquina (*Blade Runner*) y el animal es un macho simio copulando con una hembra humana satisfaciéndola plenamente. ¿No materializa esto dos nociones vulgares estándar: aquella de la mujer que desea una pareja fuerte y animal, una “bestia”, no un histérico e impotente debilucho, y aquella del hombre que desea que su pareja femenina sea una muñeca perfectamente programada para satisfacer sus deseos, no un ser viviente real? Lo que hace Lynch al escenificar simultáneamente fantasías inconsistentes al mismo nivel es, en términos de la novela de Hoeg, algo así como confrontarnos con la insostenible escena de la “pareja ideal” que subyace a esta novela. La escena de un macho simio copulando con una hembra cyborg es la más eficiente manera de debilitar el poder que esta fantasía ejerce sobre nosotros.

Tal vez en la misma línea, el ciberespacio, con su capacidad de externalizar nuestras más íntimas fantasías en todas sus inconsistencias, abre a la práctica artística una posibilidad única de escenificar, de “actuar” el soporte fantasmático de nuestra existencia, hasta la fantasía “sado masoquista” que no puede jamás ser subjetivada. Estamos así invitados a arriesgar la más radical experiencia imaginable: el encuentro con la Otra Escena que escenifica el forcluido núcleo del Ser del sujeto. Lejos de esclavizarnos a estas fantasías y así transformarnos en desubjetivadas marionetas ciegas, nos permiten tratarlas en un modo lúdico y así adoptar hacia ellas un mínimo de distancia. Brevemente, lograr lo que Lacan llama la *traversee du fantasme* (el atravesamiento de la fantasía).”

Construyendo la Fantasía

La estrategia del “atravesamiento de la fantasía” en el ciberespacio puede aún ser “operacionalizada” de un modo mucho más preciso. Permítasenos retornar por un momento a las tres versiones de Brecht de *Der Jasager*: estas tres versiones parecen agotar todas las posibles variaciones de la matriz provista por la situación básica (tal vez con la inclusión de la cuarta versión, en la cual un muchacho rechaza su muerte, no por motivos racionales, por innecesarios, sino a partir de un puro miedo egoísta -para no mencionar la misteriosa quinta versión en la que el muchacho adhiere “irracionalmente” a su muerte aún cuando la “vieja costumbre” no lo obliga a hacerlo...). Sin embargo, ya al nivel de discernimiento de una lectura “intuitiva”, podemos

sentir que las tres versiones no están al mismo nivel. Es como si la primera versión presenta el núcleo traumático subyacente (la situación de "pulsión de muerte" de aceptar voluntariamente el radical auto-borramiento) y las otras dos versiones en cierto modo reaccionan contra este trauma, "domesticándolo", descolocándolo/traduciéndolo en términos más aceptables, de modo tal que, si viéramos sólo una de las dos versiones posteriores, su lectura psicoanalítica apropiada justificaría la afirmación de que estas dos versiones presentan una variación desplazada/transformada de alguna escena fantasmática más fundamental. En la misma línea, podemos fácilmente imaginarnos cómo, cuando estamos obsesionados por alguna escena fantasmática, externalizarla en el ciberespacio nos permite adquirir un mínimo de distancia hacia ella, por ejemplo, someterla a una manipulación que generarían otras variaciones de la misma matriz. Una vez que agotamos todas las principales narrativas posibles, una vez que nos confrontamos con la matriz cerrada de todas las posibles permutaciones de la matriz básica subyacente a la escena de la que partimos, estamos obligados a generar también la "fantasía fundamental" subyacente en su forma perturbadoramente abierta y no distorsionada, "no sublimada", por ejemplo, aún no desplazada, ofuscada por "elaboraciones secundarias"

"La experiencia de la fantasía subyacente emergiendo a la superficie no es meramente un agotamiento de las posibilidades narrativas; es más bien como la solución de un rompecabezas constructivista./.../ Cuando cada variación de la situación ha sido puesta en juego, como en las últimas fechas de un largo campeonato, la fantasía subyacente viene a la superficie./.../ Privada de la elaboración de la sublimación, la fantasía es demasiado desnuda e irreal, como el niño llevando a su madre a la cama. La fantasía suprimida tiene una carga emocional tremenda, pero una vez que su energía ha saturado la estructura de la historia, pierde su tensión" (8).

¿No es esta "pérdida de la tensión" de la fantasía fundamental otro modo de decir que el sujeto la atravesó? Por supuesto, como Freud enfatizara a propósito de la fantasía fundamental "Mi padre me pega", subyacente a la escena explícita "Pegan a un niño" que obsesiona al sujeto, esta fantasía fundamental es puramente una construcción retroactiva, dado que nunca estuvo primero presente en la conciencia y luego fue reprimida (9). A pesar de que esta fantasía juega un rol proto-trascendental dando las coordenadas definitivas de la experiencia de la realidad del sujeto, éste nunca es capaz de asumir/subjetivar completamente en la primera persona del singular -precisamente como tal puede ser generado por el procedimiento de la variación "mecánica" en las fantasías explícitas que obsesionan y fascinan al sujeto. Evocando el otro ejemplo clásico de Freud, esforzándose para mostrar cómo los celos masculinos patológicos implican un no reconocido deseo homosexual hacia la pareja masculina con la cual pienso que mi mujer me engaña, llegamos al enunciado subyacente "Yo lo AMO" mediante la manipulación/permutación de la afirmación explícita de mi obsesión "Yo lo ODIO" (porque amo a mi mujer, a quien sedujo) (10). Podemos ver ahora cómo el universo puramente virtual, no-real, del ciberespacio puede "tocar lo Real". El Real del que hablamos no es el crudo real pre-simbólico de la "naturaleza en sí", sino el núcleo duro espectral de la "realidad psíquica" misma. Cuando Lacan equipara lo Real con lo que Freud llama "realidad psíquica", esta última no es simplemente la vida psíquica interior de los sueños, deseos, etc., como opuesta a la realidad externa percibida, sino el núcleo duro de los primordiales "apegos pasionales" (11), los cuales son reales en el sentido preciso de resistir al movimiento de simbolización o la mediación dialéctica:

"/.../ la expresión "realidad psíquica" misma no es simplemente sinónimo de "mundo interno", "dominio psíquico", etc. Si la tomamos en el sentido más básico que tiene para Freud, esta expresión denota un núcleo dentro de aquel dominio heterogéneo y resistente y que está sólo en ser verdaderamente "real" comparado con la mayoría de los fenómenos psíquicos". (12)

Lo "real" sobre lo que el ciberespacio pasa los límites es entonces la repudiada fantasmática del "apego pasional", la escena traumática que no sólo nunca tuvo lugar en la "vida real", sino que tampoco fue jamás fantaseada conscientemente. ¿No es el universo digital del ciberespacio el medio ideal en el cual construir tales semblanzas puras que, aunque no son nada "en si mismas" sino puras presuposiciones, proveen las coordenadas de nuestra entera experiencia? Puede parecer que el imposible Real debería oponerse al dominio virtual de las ficciones simbólicas: ¿no es lo Real la semilla traumática de lo Mismo, amenaza contra la cual buscamos refugio en la multitud de universos simbólicos?

Sin embargo, nuestra lección fundamental es que lo Real es simultáneamente el opuesto exacto de un tal núcleo duro no virtual: una pura entidad virtual, una entidad que no tiene una consistencia ontológica positiva: sus contornos sólo pueden ser discernidos como la causa ausente de las distorsiones/desplazamientos del espacio simbólico.

Es solamente de este modo, a través de tocar el núcleo de lo Real, que el ciberespacio puede ser usado para contrarrestar lo que uno estaría tentado en llamar la práctica ideológica de la desidentificación. Es decir, uno debería invertir la noción estándar de ideología como proveedora de la firme identificación a sus sujetos, constriñéndolos a sus "roles sociales": ¿qué sería si, en un nivel diferente (pero no menos irrevocable y estructuralmente necesario), la ideología es efectiva precisamente por medio de la construcción de un espacio de falsa desidentificación, o falsa distancia hacia las reales coordenadas de la existencia social del sujeto? (13). ¿Es esta lógica de desidentificación indiscernible del caso más elemental de "No soy solamente un americano (marido, trabajador, demócrata, gay...), sino, bajo todos esos roles y máscaras, un ser humano, una compleja y única personalidad" (donde la misma distancia hacia la característica simbólica que determina mi lugar social garantiza la eficiencia de esta determinación), hasta el caso más complejo el ciberespacio jugando con nuestras múltiples identidades? La mistificación operativa en el perverso "es sólo un juego" del ciberespacio es entonces doble: no sólo son los juegos que jugamos en él más serios de lo que tendemos a suponer (no es que, al modo de una ficción, de "es sólo un juego", un sujeto puede articular y escenificar -sadismo, "perverso", etc. -características de su identidad simbólica que nunca sería capaz de admitir en sus contactos intersubjetivos "reales"?), sino que también cabe lo contrario, por ejemplo: el muy celebrado juego con múltiples, cambiantes personas (identidades construídas libremente) tiende a confundir (y así falsamente liberarnos de) los constreñimientos del espacio social en los cuales nuestra existencia es atrapada.

Referencias.

1. Ver Janet H. Murray, *Hamlet on the Holodeck*, The MIT Press: Cambridge (Ma) 1997, p. 278.
2. En relación al concepto de perversión, ver Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, New York: Zone Books 1991.
3. Murray, op.cit., p.175.
4. Op.cit., p. 135-6.
5. Ver Stephen Jay Gould, *Wonderful Life*, New York: Norton 1989.
6. Ver *Virtual History*, editado por Niall Ferguson, London: MacMillan 1997.
7. Ver Bertolt Brecht, "The Measure Taken," en *The Jewish Wife and Other Short Plays*, New York: Grove Press 1965. Para una lectura detallada de *The Measure Taken*, ver el capítulo 5 de Slavoj Zizek, *Enjoy Your Symptom!*, New York: Routledge 1993.
8. Murray, op.cit., p. 169-170.
9. Ver Sigmund Freud, "A child is being beaten," en *Sexuality and the Psychology of Love*, New York: Touchstone 1997, p. 97-122.
10. Ver Sigmund Freud, "Psychoanalytical Notes Upon an Autobiographical Account of a Case of Paranoia," en *Three Case Histories*, New York: Touchstone 1996, p. 139-141.
11. En relación a este término, ver Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford: Stanford University Press 1997.

12. J.Laplanche / J.B.Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, London: Karnac Books 1988, p. 315.

13. me baso aquí en Peter Pfaller, "Der Ernst der Arbeit ist vom Spiel gelernt," en *Work & Culture*, Klagenfurt: Ritter Verlag 1998, p. 29-36.

Notas del Traductor.

(a) N. del T.: el autor utiliza aquí y en varios otros lugares el término "enactment", que también significa "representación"

(b) N. del T.: el autor usa el término "haunted" que tiene resonancias fantasmáticas, de encantamiento, posesión, persecución y obsesión.

(c) N. del T.: el autor hace un juego de palabras intraducible: (in)famous, juega con los significados famoso e infame.

(d) N. del T.: en el sentido de género cinematográfico policial negro.

(e) N. del T.: El autor utiliza el dicho americano "have your cake and eat it" que significa que no se puede optar las dos posibilidades sin contradicción.

(f) N. del T.: Cyborg es la contracción de cybernetic organism: organismo cibernético.

Título original: *The Real Cyberspace. Cyberspace Between Perversion and Trauma*

<http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-the-cyberspace-real.html>

Los Comunistas Liberales de Porto Davos

Por Slavoj Žižek | 14.Abril.2006

En la última década, Davos y Porto Alegre han surgido como las ciudades mellizas de la globalización. En Davos, las instalaciones suizas exclusivas de esquí, la élite global de directores de empresas, hombres de estado y personalidades mediáticas, se reúnen bajo una fuerte protección policial, intentando convencernos a nosotros (y a sí mismos) de que la globalización es su mejor remedio. En la ciudad sub-tropical brasileña de Porto Alegre, la contra-élite del movimiento antiglobalización se reúne, intentando convencernos a nosotros (y a sí mismos) de que la globalización capitalista no es nuestro destino; como dice su eslogan oficial, "otro mundo es posible". Ultimamente, sin embargo, las reuniones de Porto Alegre parecen haber perdido su ímpetu. ¿Dónde fueron las brillantes estrellas de Porto Alegre?

¡Como mínimo algunas de ellas se fueron a Davos! Es decir, más y más, el tono predominante de las reuniones de Davos viene del grupo de empresarios que el periodista francés Olivier Malnuit menciona irónicamente como los "comunistas liberales" (esto es, "liberal" en el sentido europeo de pro-mercado) que no aceptan ya la oposición entre "Davos" (capitalismo global) y "Porto Alegre" (los nuevos movimientos sociales y su alternativa al capitalismo global). Afirman que podemos tener la tarta global capitalista (prosperar como empresarios con beneficios) y a la vez comérmola (apoyar las causas anticapitalistas de responsabilidad social, preocupaciones ecológicas, etcétera). No se necesita Porto Alegre, dicen, ya que Davos en sí puede convertirse en Porto Davos.

¿Y quiénes son estos comunistas liberales? La banda de los sospechosos habituales: Bill Gates y George Soros, los CEOs de Google, IBM, Intel, eBay, así como filósofos de la corte como Thomas Friedman. Lo que hace interesante la ideología de este grupo es que se está volviendo

indistinguible de la de Antonio Negri, quien ha alabado el capitalismo digital postmoderno; el cual, según Negri, se está convirtiendo en algo imposible de distinguir del comunismo. Según los cálculos de Negri, ambas vieja Derecha -con sus ridículas creencias en la autoridad, el orden y el patriotismo parroquial- y vieja Izquierda -con su gran Lucha contra el Capitalismo- son los auténticos conservadores de hoy, totalmente fuera de onda de las nuevas realidades cuando combaten en sus teatros de sombras. El significante propio de esta nueva realidad de la neolingua del liberal comunista es "listo". Listo significa dinámico y nómada en oposición a la burocracia centralizada; diálogo y cooperación contra la autoridad central; flexibilidad contra la rutina; cultura y conocimiento contra la vieja producción industrial; e interacción espontánea contra las jerarquías fijadas.

Bill Gates -magnate del software y filántropo-, es el icono de lo que llamó "capitalismo sin fricción", la sociedad post-industrial en la que somos testigos del "fin del trabajo", en que el software está venciendo al hardware y donde el joven empollón sustituido al gerente con traje. En el nuevo cuartel general de la compañía, hay poca disciplina externa, y los (ex)hackers dominan el terreno, con largas jornadas y disfrutando de bebidas gratis en entornos de peluche. A este respecto, es una característica crucial de Gates como icono que es (percebido como) el ex-hacker que "lo consiguió". A nivel fantasmático, la noción subyacente aquí es que Gates es un hooligan subversivo y marginal que ha tomado el control y se viste como un directivo respetable.

Los comunistas liberales son grandes ejecutivos reformando el espíritu de la lucha, o por decirlo de otra forma, individuos contraculturales que tomaron el control de las grandes corporaciones. Su dogma es una versión nueva, postmodernizada, de la mano invisible de Adam Smith: el mercado y la responsabilidad social no son opuestos, pueden utilizarse juntos para un beneficio mutuo. La colaboración con los empleados, el diálogo con los clientes, el respeto por el medio ambiente y los tratos transparentes son ahora las claves para un negocio exitoso.

Como comunistas liberales son pragmáticos, odian la ideología. No hay una Clase Trabajadora única explotada hoy, tan sólo problemas concretos que hay que ser resueltos, tales como el hambre en África, la situación de las mujeres musulmanes o la violencia religiosa fundamentalista. Cuando hay una crisis humanitaria en África (y los comunistas liberales aman las crisis humanitarias, isacan lo mejor de ellos!), en lugar de emplear una retórica anti-imperialista, consideran que deberíamos analizar qué es lo que realmente resuelve el problema: "contratar" a la gente, a los gobiernos y a los negocios dirigiendolos hacia una empresa común, aproximarse a la crisis de formas creativas y no convencionales, y no preocuparse sobre las etiquetas.

Los comunistas liberales también aman el Mayo del 68. ¡Qué explosión de energía juvenil y de creatividad! ¡Cómo hizo temblar los confines de un orden burocrático anquilosado! ¡Qué ímpetu le dio a la vida económica y social después de que desaparecieran las ilusiones políticas! Y aunque han cambiado desde entonces, no se han resignado a la realidad; han cambiado para cambiar el mundo, para revolucionar nuestras vidas. ¿No dijo Marx que todas las revueltas políticas palidecieron en comparación con la invención de la máquina de vapor en cuanto a la forma en que cambió nuestras vidas? ¿Y no diría Marx hoy: qué son todas esas protestas contra el capitalismo comparadas con el Internet?

Por encima de todo, los comunistas liberales se ven a sí mismos como verdaderos ciudadanos del mundo, buena gente que se preocupa. Se preocupan por los fundamentalistas populistas y las corporaciones codiciosas e irresponsables. Ven las "causas profundas" de los problemas de hoy, la masiva pobreza y la falta de esperanza que engendra el terror fundamentalista. Así que su objetivo no es ganar dinero, sino cambiar el mundo (y de esta manera, como un producto lateral, ganar más dinero todavía).

El truco, por supuesto, es que para poder dárselo a la comunidad primero lo tienes que coger (o como ellos dicen, crearlo). El fundamento de los comunistas liberales es que, para poder ayudar realmente a la gente, tienes que tener los medios para hacerlo. Y como la experiencia nos enseña, esa experiencia del fallo lúgubre de todos los estados centralizados y las aproximaciones colectivistas, la iniciativa privada es de lejos la forma más eficiente. Así que si el estado quiere

regular sus negocios o ponerles demasiados impuestos, está de hecho socavando su objetivo oficial (hacer mejor la vida para la gran mayoría, ayudar a aquellos que lo necesitan).

Los comunistas liberales no quieren ser sólo máquinas de generar beneficios: quieren que sus vidas tengan un significado más profundo. Están en contra de las viejas religiones y a favor de una espiritualidad sin confesión (todo el mundo sabe que el Budismo presagió las ciencias de la mente, que el poder de la meditación puede medirse científicamente!). Su consigna preferida es la responsabilidad social y la gratitud: son los primeros en admitir que la sociedad fue increíblemente buena con ellos dejándoles desplegar su talento y amasar riquezas. Y después de todo, ¿cuál es el objetivo del éxito si no es ayudar a la gente?

Sin embargo, ¿hay algo de nuevo en todo esto? ¿Qué hay del viejo Andrew Carnegie, que empleaba un ejército privado para suprimir brutalmente el trabajo sindicado y después distribuía una gran parte de su fortuna para causas educativas, artísticas y humanitarias, probando que, aunque fuera un hombre de hierro, tenía un corazón de oro? Del mismo modo, los comunistas liberales de hoy en día dan con una mano lo que antes quitaron con la otra.

Esto es lo que hace a una figura como Soros tan problemática éticamente. Su rutina diaria es una mentira personificada: la mitad de su tiempo de trabajo lo pasa dedicado a especulaciones financieras y la otra mitad a actividades humanitarias (financiando actividades culturales y democráticas en los países post-Comunistas, subvencionando el movimiento en EEUU para obtener dinero público a través de elecciones privadas, acuñando términos peyorativos como "fundamentalistas del libre mercado"), que finalmente combaten los efectos de sus propias especulaciones. De forma parecida, las dos caras de Bill Gates: un cruel hombre de negocios que destruye o compra a sus competidores y busca un monopolio virtual, usando todas las trampas sucias posibles para obtener sus propósitos... y el mayor filántropo en la historia de la humanidad.

En la ética del comunista liberal, la persecución despiadada del beneficio se contrarresta a través de la caridad: esta es hoy la máscara humanitaria que se esconde tras la explotación económica subyacente. En un chantaje de proporciones gigantescas, los países desarrollados están "ayudando" constantemente a los no desarrollados (créditos, ayudas, etcétera), evitando por tanto la cuestión central; es decir, su complicidad y co-responsabilidad por la situación miserable de los no desarrollados.

Y lo mismo sucede con la oposición entre las aproximaciones "lista" y no-"lista". Aquí la noción clave es la subcontratación. Subcontratando, exportas el (necesario) lado oscuro; salarios bajos, prácticas laborales duras y polución, a lugares no-"listos" en el Tercer Mundo (o lugares invisibles dentro del propio Primer Mundo). El sueño definitivo de los comunistas liberales es en sí exportar a la clase trabajadora en sí a las fábricas explotadoras invisibles del Tercer Mundo.

La filósofa marxista francesa Etienne Balibar, distingue las dos formas opuestas pero complementarias de violencia excesiva en el mundo de hoy: la violencia objetiva "estructural" que es inherente a las condiciones sociales del capitalismo global (es decir, la creación "automática" de individuos excluidos y dispensables, los desempleados, los que no tienen seguro, los sin techo), y la violencia subjetiva de los nuevos fundamentalismos étnicos y/o religiosos. Mientras que combaten la violencia subjetiva, los comunistas liberales son en sí los agentes de la violencia estructural que crea las condiciones para tales explosiones de violencia subjetiva. Precisamente dado que los comunistas liberales quieren resolver todos estos problemas secundarios respecto al funcionamiento del sistema capitalista global -para hacerlo "carente de fricciones" para sus maquinaciones-, son la personificación directa de lo que hay de erróneo en el sistema.

Dentro de cualquier alianza táctica necesaria que uno tenga que hacer con los comunistas liberales al combatir el racismo, el sexismo o el oscurantismo religioso, deberíamos recordar: los comunistas liberales son el enemigo de toda lucha progresista hoy en día.

Título Original: The Liberal Communists of Porto Davos. In These Times: <http://www.inthesetimes.com/site/main/article/2574/> Traducción: Decondicionamiento.org

<http://www.13t.org/decondicionamiento/forum/viewtopic.php?p=1137>

El Minority Report de Gerhard. Schroeder y sus Consecuencias

Por Slavoj Žižek | 10.09.2003

En The Minority Report, la última película de Steven Spielberg basada en un pequeño relato de Philip K. Dick, tres humanos, a través de experimentos científicos monstruosos, han adquirido la capacidad de prever el futuro. La policía emplea a estos clarividentes para arrestar a los delincuentes antes de que ellos cometan su crimen. (El "informe minoritario" del título se refiere a esos casos raros dónde uno de estos clarividentes discrepa con los otros sobre un crimen a ser cometido.) Si uno transpone esta premisa a las relaciones internacionales, ¿no consigue uno el cuadro exacto que la "doctrina Bush" (o, más bien, Cheney) declaró ahora públicamente como la "filosofía" americana oficial de política internacional (emitidas en 35-páginas de papel tituladas "La Estrategia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos de América", por la Casa Blanca el 20 de septiembre del 2002)? Los puntos principales son: el poder militar americano debe permanecer "más allá del desafío" en el futuro previsible; ya que el enemigo principal de hoy es un fundamentalista "irracional" que, en contraste con los comunistas, carece incluso del sentido elemental de la supervivencia y respeto para su propia gente, América tiene el derecho a golpear "preventivamente", es decir, para atacar países que no plantean una amenaza directa a E.U., pero que podrían representar una amenaza en el futuro previsible; aunque los Estados Unidos deben buscar coaliciones internacionales ad hoc para tales ataques, se reservan el derecho para actuar independientemente sin el apoyo internacional.

Entonces, aunque los Estados Unidos presentan su dominación sobre los otros Estados soberanos como fundamentado en un paternalismo benévolo que tiene en cuenta los intereses de otros Estados, la lógica está claramente formulada: se reservan para sí mismo el último derecho para definir los verdaderos intereses de sus aliados. Incluso la pretensión de una ley internacional neutra es abandonada, subsecuentemente, cuando los americanos perciben una amenaza potencial, ellos les piden formalmente a sus aliados que los apoyen. Pero el acuerdo de los aliados es optativo; el mensaje subyacente siempre es, "Nosotros lo haremos con o sin usted." Es decir, usted es libre de estar de acuerdo, pero no libre de discrepar – se reproduce la vieja paradoja de la elección forzada, la libertad de elegir una opción con la condición de que uno tome la opción correcta.

El disgusto de los Estados Unidos en septiembre de 2002, cuando Gerhard Schroeder ganó las elecciones por su firme posición en contra la intervención militar norteamericana en Iraq, fue provocado por el hecho de que Schroeder hizo lo que un político normal en una democracia funcionando y un líder de un Estado soberano hubiera hecho – aunque estaba de acuerdo con que el régimen Iraquí es una amenaza, él articuló su discordancia simplemente con el modo en que el gobierno norteamericano propuso tratar con esta amenaza, declarando una opinión no sólo compartida por muchos otros Estados, sino también por un porcentaje considerable de gente norteamericana y congresistas. Schroeder fue así el primero en probar plenamente la doctrina Bush - y, siguiendo la homología e incluso llevandola más allá, ¿no era su discordancia con los planes norteamericanos para atacar preventivamente Irak precisamente un tipo de "informe minoritario" de la vida-real, la señalización de su discordancia con el modo en que otros vieron el futuro?

Todos nosotros recordamos la lógica que MAD ("mutually assured destruction" [destrucción mutuamente segura]) elaboró en plena Guerra Fría. Desde nuestra visión retrospectiva, comparada con la doctrina Bush, la lógica de MAD no puede sino parecer relativamente racional hoy. Regresando a los años setenta, Bernard Brodie apuntó a esta lógica y como ésta funciona eficazmente: "Es una paradoja extraña de nuestro tiempo que uno de los factores cruciales que

hacen que la disuasión / nuclear / funcione eficazmente, y funciona tan bien, que hace temer que, en una crisis muy seria, pueda fallar. En las tales circunstancias, uno no juega con el destino. Si nosotros estuviéramos completamente seguros que la disuasión nuclear es cien por ciento eficaz en su papel de protegernos contra un ataque nuclear, entonces su valor disuasivo contra una guerra convencional habría caído muy cerca del cero por ciento."

Para abreviar, la estrategia MAD no funciona porque era perfecta, sino a causa de su misma imperfección. La estrategia perfecta (si un bando usa armas nucleares contra el otro, aquel responderá automáticamente, y se destruirán ambos lados) tenía una falla fatal: ¿Y si el lado atacante cuenta con el hecho de que, aun después de su primer golpe, el antagonista continúa actuando como un agente racional? Su opción es ahora: con su país en su mayor parte destruido, él puede devolver el golpe, causando así la catástrofe total, el fin de la humanidad, o no devolver el golpe, permitiendo así la supervivencia de la humanidad y por lo menos la posibilidad de un posterior reavivamiento de su propio país. Un agente racional escogería la segunda opción... Lo que hace a MAD eficaz es el mismo hecho de que nosotros nunca podemos estar seguros de que funcionará perfectamente. ¿Y si una situación se mueve en espiral fuera de control a causa de una variedad de razones fácilmente imaginables (desde la agresividad "irracional" de un general descarriado hasta simples fracasos tecnológicos o errores de comunicación)? Debido a esta amenaza permanente, ningún lado quiere tampoco llegar a la perspectiva de MAD, así que ellos evitan la guerra convencionalmente. Si la estrategia fuera perfecta, habría, por otro lado, que respaldar la actitud de "¡luchemos una guerra convencional total, ya que ambos sabemos que ningún lado se arriesgará a dar el paso fatal hacia un ataque nuclear!" La constelación real de MAD no es, "Si nosotros seguimos la estrategia MAD, la catástrofe nuclear no tendrá lugar", sino, "Si nosotros seguimos la estrategia MAD, la catástrofe nuclear no tendrá lugar, excepto por algún incidente imprevisto." (Y lo mismo va hoy por la perspectiva de la catástrofe ecológica: si nosotros no hacemos nada, ocurrirá, y si nosotros hacemos todo lo que nosotros podamos hacer, no ocurrirá, excepto por algún accidente imprevisible.)

El problema con la actual doctrina Bush es que no deja ningún sitio para la posibilidad "realista" de una casualidad o un imprevisto que sostenía a la doctrina MAD: La doctrina Bush confía en la aserción violenta de la lógica paranoica de mando total sobre alguna amenaza futura, y su ataque preventivo contra esa amenaza. - La ineptitud de semejante acercamiento en el universo actual en que el conocimiento circula libremente es patente. El bucle entre el presente y el futuro está cerrado: La perspectiva de un acto terrorista impresionante se evoca para justificar los golpes preventivos incesantes de hoy. El estado en que nosotros vivimos ahora, en la "guerra del terror", es la de una amenaza terrorista eternamente suspendida: La catástrofe (de un nuevo ataque terrorista) se toma para conceder, aún para posponer eternamente que cualquier cosa realmente pase, aun cuando sea mucho más horrible que el 9/11, no será todavía eso. La verdadera catástrofe ya está en vida bajo la sombra de la amenaza permanente de la catástrofe.

Terry Eagleton recientemente atrajo la atención sobre dos modos opuestos de tragedia. El primero es el gran evento catastrófico, espectacular, la irrupción abrupta de algún otro mundo; el segundo, la triste persistencia de una condición desesperada, la existencia destruida en que va indefinidamente, la vida como una larga emergencia. Ésta es la diferencia entre la gran catástrofe del Primer Mundo como el 9/11 y la triste catástrofe permanente de, digamos, los palestinos en el Medio Oriente. El primer modo de tragedia, la figura contra el fondo "normal", es característico del Primer Mundo, mientras en gran parte del Tercer Mundo, la catástrofe designa el propio fondo del presente-todos en sí mismo.

Y así es cómo el 9/11 funciona eficazmente: Como una figura catastrófica que nos hizo, en occidente, conscientes del fondo dichoso de nuestra felicidad, y de la necesidad de defenderlo contra el asalto de los extranjeros... Para abreviar, funciona exactamente de acuerdo al principio de Chesterton de la alegría condicional: A la pregunta "¿Por qué esta catástrofe? ¿Por qué nosotros no podemos estar contentos todo el tiempo?" la respuesta es "¿Y por qué nosotros debemos estar contentos todo el tiempo restante?" El 11 de septiembre sirvió como una prueba de que nosotros estamos contentos y de que otros nos envidian esta felicidad. A lo largo de estas líneas, uno debe arriesgar la tesis de que, lejos de sacudir a los Estados Unidos de su sueño ideológico, el 9/11 fue usado como un sedante que permite a la ideología hegemónica

“renormalizarse” a sí misma. El período posterior a la Guerra de Vietnam fue un largo trauma para la ideología hegemónica que tenía que defenderse contra las dudas y críticas, los gusanos estaban continuamente royendo el trabajo y simplemente no podían suprimirse, cada “retorno a la inocencia” era inmediatamente experimentado como una imitación... hasta el 9/11, cuando los Estados Unidos fueron una víctima y así pudieron reafirmar la inocencia de su misión. Lejos de despertarnos, el 9/11 sirvió para ponernos a dormir de nuevo, para continuar nuestro sueño después de la pesadilla de las décadas pasadas.

La última ironía aquí es que para restaurar la inocencia del patriotismo norteamericano, el establishment norteamericano conservador movilizó el ingrediente más importante de la ideología políticamente correcta que desprecia oficialmente: la lógica de la victimización. Confiando en la idea de que la autoridad es conferida (sólo) en aquéllos que hablan desde la posición de la víctima, razonaron: “Nosotros somos ahora las víctimas, y es este hecho el que nos legitima para hablar y actuar desde la posición de autoridad.” Entonces hoy, cuando nosotros oímos el estribillo acerca de que el sueño liberal de los años noventa ha terminado, con los ataques a New York y Washington, nosotros hemos pasado violentamente al mundo real, terminando con los fáciles juegos intelectuales, nosotros debemos recordar que semejante llamado a confrontar la áspera realidad es la ideología en su estado más puro. El “America, awaken! [idespierta, América!]” de hoy es distante al llamado de Hitler “Deutschland, erwache!” el cual, como Adorno escribió hace tiempo, significa exactamente lo opuesto.

¿Porqué, entonces, nosotros nos enceguecemos cuándo soñamos el sueño de la “guerra del terror”? Quizás la primer cosa a notar aquí es la profunda satisfacción de los comentaristas norteamericanos en aseveraciones cómo, que después del 11 de septiembre, el movimiento del anti-globalización ha perdido su razón de ser - ¿Y si esta satisfacción dice algo más de lo que quiso decir? ¿Y si la Guerra del Terror es más que una respuesta a los ataques terroristas mismos, es decir que es una respuesta al levantamiento del movimiento anti-globalización, una manera de contenerlo y distraer la atención de él? ¿Y si este “daño colateral” de la Guerra del Terror es su verdadero objetivo? Uno está tentado a decir que nosotros estamos tratando aquí con un caso del qué Stephen Jay Gould habrían llamado ex-aptation (ideológica): el aparente efecto secundario de ganancia (el hecho de que la protesta anti-globalización está ahora también en la lista de la serie de partidarios “terroristas”) es crucial.

Título Original: Gerhard Schroeder's Minority Report and its Consequences. Extraído de: Frankfurter Rundschau 1/03.

http://www.fr-aktuell.de/uebersicht/alle_dossiers/politik_ausland/krieg_gegen_i/y/o

The European Graduate School: <http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-gerhard-schroeders-minority-report-and-its-consequences.html>

OTAN, ¿La mano izquierda de Dios? Sobre la autodecepción de Occidente, o por que el conflicto en los Balcanes no acabara pronto.

Por Slavoj Žižek | 29. Junio. 1999

El bombardeo de la OTAN a Yugoslavia ha terminado. Es por consiguiente tiempo para preguntarse por el significado de esta guerra. ¿Cuáles son sus consecuencias ideológicas y políticas?

No hace mucho tiempo, Václav Havel sostuvo (en un ensayo titulado “Kosovo y el Fin del Estado Nación”) que el bombardeo de Yugoslavia, para el cual no había ningún mandato de ONU, “ponía a los derechos humanos sobre los derechos de los Estados... Pero esto no viene a ser de ninguna manera algo irresponsable, como un acto o agresión o en desprecio de la ley internacional. Al contrario. Ha ocurrido por el respeto de los derechos, por los derechos a los que se resisten aquéllos que estaban protegidos anteriormente por la soberanía de los Estados. La Alianza

representó el respeto por los derechos humanos, en cierto modo no sólo ordenado por la conciencia sino por documentos pertinentes de ley internacional". Esta "ley más alta" tiene sus "raíces más profundas fuera del mundo perceptible". "Ya que el Estado es producto del trabajo del hombre, el hombre es el producto del trabajo de Dios." En otras palabras: la OTAN puede violar la ley internacional porque está actuando como el instrumento inmediato de la "ley más alta" de Dios. Si esto no es fundamentalismo religioso, el concepto no tiene ningún significado.

La declaración de Havel es un gran ejemplo de eso que Ulrich Beck llamó en abril pasado "humanismo militar" o "pacifismo militar" (en un folletín en el »Sueddeutscher Zeitung«). El problema no es tanto el de una frase paradójica orwelliana como la famosa "La Guerra es la Paz." (En mi opinión el término "pacifismo" nunca se ha tomado en serio. Cuando las personas se oponen a y son honestos con ellos mismos, la paradoja del pacifismo militar desaparece.) [nota de traducción: La palabra "Pazificismus" tiene un significado más amplio en alemán que el término "pacifism" lo tiene en inglés-- incluye todo lo que nosotros pensaríamos aproximadamente como "sentimiento anti-guerra" o "movimiento anti-guerra". Así que una traducción libre de "pacifismo militar" sería aproximadamente la de una guerra hecha por personas que siempre han dicho que ellos estaban contra ella." Pero la frase de Beck es muy famosa, así que dejémoslo.] El problema tampoco es que los objetivos del bombardeo no fueron escogidos con fundamentos enteramente morales. El problema real es que eran completamente humanitarios, la justificación enteramente ética para la intervención de la OTAN lo despolitiza completamente. La OTAN se ha alejado de una solución política claramente definida. Su intervención se ha cubierto y se ha justificado exclusivamente en el idioma despolitizado de los derechos humanos universales. En este contexto, los hombres y mujeres no son ningún sujeto político, sino víctimas desvalidas, hurtadas de identidad política y reducidas a su sufrimiento desnudo. En mi opinión, este sujeto-víctima idealista es una construcción ideológica de la OTAN.

No sólo de la OTAN, sino también de los nostálgicos en la Izquierda, entienden mal las causas de la guerra.

Hoy nosotros podemos ver que la paradoja del bombardeo de Yugoslavia no es aquella de la cual los pacifistas occidentales se han estado quejando-- que la OTAN hizo estallar la misma limpieza étnica que se suponía que estaba previniendo. No, la ideología de la victimización es el problema real: es absolutamente bueno para ayudar a los desvalidos albaneses contra los monstruos serbios, pero bajo ninguna circunstancia les debe permitir tirar fuera de esta impotencia, para conseguir un propio sostenimiento soberano y convertirse en un sujeto político independiente -- un sujeto que no necesite del amable resguardo del "protectorado" de la OTAN. No, ellos tienen que quedarse como víctimas. La estrategia de la OTAN es así perversa, en el preciso sentido freudiano de la palabra: El otro se quedará protegido mucho tiempo mientras él siga siendo la víctima. Pero no sólo fue la OTAN quien despolitizó el conflicto. También han sido sus antagonistas pseudo-izquierdistas. Para ellos, el bombardeo de Yugoslavia terminó el último acto de la desmembración de la Yugoslavia de Tito. Representó el fin de una promesa, el derrumbamiento de una utopía de socialismo multi-étnico y auténtico en la confusión de una guerra étnica. Incluso un afilado-vidente filósofo político como Alain Badiou aún mantiene que todos los lados son igualmente culpables. Había limpiadores étnicos en todos lados, dice él, entre los serbios, los eslovenos y los bosnios. "El nacionalismo serbio no tiene ningún valor. ¿Pero respeto a qué es mucho peor que los otros? Es más popular y regresa a tiempo, tiene más armas a su disposición y en el pasado tenía más oportunidades de representar sus pasiones delictivas indudablemente... Ciertamente, Miloševic es un nacionalista brutal, así como mucho de sus colegas en Croacia, Bosnia o Albania... Desde el principio del conflicto occidente ha estado del lado de los nacionalismos más débiles (el bosnio, el kosovar) y contra los nacionalismos más fuertes (el serbio y, por medio de la substracción, el croata)."

Esto me parece a mí que representa un anhelo izquierdista que Yugoslavia perdió. La ironía es que esta nostalgia considera que la Serbia de Slobodan Miloševic es el sucesor de ese Estado soñado -- es decir, exactamente la misma fuerza que eficazmente eliminó a esa vieja Yugoslavia. La única creación política que representó la herencia positiva de la Yugoslavia de Tito --su muy apreciada tolerancia multicultural-- era la Bosnia "musulmana." Uno incluso podría decir que la agresión serbia contra Bosnia fue apuntada a aquéllos que se aferraron desalentadamente al legado de Tito, a la idea de la "hermandad y unidad." No es ninguna sorpresa que el brillante

comandante del ejército "musulmán", el general Rasim Delic era un serbio étnico. No es ninguna sorpresa que a lo largo de los 90, la Bosnia "musulmana" era el único lugar en la anterior Yugoslavia donde el retrato de Tito todavía estaba clavada en las paredes de las salas de espera oficiales. Amenazado por el nacionalismo serbio, incluso esloveno y el nacionalismo croata, conservaron un respeto por la Yugoslavia de Tito, en cualquier caso por su principio fundamental, el de la federación de estados constituidos iguales con soberanía plena, incluso con el derecho a separarse. Cualquiera de los descuidos que, reducen la guerra en Bosnia a una guerra civil entre los varios "grupos étnicos", ya está del lado de los serbios. Porque de ninguna manera la diferencia estaba sólo cuantitativamente entre Milošević y los otros líderes nacionales. No, Yugoslavia no estaba cubriéndose con las alas en el borde, traicionado igualmente por todos los "secesionistas" nacionales. Su disolución era mucho más un proceso dialéctico. Aquellos que "abandonaron" Yugoslavia estaban reaccionando al nacionalismo serbio --es decir, a aquellos grupos de poder que se estaban esforzando por liquidar el legado de Tito. Así, el peor nacionalista anti-serbio está de pie más cerca al legado de Tito que el presente régimen de Belgrado, que se mantiene, ante todos los "secesionistas", como el sucesor legítimo y legal de la Yugoslavia anterior. Fue solo la agresión serbia lo que provocó la guerra y NO el conflicto étnico.

Debe recordarse sobre todo que Tito construyó su federación en consciente oposición a una pre-guerra en Yugoslavia, que estaba basada en la hegemonía de los serbios como los "fundadores de unidad". Los serbios eran en ese momento el único edificio-Estado nación. Después de la Segunda Guerra Mundial, Tito quiso reemplazar este dominio serbio de Yugoslavia con uno federal, una asociación libre de igualdad y de Estados soberanos que incluso tendrían el derecho de secesión. El agarro de Milošević para el poder estaba en contraste con el esfuerzo por reconstruir la pre-guerra en Yugoslavia, y con él la hegemonía de los serbios. Los varios "secesionistas" estaban reaccionando contra este esfuerzo por la restauración. Sus demandas estaban firmemente ancladas en los principios de la Yugoslavia de Tito.

Todo ese parloteo popular en la izquierda sobre los símbolos Ustasche en la Croacia de Tudjman no cambia en lo más mínimo esa agresión serbia contra Bosnia en 1992 no brinco fuera de un conflicto entre los grupos étnicos. Fue pura y simplemente el ataque Serbio-dominante a la pre-guerra en Yugoslavia contra la pos-guerra en la Yugoslavia de Tito.

Mirando hacía atrás, uno tiene que decir que en el debate sobre el bombardeo de la OTAN ambos lados estaban equivocados. No es que la verdad quede en alguna parte de en medio. Al contrario, ambos lados, los partidarios tanto como los antagonistas del bombardeo, estaban absolutamente equivocados. Ambos intentaron tomar un universal, neutral, y finalmente falso punto de vista. Los partidarios del bombardeo fundamentaron su posición en los derechos humanos despolitizados. Sus antagonistas describen la guerra pos-yugoslava como un forcejeo étnico en el que todos los lados son igualmente culpables. Pero ambos lados erraron el ser político del conflicto pos-yugoslavo. Y por eso el conflicto continúa ardiendo bajo las cenizas. La paz impuesta de la OTAN ciertamente lo ha represado durante algún tiempo. Pero no lo ha extinguido.

Título Original: NATO, The Left hand of God?

Extraído de: <http://www.tao.ca/writing/archives/nettime/0846.html>

<http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-nato-the-left-hand-of-god.html>

¿Por qué a todos nos encanta odiar a Haider?

Por Slavoj Žižek

¿Cuál es el significado del boicot de la Unión Europea contra el gobierno austriaco? Más allá de las cicaterías de las reacciones ante Haider del mundo occidental, Slavoj Žižek disecciona la función política de los nuevos protocolos de la tercera vía.

Jörg Haider

La entrada del Partido Liberal de Jörg Haider en un gobierno de coalición en Austria ha sido recibida en el mundo occidental con expresiones de horror por todo el espectro del bloque político «legítimamente» democrático. Desde la tercera vía socialdemócrata a los conservadores cristianos, desde Chirac a Clinton –por no mencionar, desde luego, al régimen israelí–, todos mostraron su «consternación» y anunciaron que pondrían a Austria en cuarentena diplomática hasta que la plaga desapareciese. Por supuesto, los comentaristas políticos aclamaron esta reacción como una muestra de que el consenso antifascista de la democracia europea de posguerra se mantiene firme. ¿Pero es todo realmente tan inequívoco?

De hecho, es fácil comprender el papel estructural de la derecha populista en la legitimación de la actual hegemonía liberaldemocrática. Lo que esta derecha –Buchanan, Le Pen, Haider– proporciona es el común denominador negativo de todo el espectro político 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 la 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 clases.

El resultado es el que se podría esperar. La derecha populista avanza para ocupar el terreno evacuado por la izquierda, como la única fuerza política «seria» que todavía emplea una retórica anticapitalista, aunque fuertemente envuelta en un revestimiento nacionalista/racista/religioso (las multinacionales están «traicionando» a los honrados trabajadores de nuestra nación). Hace dos años, en el congreso del Frente Nacional, Jean-Marie Le Pen subió al estrado a argelinos, africanos y judíos, los abrazó a todos y dijo a su público: «No son menos franceses que yo; ilos representantes del gran capital multinacional, desdeñando su deber con Francia, son el verdadero peligro para nuestra identidad!». En Nueva York, Pat Buchanan y la activista negra Leonora Fulani pueden proclamar su común hostilidad a un libre comercio sin restricciones, pretendiendo y ambos (pretenden) hablar en nombre de los legendarios desaparecidos de nuestro tiempo, el proverbialmente desvanecido proletariado. Mientras que la tolerancia multicultural se convierte en el lema de las nuevas y privilegiadas clases «simbólicas», la extrema derecha procura dirigirse y movilizar a lo que queda de la «clase obrera» en nuestras sociedades occidentales...

La forma consensual de la política en nuestro tiempo es el sistema bipolar, que ofrece el aspecto de una posibilidad de elección cuando no hay esencialmente ninguna, dado que los polos actuales convergen en una única postura económica: La «política presupuestaria ortodoxa», que, según declaran Clinton Y Blair, es el principio clave de la izquierda actual, que sostiene el crecimiento económico y nos permite mejorar la seguridad social, el sistema educativo y la sanidad. En este espectro uniforme, las diferencias políticas se reducen cada vez más a meras actitudes culturales: («apertura» multicultural/sexual etc.) versus («valores familiares» tradicionales/naturales, etc.). Esta elección –entre socialdemócratas y cristianodemócratas en Alemania, demócratas y republicanos en estados Unidos– no recuerda más que el aprieto de alguien que desea un edulcorante artificial en las cafeterías estadounidenses, donde las alternativas omnipresentes son Nutra-Sweet Equal y High&Low, pequeñas bolsas de color rojo y azul, y respecto a las que la mayoría de los consumidores tienen una preferencia habitual (evitar las rojas, contienen sustancias cancerígenas, o viceversa), cuya ridícula presencia simplemente resalta el sin sentido de las propias opciones.

¿No se puede aplicar lo mismo a las tertulias vespertinas, en las que la «libertad de cadenas» se reduce a una elección entre Jay Leno y David Letterman? ¿O a las bebidas carbónicas: Coke o Pepsi? Es un hecho muy conocido que el botón para cerrar las puertas es un mero placebo inoperante en la mayoría de los ascensores, puesto ahí para dar a las personas la impresión de que están contribuyendo de alguna forma a la rapidez del viaje en ascensor, cuando en realidad, si pulsamos ese botón, la puerta se cierra al mismo tiempo que si pulsamos sólo el botón del piso. Este caso extremo de participación ficticia es una metáfora apropiada para el papel

otorgado a los ciudadanos en nuestros procesos políticos «posmodernos». Por supuesto, los posmodernos replicarán con calma que los antagonismos sólo son radicales en la medida en que, anacrónicamente, se perciba a la sociedad como una totalidad. Después de todo, ¿no admitió Adorno que la contradicción es la diferencia bajo el aspecto de la identidad? Así pues, hoy en día, cuando la sociedad pierde toda identidad, ningún antagonismo puede abrirse ya camino dentro del cuerpo social.

La política posmoderna acepta, como es lógico, la afirmación de que «la clase obrera ha desaparecido» y su corolario: la creciente irrelevancia de los antagonismos de clase, tout court. Como les gusta afirmar a sus defensores, no deberían «esencializarse» los antagonismos de clase hasta convertirlos en un punto determinante de referencia hermenéutica a cuya «expresión» se puedan reducir todos los demás antagonismos. Hoy en día somos testigos del florecimiento de nuevas y múltiples subjetividades políticas (de clase, étnicas, homosexuales, ecológicas, feministas, religiosas), que se alían entre sí como resultado de luchas abiertas y fuertemente contingentes por la hegemonía. Sin embargo, tal y como lo han señalado pensadores tan diferentes como Alain Badiou y Fredric Jameson, la actual celebración multicultural de la diversidad de estilos de vida y el florecimiento de las diferencias se basa en una Unidad subyacente: es decir, en la radical obliteración de la diferencia, de la brecha antagonista. (Lo mismo, por supuesto, se puede aplicar a la habitual crítica posmoderna de la diferencia sexual como una «oposición binaria» que es necesario reconstruir: «No hay dos sexos sino una multitud de sexos e identidades sexuales». La verdad de estos sexos es Unisex, la eliminación de la Diferencia en una perversa y aburridamente repetitiva Mismidad que se convierte en el contenedor de esa multitud.) En todos estos casos, en el momento en que introducimos la «floreciente multitud», lo que afirmamos en realidad es su opuesto exacto, una Mismidad subyacente que todo lo invade: una sociedad sin antagonismos en el que hay espacio para cualquier forma de comunidad cultural, estilo de vida, religión, orientación sexual. La respuesta de la teoría materialista es demostrar que esa misma Unidad se basa ya en ciertas exclusiones: el campo común en el que juegan las identidades plurales se sostiene desde el comienzo sobre una invisible división antagonista.

Vestigios de memoria de la clase obrera.

Por supuesto, incluso mencionar términos como «clase» o «clase obrera» es suficiente para invitar a los posmodernistas de la tercera vía a emitir el reproche de «fundamentalismo económico». Mi primera reacción a esa acusación es: ¿y por qué no? Si observamos el mundo actual, vemos lo útil que puede ser una dosis de esta forma de pensar pasada de moda. Los países del antiguo «socialismo», a los que la ideología del momento todavía encuentra difícil asignar un lugar en su esquema de cosas, ofrecen ejemplos especialmente ricos. ¿Cómo si no, deberíamos concebir la conexión entre dos megapotencias, Estados Unidos y China, por ejemplo, si no es como capital y clase obrera? Estados Unidos se está convirtiendo en un país de planificación de la gestión, de administración bancaria, de prestación de servicios, etcétera, mientras que su «clase obrera en fase de desaparición» (excepto los inmigrantes chicanos y otros que principalmente hacen el trabajo duro en la economía de servicios) está reapareciendo en China, donde se fabrica una gran proporción de las mercancías estadounidenses, desde juguetes hasta soporte físico informático, en condiciones ideales para la explotación capitalista: sin huelgas, con poca seguridad laboral, mano de obra adscripta, salarios miserables. Lejos de ser meramente antagonista, la relación de China y Estados Unidos es simbiótica. La ironía de la historia es que China está empezando a merecer se está convirtiendo en el país de la clase obrera, sí, pero para el capital estadounidense.

Mientras tanto la fracasada empresa del «socialismo real» ha dejado otro legado en Europa. En este último la idea de la actividad laboral (producción material, industrial) como el emplazamiento privilegiado de la comunidad y solidaridad era especialmente fuerte en Alemania del Este. En la RDA, no sólo se suponía que el compromiso en el esfuerzo colectivo de producción debía aportar satisfacción individual, sino que se debía encontrar una perspectiva adecuada para los problemas de la vida privada (desde el divorcio a la enfermedad) mediante la discusión de los mismos en el lugar de trabajo. Esta noción es el centro de lo que posiblemente sea la novela fundamental de la RDA, *El cielo partido*, de Christa Wolf. No se debe confundir ni con la idea premoderna del trabajo como actividad ritualizada de la comunidad, ni con la celebración

romántica de las antiguas formas de producción industrial (como las elegías por la autenticidad de la vida de los mineros ingleses en la forma de *Qué verde era mi valle*), y mucho menos con el culto profascista al trabajo artesano (de acuerdo con el modelo de *El maestro cantor*). El grupo de producción es un colectivo de individuos modernos que discuten racionalmente sus problemas, no una arcaica comunidad orgánica.

Aquí reside quizá la causa primordial de *Ostalgie*, un continuado apego sentimental al difunto «socialismo real» de la antigua RDA: el sentimiento de que, a pesar de todos sus defectos y horrores, algo precioso se perdió con su caída, que ahora ha sido reprimido una vez más para reprimirlo en un movimiento clandestino. Porque en la sensibilidad ideológica occidental de hoy, ¿no es el mismo trabajo –el trabajo manual como algo opuesto a la actividad «simbólica»–, y no el sexo, lo que se ha convertido en el ámbito de indecencia obscena, que hay que esconder del ojo público? La tradición, que se retrotrae a *El anillo de los nibelungos* de Wagner, y a *Metrópolis* de Lang, en las que el proceso de trabajo tiene lugar en oscuras cavernas subterráneas, culmina ahora en los millones de trabajadores anónimos hiperexplotados en las fábricas del Tercer Mundo, desde los gulags chinos a las líneas de montaje indonesias o brasileñas. Debido a la invisibilidad de todos ellos, Occidente puede permitirse parlotear acerca de la «desaparición de la clase obrera». Crucial para esta tradición es una ecuación tácita de clase obrera y delincuencia: la idea de que el trabajo duro es una actividad delictiva que hay que esconder de la vista pública.

Así, en el único género de las películas de Hollywood en las que vemos el proceso de producción en toda su amplitud es en el de acción, donde el protagonista penetra en el dominio secreto del jefe criminal, y descubre un complejo de instalaciones ocultas donde se afanan trabajadores furiosamente concentrados (destilando y empaquetando drogas, construyendo un cohete que destruirá Nueva York, etc.). El malvado villano, después de capturar a Bond o a alguien parecido, lleva al protagonista de gira por su monstruosa empresa: ¿no constituye ésta visión de un enorme complejo de producción ilegal el equivalente estadounidense más próximo a las orgullosas imágenes del realismo socialista de la época soviética? El papel de Bond, por supuesto, es escapar y hacer volar todo el sistema en una espectacular bola de fuego que nos devuelve a la apariencia diaria de nuestra vida en un mundo limpio de la presencia de la clase obrera. Lo abolido en la orgía final de violencia es un cierto momento utópico de la historia occidental, en el que la participación en un proceso colectivo de trabajo se percibía como la base de un auténtico sentimiento de comunidad y solidaridad. El sueño no era liberarse del trabajo físico sino realizarse en él, invertir su significado bíblico de maldición por la caída de Adán.

En su breve libro sobre Solzhenitsyn, una de sus últimas obras, Georg Lukács ofreció una valoración entusiasta de *Un día en la vida de Iván Denisóvich*, una novela corta que mostraba por primera vez en la literatura soviética la vida diaria en un gulag (su publicación tuvo que ser autorizada por Nikita Khrushchev en persona). Lukács resaltó la escena en la que, hacía el final de la larga jornada de trabajo, Iván Denisóvich se apresura a completar la parte de muro que ha estado construyendo; cuando oye la llamada de la guardia a todos los prisioneros para que se formen de nuevo para volver al campo, no puede resistir la tentación de poner rápidamente dos ladrillos más, aunque con eso se arriesga a la ira de los guardias. Lukács interpreta este impulso de terminar la tarea como el signo de que, incluso en las brutales condiciones del gulag, sobrevivía la noción específicamente socialista de la producción material como plenitud creativa; cuando, por la noche, Iván Denisóvich hace recuento mental del día, anota con satisfacción que ha construido un muro y ha disfrutado haciéndolo. Lukács tiene derecho a realizar la afirmación paradójica de que este texto disidente básico se adecua perfectamente a la definición más estricta de realismo socialista.

Perdurar en el palacio.

Yugoslavia ofrece otra variante de las erróneas concepciones posmodernas del poscomunismo que arrojan más luz sobre occidente que sobre el antiguo Este. Los países liberales e «ilustrados» parecen desconcertados por la reacción de gobernantes como Slobodan Milošević y Saddam Hussein ante las campañas desatadas contra ellos. Parecen ser impermeables a todas las presiones externas: Occidente los bombardea, segrega parte de su territorio, los aísla de sus vecinos, les impone duros bloqueos, los humilla de todas las maneras posibles, y aún así sobreviven con toda su gloria intacta, y manteniendo la apariencia de dirigentes valientes que

osan enfrentarse al nuevo orden mundial. No es tanto que conviertan la derrota en triunfo, sino más bien que, como la versión de un sabio budista, se sienten en su palacio y perduren, desafiando ocasionalmente las expectativas con gestos excéntricos de gasto casi batailleano, como la inauguración por parte del hijo de Milošević de una versión local de Disneylandia en medio del bombardeo de la OTAN a Yugoslavia, o la construcción de Saddam de un gran parque de atracciones para sus altos dirigentes. Los palos (amenazas y bombardeos) no consiguen nada, pero tampoco las zanahorias. ¿En qué se han equivocado, pues, las percepciones occidentales? Nuestros teóricos, proyectando en estos regímenes una oposición estereotipada de hedonista búsqueda racional de la felicidad y de fanatismo ideológico, no tienen en cuenta un binomio más pertinente: la apatía y la obscenidad. La apatía que invade la vida diaria en Serbia expresa, no sólo la desilusión popular sobre la «oposición democrática» a Milošević, sino también una indiferencia más profunda hacia los «sagrados» objetivos nacionalistas. ¿Cómo es que los serbios no se unieron contra Milošević cuando perdieron Kosovo? Cualquier serbio común sabe la respuesta: es un secreto a voces en Yugoslavia. En realidad no les importa Kosovo. Por tanto, la reacción secreta cuando se perdió la región fue un suspiro de alivio: ¡por fin, nos hemos liberado de ese trozo de suelo sobrevalorado que nos ha causado tantos problemas! La clave de esta disposición de los serbios «ordinarios» a tolerar a Milošević radica en una combinación de esta especie de apatía con su aparente contrario, una permisividad obscena. Aleksandar Tijanic, uno de los principales columnistas serbios, que incluso fue durante un breve período ministro de información y medios de comunicación públicos de Milošević, describe la «extraña simbiosis entre Milošević y los serbios» de la siguiente manera:

En general, Milošević les conviene a los serbios. Bajo su gobierno, los serbios han abolido horas de trabajo. Nadie hace nada. Ha permitido que florezca el mercado negro y el contrabando. Puedes aparecer en una cadena de televisión estatal e insultar a Blair, Clinton o cualquier otro «dignatario internacional» de tu elección [...] Milošević nos dio el derecho de llevar armas, y a resolver nuestros problemas con las armas. Nos dio el derecho a conducir coches robados [...] Milošević cambió el estilo de vida de los serbios y lo ha convertido en unas largas vacaciones, haciéndonos sentir como alumnos de bachillerato en un viaje de fin de curso: lo que significa que nada, pero realmente nada, de lo que hagas es punible.¹

Hace tiempo Marx puso de relieve que la principal prueba de un análisis que se adecuase al materialismo histórico no es la capacidad de reducir los fenómenos políticos o ideológicos a sus cimientos económicos «reales», sino la de recorrer el mismo camino en sentido opuesto; es decir, demostrar por qué estos intereses materiales se articulan de esa forma ideal. El verdadero problema no es tanto identificar los intereses económicos que sostienen a Milošević, como explicar por qué la regla de la permisividad obscena puede servir como vínculo social e ideológico en la Yugoslavia de hoy. Por supuesto, el gobierno de Milošević también ofrece una recompensa inesperada a la «oposición democrática» nacionalista del país, dado que para las potencias occidentales él es un paria que personifica todo lo que va mal en Yugoslavia. La oposición espera, por tanto, que a su muerte cargue, como Cristo, con los pecados de todos. Su fallecimiento será aclamado como la oportunidad para un nuevo comienzo democrático, y Yugoslavia será aceptada de nuevo en la «comunidad internacional». Éste es el escenario que ya se ha dado en la Croacia de Franjo Tudjman. Olvidando la ominosa pompa de su entierro, los comentaristas occidentales se centraron en que su obstinación personal había sido el principal obstáculo para la democratización de Croacia, lo que abría una nueva perspectiva para la nación; como si todos los aspectos oscuros de la Croacia independiente, desde la corrupción hasta la limpieza étnica, se hubieran desvanecido ahora por arte de magia, enterrados para siempre con el cadáver de Tudjman. ¿Prestará también Milošević este último servicio a su nación?

Expulsando de sus opiniones sobre el Este las realidades materiales de la clase obrera explotada, la producción colectiva y el libertinaje anómico, el imaginario oficial no tienen naturalmente tiempo para vestigios de la clase obrera en Occidente. En el discurso político actual, el propio término «trabajador» tiende a desaparecer del campo visual, sustituido u obliterado por el de «inmigrantes»: argelinos en Francia, turcos en Alemania, mexicanos en Estados Unidos, etc. En el nuevo vocabulario, la problemática de clase de la explotación se transforma en la problemática multicultural de la «intolerancia al otro», y la inversión de los liberales en los derechos particulares de las minorías étnicas obtiene buena parte de su energía de reprimir la categoría general de trabajador colectivo. La «desaparición» de la clase obrera, por tanto, desencadena

fatalmente su reaparición bajo el disfraz de nativismo agresivo. Liberales y populistas se encuentran en un terreno común; de lo único que hablan es de identidad. ¿No es el propio Haider el mejor ejemplo hegeliano de la «identidad especulativa» del multiculturalista tolerante y del racista posmoderno? Ahora que su partido ha llegado al poder, procura acentuar la afinidad entre el Nuevo Laborismo y los Demócratas Liberales de Austria, lo que hace irrelevante la antigua oposición entre izquierda y derecha. Ambas fuerzas, señala, han lanzado por la borda el antiguo lastre ideológico, y ahora combinan una economía de mercado flexible, decidida a dismantelar los controles estatales y liberar las energías empresariales, con una política de atención y solidaridad que se ocupe de proteger a los niños y ayudar a los ancianos y a los discapacitados, sin recaer en los dogmas del estado de bienestar, claro. En cuanto a la inmigración, Haider argue que su política es más progresista que la de Blair.²

En dichas afirmaciones hay a un tiempo verdades y falsedades. Una vez en el poder, Haider – descaradamente oportunista, más que verdadero «extremista»- volvería sin duda a comportarse de forma bastante convencional. Después de todo, en Italia su homólogo Fini, hasta hace poco ferviente admirador de Mussolini, es ahora un respetabilísimo estadista democrático, cuya reputación se ha apresurado a defender la totalidad de la clase política italiana –desde el presidente Ciampi al primer ministro D’Alema, y de ahí para abajo- contra las anacrónicas «difamaciones» de Schröder. Pero, por el momento, Haider es todavía un demagogo cuya atracción en Austria se basa en mantenerse como alguien ajeno al mundo de la política. Sus autocomparaciones con el Nuevo Laborismo son en este aspecto deliberadamente engañosas y están pensadas para disfrazar el núcleo xenófobo de su populismo. Pertenecen a la misma serie que los intentos de los antiguos políticos afrikáners de presentar el apartheid como una simple versión más de la política de la identidad, dedicada a salvaguardar la rica variedad cultural de Sudáfrica. Ernesto Laclau nos ha enseñado la distinción entre los elementos de un constructo ideológico y la articulación que les da su significado. Así el fascismo no se caracterizaba simplemente por una serie de características como el corporativismo económico, el populismo, el racismo xenófobo, el militarismo y demás, porque éstas se podrían incluir también en otras configuraciones ideológicas; lo que los hacía «fascistas» era su específica articulación en un proyecto político general (por ejemplo, las grandes obras públicas no representan el mismo papel en la Alemania nazi que en el New Deal estadounidense). De la misma forma, sería fácil demostrar que la manipulación por Haider de un menú de platos de libre mercado y de liberalismo social no se debe confundir con la tercera vía: a pesar de que Haider Y Blair proponen un conjunto de medidas idénticas, éstas se inscriben en diferentes empresas ideológicas.

Ésta, sin embargo, no es la historia completa. En cierto sentido, también Haider es de hecho una especie de extraño doble de Blair, con su obscena expresión desdeñosa acompañando como una sombra a la gran sonrisa del Nuevo Laborismo. Porque el populismo de la nueva derecha es en realidad el suplemento necesario a la tolerancia multiculturalista del capital global, como el retorno de lo reprimido. La «verdad» de la afirmación de Haider no reside en la identidad del Nuevo Laborismo con la Nueva Derecha, sino en que su populismo está generado por la «zombificación» de la socialdemocracia europea en general. En el clinch que Haider somete a Blair –por utilizar un término propio del boxeo-, la tercera vía recupera su propio mensaje en forma invertida. La participación de la extrema derecha en el gobierno no es un castigo al «sectarismo» ni la incapacidad de «enfrentarse con las condiciones posmodernas». Es el precio que la izquierda paga por renunciar a cualquier proyecto político radical, y por aceptar el Título original: Why we all love to hate Haider.

New Left Review Número 3. Julio/Agosto, ed. Akal, Madrid, 2000.

<http://www.newleftreview.net/NLR23603.shtml>

¿Qué Hacer (con Lenin)?

Por Slavoj Žižek | 21.01.2004

Vladimir Ilyich Lenin murió el 21 de enero de 1924, hace 80 años - ¿el avergonzante silencio que pesa sobre su nombre significa que él ha muerto dos veces, que su legado también ha muerto? Su insensibilidad hacia las libertades personales es efectivamente extraña para nuestra sensibilidad liberal-tolerante - ¿quién, hoy, no experimentaría un estremecimiento a propósito de sus desdeñosos comentarios en contra de la crítica Menchevique y Social-revolucionaria del poder Bolchevique en 1922?

«Efectivamente, los sermones que... los mencheviques y los social-revolucionarios predicar expresan su verdadera naturaleza: "la revolución ha ido demasiado lejos. Lo que usted está diciendo ahora nosotros lo hemos estado diciendo todo el tiempo, permítanos decirlo otra vez." Pero en respuesta nosotros decimos: "Permítanos poner antes un pelotón de fusilamiento para que diga eso. O usted se abstiene de expresar sus opiniones, o, si usted insiste en expresar sus opiniones políticas públicamente en las circunstancias actuales, cuando nuestra posición es más difícil que cuando los guardias blancos nos estaban atacando directamente, entonces usted se culpará a sí mismo si lo tratamos como al más pernicioso elemento de la guardia blanca."»

Esta actitud desdeñosa hacia la noción "liberal" de la libertad explica la mala reputación de Lenin entre los liberales. Su posición se basa principalmente en su rechazo a la oposición standard marxista-leninista entre libertad "formal" y "efectiva"[1], pero del mismo modo, liberales izquierdistas como Claude Lefort enfatizan una y otra vez, que la libertad es en su misma noción "formal" por lo que la "libertad efectiva" equivale a falta de la libertad. Lenin es mejor recordado por su réplica "Libertad - sí, ¿pero para quién?, ¿para qué?" Para él, en la cita anterior sobre los mencheviques, su "libertad" de criticar al gobierno bolchevique efectivamente equivale a la "libertad" de socavar al gobierno de los trabajadores y los campesinos de parte de la contrarrevolución.

Pero hoy, después de la terrorífica experiencia del Socialismo Realmente Existente, ¿no es más qué obvio el lugar en dónde reside el defecto de este razonamiento? Primero, reduce una constelación histórica a una situación cerrada completamente contextualizada en la que las consecuencias "objetivas" de un acto son completamente determinadas ("independientemente de sus intenciones, lo que usted está haciendo ahora objetivamente sirve...."). Segundo, la posición de enunciación de tales declaraciones usurpa el derecho para determinar qué sus actos son "objetivamente malos", de modo que su aparente "objetivismo" es la forma de su contrario, un total subjetivismo: yo determino qué tus actos son objetivamente malos, ya que yo defino el contexto de la situación (por ejemplo, si yo concibo mi poder como el equivalente/expresión inmediato del poder de la clase obrera, entonces todos que se oponen a mí son "objetivamente" un enemigo de la clase obrera).

¿Ésta es, sin embargo, la historia completa? ¿Cómo funciona efectivamente la libertad en las democracias liberales? Aunque la presidencia de Clinton epitomizaba la Tercera Vía de de (ex-)izquierda de hoy que sucumbió al chantaje ideológico derechista, su reforma al programa de salud, no obstante, habría ascendido a una especie del acto, por lo menos en las condiciones de hoy, ya que habría estado basado en el rechazo de las nociones hegemónicas de la necesidad de reducir el gasto y la administración del Gran Estado - en cierto modo, aspiró a "hacer lo imposible." No es entonces una sorpresa que esto fallara. Su fracaso - quizás el único suceso significativo, aunque negativo, de la presidencia de Clinton - torció la fe de la fuerza material de la noción ideológica de la "elección libre." En otras palabras, aunque la gran mayoría de las supuestas "personas ordinarias" no fue puesta al tanto apropiadamente del programa de reforma, el éxito del lobby médico (idos veces tan fuerte como el infame lobby de defensa!) impondría en el público la idea fundamental de que, con el cuidado universal de la salud, la opción libre (en los temas relacionados a la medicina) sería amenazada de algún modo - contra esta referencia simplemente ficticia a la "elección libre", toda enumeración de los "hechos difíciles" (en Canadá, la atención sanitaria es muy costosa y más eficaz, no lo es con la elección libre, etc.) evidenciaba su inutilidad.

Estamos aquí en el centro neurálgico de la ideología liberal: la insistencia en la libertad de elección - tan urgente hoy en la era en la que los sociólogos como Ulrich Beck llaman "la sociedad del riesgo" - así como los esfuerzos de la ideología dominante por vendernos la misma inseguridad causada por el desmantelando del Estado de Bienestar como la oportunidad para las

nuevas libertades. ¿Esta usted dispuesto a cambiar de trabajo todos los años, confiando en los contratos a corto plazo en lugar de un puesto estable a largo plazo? ¿Por qué no ve esto como la liberación de las restricciones de un trabajo fijo, como la oportunidad de reinventarse a usted mismo una y otra vez, por qué no es consciente y se da cuenta de los potenciales escondidos de su personalidad? ¿Ya no puede usted confiar en el seguro médico standard y el plan de jubilación, entonces usted tiene que optar por la cobertura adicional para la que usted tiene que pagar más? ¿Por qué no percibir esto como una oportunidad adicional de escoger la mejor vida ahora, la seguridad a largo plazo? Y si este aprieto le causa alguna preocupación, la posmodernidad o la "segunda modernidad" ideóloga lo acusará de ser incapaz de asumir la libertad plena, de permitirse "escapar de la libertad", de adherirse inmadura e inmediatamente a las viejas formas estables. Incluso mejor, cuando esta situación se inscribe al interior de la ideología del sujeto como persona individual psicológica cargada de habilidades y tendencias naturales, uno interpreta todos estos cambios como los resultados de su personalidad, no como el resultado de ser desechado alrededor de las fuerzas del mercado.

Fenómenos como éstos hacen aún más necesario hoy reafirmar la oposición de la libertad "formal" y la "efectiva" en un nuevo, y más preciso sentido. Déjenos tomar la situación en los países de la Europa Oriental alrededor de 1990, cuando el Socialismo Realmente Existente estaba cayendo separadamente: de repente, las personas fueron puestas en una situación de "libertad de elección política" – No obstante, ¿respondía realmente cualquier punto a la cuestión fundamental de qué clase de nuevo orden querían efectivamente? A las personas primero les dijeron que estaban entrando en la región prometida de la libertad política; luego, fueron informados de que esta libertad involucraba la privatización desenfrenada, el desmoronamiento de la seguridad social, etc., etc. Tienen la libertad para elegir, pero si quieren, aún pueden parar; pero no, nuestros heroicos europeos del este siguieron a sus tutores de occidente, ellos estoicamente persistieron en una elección que nunca hicieron, convencidos ellos mismos de que debían comportarse como sujetos maduros que son conscientes de que la libertad tiene su precio. Y aquí uno deber correr el riesgo de reintroducir la oposición leninista de la libertad "formal" y la "efectiva": el momento de verdad en la réplica mordaz de Lenin a sus críticos mencheviques es que la elección realmente libre es una elección en la cual yo no elijo simplemente entre dos o más opciones dentro de un set de coordenadas pre-dadas, sino que yo elijo para cambiar el set de coordenadas mismo. La trampa de la "transición" del Socialismo Realmente Existente al capitalismo fue que las personas nunca tuvieron la oportunidad de elegir el ad quem de su transición - de repente todos, eran (casi literalmente) "puestos" en una nueva situación en la que fueron presentados con un nuevo set de elecciones dadas (el liberalismo puro, conservadurismo nacionalista).

En estas acusaciones obsesivas de Lenin en contra de la libertad "formal" reside su "núcleo sensato" digno de ser salvado hoy: cuando subraya que no hay democracia "pura", que debemos preguntar a quién y bajo que consideración sirve esa libertad y dónde esta su papel en la lucha de clases, su punto es precisamente, mantener la posibilidad de la elección radical verdadera. Esto es lo que hace la diferencia entre la libertad "formal" y la "efectiva", que en última instancia asciende a: la libertad "formal" es la libertad de elección dentro de las coordenadas de las relaciones de poder existentes, mientras que la libertad "efectiva" indica el sitio de una intervención que socava estas mismas coordenadas. En pocas palabras, la idea de Lenin no es limitar la libertad de elección, sino mantener la elección fundamental – cuando Lenin pregunta por el papel de la libertad dentro de la lucha de clases, lo que él está preguntando es precisamente: "¿Esta libertad contribuye a restringir la elección revolucionaria fundamental?".

El programa de televisión más popular de los años recientes en Francia, con un rating dos veces más alto que el del conocido reality-soap "Big Brother", fue "C'est mon choix" ("Es mi elección"), un programa de entrevistas cuyo invitado en cada programa es una persona común y corriente (o, excepcionalmente, conocida) que hizo una elección rara que determinó por completo su estilo de vida: uno de ellos decidió no llevar nunca más ropa interior, otro trata constantemente de encontrar a un compañero sexual más apropiado para su padre y madre. La extravagancia es admitida, pedida de plano, pero con la exclusión explícita de las elecciones que pudieran perturbar al público (por ejemplo una persona cuya elección sea la de ser y actuar como un racista, es excluida a priori). ¿Puede uno imaginar una mayor dificultad en nuestras sociedades liberales qué una "libertad de elección" tenga lugar efectivamente? Podemos seguir adelante

haciendo nuestras pequeñas elecciones, "reinventándonos a nosotros mismos" totalmente, sobre la condición de que estas elecciones no perturben seriamente el balance sociable e ideológico. Con respecto a "C'est mon choix", la cosa realmente radical habría estado en el enfocarse precisamente sobre las elecciones "preocupantes": tener como invitados a personas dedicadas al racismo, es decir, gente cuya elección (la diferencia de quién) suponga una diferencia. Esta, también, es la razón por la que, hoy, la "democracia" sea más y más un asunto falso, una noción tan desacreditada por su uso predominante que, quizás, uno deba correr el riesgo de abandonarla al enemigo. ¿Dónde, cómo, por quién son tomadas las decisiones concernientes a cuestiones sociales mundiales? ¿Son hechas en el espacio público, a través de la participación de la mayoría? Si la respuesta es sí, es de una importancia secundaria si el Estado tiene un sistema de partido único. Si la respuesta es no, es de una importancia secundaria si tenemos democracia parlamentaria y libertad de elecciones individuales.

A propósito de la desintegración del socialismo de Estado hace dos décadas, uno no debe olvidar que, aproximadamente al mismo tiempo, la ideología del Estado de Bienestar socialdemócrata occidental también recibió un golpe crucial, que también dejó de funcionar como una meta imaginaria capaz de estimular a algún colectivo de seguidores apasionados. La noción de que "la época del Estado de Bienestar ha pasado" es hoy una pieza de la sabiduría comúnmente aceptada. Las dos ideologías vencidas compartían la noción de la humanidad como un colectivo de sujetos que tienen la capacidad, de algún modo, de limitar el desarrollo socio-histórico impersonal y anónimo, de dirigirlo en una dirección deseada. Hoy, tal noción es rápidamente descartada como "ideológica" y/o "totalitaria": el proceso social es percibido de nuevo como dominado por un Destino anónimo más allá del control social. El aumento del capitalismo global nos es presentado como tal destino, contra el que uno no puede luchar - si uno lo adapta para si mismo, uno es aplastado al querer luchar contra el paso con historia. La única cosa posible que uno puede hacer como humano en el capitalismo es luchar a favor de un "capitalismo global con rostro humano" (esto es lo que, en última instancia, es más o menos la Tercera Vía - o, más bien, era).

Nuestra elección política básica en los Estados Unidos -demócrata o republicano- no puede sino hacernos recordar nuestro gran aprieto cuando queremos educolrante artificial en una cafetería estadounidense: la alternativa totalmente actual de Equal y Sweet&Lo, de pequeñas bolsas azules y rojas, donde casi cada persona tiene sus preferencias (evitar los rojos, contienen sustancias cancerosas, o viceversa), y mantener una elección simplemente acentúa la completa falta de sentido de la alternativa tan ridícula. ¿Y no vale lo mismo para las bebidas: Coca Cola o Pepsi? Es un hecho conocido que el botón de "Cierre la puerta" en la mayoría de los ascensores es un placebo disfuncional, puesto allí totalmente sólo dar la impresión a los individuos de que de algún modo se está participando, colaborando en la velocidad del viaje del ascensor - cuando oprimos este botón, la puerta cierra exactamente al mismo tiempo como cuando sólo presionamos el botón de piso sin "apresurar" el proceso presionando también el botón de "Cierre la puerta". Este caso extremo de falsa participación es una metáfora apropiada de la participación de los individuos en nuestro proceso político "posmoderno".

Esta es la razón por la que cuidamos evitar a Lenin hoy: no porque sea un "enemigo de la libertad", sino porque nos recuerda la limitación fatal de nuestra libertad; no porque no nos ofrezca elección, sino porque nos recuerda que nuestra "sociedad de las elecciones" excluye cualquier elección verdadera.

Título Original: What is to be done (with Lenin)? Extraído de: In These Times

http://www.inthesetimes.com/comments.php?id=568_0_4_0_C

[1] "actual". [N. del T.]

¿Quieres reír por mí, por favor?

Por Slavoj Žižek | 18.07.2003

La amenaza real de los nuevos medios de comunicación es que ellos nos privan de nuestra experiencia pasiva auténtica, y así nos preparan para la estúpida y frenética actividad para el trabajo interminable.

El 8 de abril, Charles R. Douglass, el inventor de la risa enlatada -las risas artificiales que acompañan los momentos cómicos en los shows de TV- murió en el 93 en Templeton, California. En los tempranos 50s, él desarrolló la idea de reforzar o sustituir la reacción de la audiencia en vivo en la televisión. Esta idea fue realizada con el sonido de una máquina de teclados; oprimiendo las diferentes teclas, era posible producir diferentes tipos de risa. Primero fue usado para los episodios de The Jack Benny Show (El show de Jack Benny) y I Love Lucy (yo Amo a Lucy), hoy su versión modernizada está presente por todas partes.

La presencia aplastante de las risas enlatadas constituye para nosotros un engeguamiento de su paradoja esencial, ya que mina nuestras presuposiciones naturales sobre el estado de nuestras más profundo emociones. Las risas enlatadas muestran el verdadero "retorno de lo reprimido", una actitud que nosotros normalmente atribuimos a los "primitivos". Recordemos, en las sociedades tradicionales, el extraño fenómeno de las "lloronas", las mujeres contratadas para llorar en los entierros. Un hombre rico puede contratarlas para llorar y lamentarse en su nombre, mientras él asiste a un negocio más lucrativo (como negociar la fortuna del difunto). Este papel no sólo puede ser actuado por otro ser humano, sino por una máquina, como en el caso de las ruedas de la oración tibetanas: Yo pongo una oración por escrito en una rueda y mecánicamente la hago girar (o, más bien, la uno a la rueda del molino que da vueltas). Eso ora por mí - o, más precisamente, yo oro "objetivamente" a través de él, mientras mi mente puede ocuparse con los más sucios pensamientos sexuales.

La invención de Douglass demuestra que el mismo mecanismo "primitivo" también trabaja en las sociedades altamente desarrolladas. Cuando yo llego a casa por la tarde demasiado agotado para comprometerme en una actividad importante, sólo sintonizo un programa de TV; aun cuando yo no me río, sino simplemente miro fijamente la pantalla, cansado después de un duro día de trabajo, no obstante, me siento relajado después del show. Es como si la TV literalmente se estuviera riendo en mi lugar, en lugar de mí.

Todavía antes de que uno se acostumbrara a la risa enlatada, había no obstante normalmente un período breve de inquietud. La primera reacción es de un pequeño shock, ya que es difícil aceptar que una máquina externa puede "reírse por mí." Aun si el programa se "grabó en vivo frente a un público en el estudio", este público no me incluye evidentemente, y ahora existe sólo en forma mediada como parte del propio show de TV. Sin embargo, con el tiempo, uno crece acostumbrándose a esta risa incorpórea, y el fenómeno es experimentado como "natural." Esto es lo que desquicia de la risa enlatada: Mis más íntimos sentimientos pueden ser radicalmente externalizados. Yo puedo literalmente reír y llorar a través de otro.

Esta lógica no sólo se sostiene para las emociones, sino también para las creencias. Según una anécdota antropológica muy conocida, los "primitivos" a los que uno atribuye ciertas creencias "supersticiosas", como el que ellos descienden de un pez o de un pájaro, por ejemplo, cuando directamente se les pregunta por estas creencias, ellos contestan, "¡Claro que no - nosotros no somos estúpidos! Pero nos dijeron que nuestros antepasados creyeron eso." Para abreviar, ellos transfieren su creencia hacia otros. ¿Nosotros no estamos haciendo lo mismo con nuestros niños? Nosotros hacemos lo mismo con el ritual de Santa Claus, ya que nuestros niños (se supone) creen en él, y nosotros no queremos defraudarlos; ellos pretenden creer para no defraudar nuestra creencia en su ingenuidad (y para conseguir los regalos, claro).

De una manera misteriosa, algunas creencias parecen siempre funcionar "a una distancia." Para que la creencia pueda funcionar, tiene que haber algún último garante de él, y aún este garante siempre es diferido, desplazado, nunca está presente en persona. El sujeto que directamente cree no necesita existir para que la creencia sea operativa: es suficiente con presuponer su

existencia en la apariencia de, digamos, una figura mitológica que no es parte de nuestra realidad. [...]

Contra este fondo, uno está tentado a complementar la noción de moda de "interactividad" con su oscuro y mucho más misterioso doble, "interpasividad" (un término inventado por Robert Pfaller). Hoy, es un lugar común enfatizar cómo, con los nuevos medios de comunicación electrónicos, el consumo pasivo de un texto o de una obra de arte ha terminado: ya no más la mirada fija en la pantalla. Yo actúo recíprocamente cada vez más con ella, entrando en una relación dialógica con ella, al escoger los programas, a través de la participación en los debates en una comunidad virtual, en la determinación directa del resultado de la trama en las así llamadas "narrativas interactivas".

Aquéllos que generalmente alaban el potencial democrático de tales nuevos medios de comunicación se enfocan precisamente en estos rasgos. Pero hay otro lado de mi "interacción", el cual me priva del objeto de interacción mismo: mi propia reacción pasiva de satisfacción (o lamento o risa). El objeto mismo "goza del show" en lugar de mí, relevándome de mi necesidad de gozar. ¿No damos nosotros testimonio de la "interpasividad" en un gran número de spots o posters que, como se decía, pasivamente gozan del producto en lugar de nosotros? La coca-cola enlatada y su inscripción, "¡Ooh! Ooh! ¡Qué sabor!" emula de antemano la reacción del cliente ideal.

Cuando un hombre dice un mal e insípido chiste, cuando nadie alrededor de él ríe, él comienza a reír ruidosa y nerviosamente, él se ha encontrado con la obligación de representar la reacción esperada del público para ellos. Esta risa es similar a la risa enlatada en los sets de TV, pero en este ejemplo, el agente que ríe en lugar de nosotros (es decir quien ríe a través de nosotros, el aburrido y avergonzado público) no es un track de audio exigiéndonos reír para un invisible público -el "Gran Otro"- sino el narrador del chiste mismo. Él hace esto para asegurar la inscripción de su acto en el "Gran Otro", el orden simbólico de todos aquéllos alrededor de él. Su risa compulsiva es muy parecida a cuando nosotros nos sentimos obligados a proferir "¡Oops!" cuando nosotros tropezamos o hacemos algo estúpido. Si nosotros no decimos "¡Oops!" -si nosotros no inscribimos nuestro reconocimiento del error hacia el público- es como si, concediendo un diálogo imaginario entre nosotros y el "Gran Otro" permaneciera incompleto, nosotros mismos nos destinamos al olvido simbólico.

Los aficionados a las VCR que compulsivamente graban cientos de películas (yo me cuento entre ellos) son bien conscientes de que el efecto inmediato de poseer una VCR es que efectivamente uno mira menos películas que en los viejos buenos días de una simple TV puesta sin una VCR. Uno nunca tiene tiempo para la TV, entonces, en lugar de perder una tarde preciosa, uno simplemente graba la película y la guarda para verla en el futuro (para lo que, por supuesto, no hay nunca tiempo). Así, aunque yo no miro las películas realmente, al estar consciente de que las películas que más me gustan están almacenadas en mi videoteca obtengo una profunda satisfacción y, ocasionalmente, me permite simplemente relajarme y complacerme en el exquisito arte de no hacer nada - como si la VCR estuviera, en cierto modo, mirando y gozando por mí, en mi lugar.

En el arreglo interpasivo, yo soy pasivo a través del Otro; yo accedo al Otro el aspecto pasivo (de gozar), ya que puedo permanecer activamente comprometido, yo puedo trabajar más horas con menos necesidad por las actividades "improductivas", como el ocio o el duelo. Yo puedo continuar trabajando por la tarde, mientras la VCR goza pasivamente por mí; yo puedo hacer los arreglos financieros para la fortuna del difunto mientras las lloronas se lamentan en mi lugar.

Uno debe por consiguiente, dar la vuelta al lugar común de la crítica cultural conservadora: En contraste con la noción de que los nuevos medios de comunicación nos alejan de ser meros consumidores pasivos que sólo miran fija y aturdidamente la pantalla, la real amenaza de los nuevos medios de comunicación es que ellos nos privan de nuestra pasividad, de nuestra experiencia pasiva auténtica, y así nos preparan para la estúpida y frenética actividad - para el trabajo interminable.

Así entonces, ¿no sería un funeral apropiado para Charles R. Douglass, acompañar a su ataúd con un set de maquinas de sonido, generando lamentos, susurros, mientras sus sobrevivientes parientes cercanos gozan de una cordial comida, o quizás estuvieran trabajando en alguna otra parte? Lejos de encontrarlo ofensivo, pienso que quizás él apreciaría el reconocimiento de tal entierro.

Título Original: Will You Laugh for Me, Please? Extraído de: In These Times.

http://inthesetimes.com/comments.php?id=290_0_4_0_M

¡Quiero mi chamarra mental Philips!

Por Slavoj Žižek | 22.05.2003

¿Tenemos actualmente una bioética? Sí. Una mala. Una que los alemanes llaman Bindestrich-Ethik, o una "ética con guión", en la cual la ética como tal es la que se pierde con el recurso del guión. El problema no reside en que una ética universal se empieza a disolver en una multitud de éticas especializadas (bioética, ética de negocios, ética médica y así) sino que algunos descubrimientos científicos inmediatamente se posicionan en contra de "valores" humanísticos, y eso nos lleva a la discusión de si la biogenética, por ejemplo, amenaza nuestro sentido de la dignidad y autonomía. La principal consecuencia de los actuales descubrimientos en biogenética es que los organismos naturales se han vuelto objetos manipulables. La naturaleza, humana e inhumana, se ha "des-sustancializado", es decir, se ha visto privada de su densidad impenetrable, de eso que Heidegger llamó "tierra". Si la biogenética puede reducir la psique humana a un objeto manipulable, esto sería evidencia del "peligro" que Heidegger señaló inherente en la tecnología moderna. Reduciendo al ser humano a un objeto natural cuyas propiedades pueden alterarse, lo que perdemos no es (solamente) nuestra humanidad sino la naturaleza misma. En este sentido, Francis Fukuyama acierta en su libro *Nuestro futuro poshumano*,¹ cuando dice que la noción de humanidad descansa sobre la creencia de que poseemos una "naturaleza humana" heredada, es decir, que nacemos con una dimensión insondable de nosotros mismos. El gen directamente responsable de la enfermedad de Huntington (Corea o Baile de San Vito) ha sido aislado y cualquiera hoy puede saber no sólo si será afectado por esta enfermedad sino cuándo. Está en juego un error en la transcripción genética: la repetición constante de una secuencia CAG en el núcleo, en medio de un gen en particular. La edad a la cual se desarrollará la enfermedad depende inevitablemente del número de repeticiones de CAG: si existen 40 repeticiones, los primeros síntomas aparecerán a la edad de 59 años; si son 41 será a los 54; si son 50 será a los 27 años. En nada modificaría el desarrollo de la enfermedad una vida sana, ejercicios y la mejor atención médica. Podemos someternos a un examen que, si resulta positivo, puede determinar exactamente cuándo nos volveremos locos y moriremos. Es difícil imaginarse una confrontación más clara con el sin sentido de una contingencia determinante de la vida. Con razón, la mayoría de las personas (incluyendo a los científicos que identificaron el gen) han tomado la decisión de no saber, es decir, han optado por mantenerse ignorantes, una ignorancia que no es simple negativa sino que permite fantasear.

El prospecto abierto por la intervención biogenética, es decir, por el creciente acceso al genoma humano, efectivamente ha emancipado a la humanidad de las restricciones de las especies finitas, de su esclavitud ante el "gen egoísta".² Pero la emancipación ha venido con su precio. En una conferencia que ofreció en Marburgo en el año 2001, Jürgen Habermas insistió sobre sus reparos ante la manipulación biogenética. Según él, existen dos peligros principales. Primero, estas intervenciones borran las fronteras entre lo dado y lo espontáneo, y afectan la manera como nos conocemos. Si un adolescente sabe que su disposición "espontánea" (digamos, agresiva o pacífica) es el resultado de una deliberada intervención externa de su código genético, ello socavaría la esencia de su identidad y socavaría de paso la noción de que nuestra identidad moral se desarrolla por medio del Bildung, ese esfuerzo difícil por educar nuestras disposiciones naturales. En última instancia, estas intervenciones biogenéticas harían absurda la idea misma

de educación. En segundo lugar, estas intervenciones darían lugar a relaciones asimétricas entre aquellos individuos "espontáneos" y aquellos cuyos caracteres han sido manipulados: algunos individuos serían privilegiados "creadores" de otros. A un nivel más elemental, afectaría también nuestra identidad sexual. Un tema es la posibilidad abierta a los padres, hoy, para escoger el sexo de sus hijos. Otro asunto es el estatus en las operaciones para cambiar de sexo. Hasta ahora estas operaciones se justifican por la brecha que existe entre las identidades biológica y psíquica del individuo: cuando un hombre biológico se siente a sí mismo como una mujer, atrapado en el cuerpo de un hombre, es razonable que él o ella pueda cambiar su sexo biológico y conseguir de esta manera un equilibrio entre su vida sexual y emocional. La manipulación biogenética abre perspectivas mucho más radicales. Retroactivamente podría cambiar la manera como nos entendemos a nosotros mismos en tanto seres "naturales", en el sentido que experimentaríamos nuestras "disposiciones" naturales como mediadas, no como dadas, como algo que en principio puede manipularse y por eso mismo como meramente contingente. No habría retorno a ninguna intermediación ingenua una vez que sabemos que nuestras disposiciones naturales dependen de una contingencia genética; aferrarse a ésta a cualquier costo sería tan falso como aferrarse a viejos valores "organicistas". De acuerdo con Habermas, sin embargo, deberíamos actuar como si éste no fuese el caso, y de esta manera mantendríamos nuestro sentido de dignidad y de autonomía.

La paradoja es que esta autonomía la preservaríamos únicamente prohibiendo el acceso a esa contingencia que nos determina, es decir, limitando las posibilidades de alguna intervención científica. Ésta es una nueva versión de un viejo argumento: para retener nuestra dignidad moral es mejor no saber algunas cosas. Coartar la ciencia, como pareciera sugerir Habermas, sería el precio de ensanchar la brecha entre la ciencia y la ética: una brecha que ya nos limita para ver la manera en que estas nuevas condiciones nos compelen a transformar y reinventar las nociones de libertad, autonomía y responsabilidad ética. Si seguimos un hipotético contraargumento de la Iglesia católica romana, el verdadero peligro residiría en que al permitir la intervención de la biogenética nos olvidaríamos de que tenemos almas inmortales. Esta argumentación, sin embargo, únicamente desplaza el problema. Si éste fuera el caso, los creyentes católicos serían las personas ideales para la manipulación biogenética ya que ellos estarían conscientes de que únicamente tocan un aspecto material de la vida humana y no su semilla espiritual. Sus creencias los protegerían del reduccionismo. Si tenemos una dimensión espiritual autónoma, no hay por qué temer a la manipulación biogenética. Desde el punto de vista psicoanalítico, el meollo del problema reside en la autonomía del orden simbólico. Supongamos que soy impotente debido a un bloqueo en mi universo simbólico y, en vez de "educarme" tratando de resolver ese bloqueo, yo tomo Viagra. La solución funciona y yo vuelvo a tener relaciones sexuales aunque el problema permanece. ¿Cómo sería afectado ese bloqueo simbólico por una solución química? ¿Cómo puede "subjetivarse" esta solución? La situación es indefinible: la solución podría desbloquear el obstáculo simbólico, obligándome a aceptar que no tiene sentido; o podría causar que el obstáculo retorne a un nivel más fundamental (en una actitud paranoica, quizás, en la cual yo me siento expuesto al capricho del "amo" cuyas intervenciones pueden decidir mi destino). Siempre existe un precio simbólico a pagar por estas soluciones no "ganadas". Y, *mutatis mutandis*, lo mismo aplica a los intentos por combatir el crimen por medio de intervenciones bioquímicas o biogenéticas; obligar a los criminales a tomar medicamentos para controlar su extrema agresividad, por ejemplo, dejaría intacto el orden social que desencadena en primer lugar ese comportamiento agresivo. Otra lección que ofrece el psicoanálisis es que, contrariamente a la noción de que la curiosidad es innata, es decir, de que existe en el fondo de cada uno de nosotros cierto *Wissenstrieb*, o impulso por conocer, de hecho, lo contrario es cierto. Cada avance del conocimiento tiene que ser ganado en una lucha dolorosa en contra de nuestra espontánea predisposición hacia la ignorancia. Si existe un antecedente familiar de la enfermedad de Huntington ¿debería hacerme el examen para saber si efectivamente, o no, y cuándo, inexorablemente, me aquejaría la enfermedad? Si no pudiera soportar la idea de saber cuándo moriré, la (no muy realista) solución podría ser autorizar a otra persona o institución de mi entera confianza a hacerme el examen; ellos se guardarían de decirme la verdad, aunque dependiendo del resultado, también estarían autorizados a, sin aviso previo y sin dolor mediante, terminar con mi vida mientras duermo, justo antes de que la enfermedad se manifieste. El problema con esta solución es que yo sé que el otro sabe el resultado de mi examen y esto lo arruina todo, exponiéndome a una insistente actitud de sospecha. La solución ideal podría ser entonces, si sospecho que mi hijo tiene la enfermedad, examinarlo sin su conocimiento y matarlo

yo mismo en el momento justo. La última fantasía sería que una anónima institución estatal llevara a cabo esto por mí sin mi conocimiento. Pero nuevamente surge la pregunta: si sabemos o no que el otro sabe. Queda abierto el camino hacia una perfecta sociedad totalitaria. Lo que es falso es la premisa: que la última obligación ética es proteger al otro del dolor y mantenerlo ignorante. No es que estemos perdiendo nuestra dignidad y libertad con los descubrimientos de la biogenética, sino que nos damos cuenta que nunca las tuvimos en primer lugar. Si, como argumenta Fukuyama, ya contamos con "terapias que borran las fronteras entre lo que logramos por cuenta propia y lo que logramos debido a los niveles de diversos químicos en nuestro cerebro", la eficacia de estas terapias implica que aquello "que logramos por cuenta propia" también depende de los niveles de "varios químicos en nuestros cerebros". No se nos está diciendo, citando a Tom Wolfe, "lo siento, pero tu alma se acaba de morir", sino, de hecho, que nunca tuvimos un alma en primer lugar. Si se sostienen las propuestas de la biogenética, entonces la decisión estaría entre aferrarnos a la ilusión de una dignidad o aceptar la realidad que somos. Si, como dice Fukuyama, "el deseo de reconocimiento tiene una base biológica y esa base se relaciona con los niveles de serotonina en el cerebro", reconocer este hecho socava el sentido de dignidad que viene de ser reconocido por otros.

El sentido de dignidad, entonces, lo obtendríamos únicamente al precio de un repudio: aunque sé muy bien que mi autoestima depende de la serotonina, a pesar de ello, lo disfruto. Fukuyama escribe esto: La manera normal y moralmente aceptable de sobreponerse a una baja autoestima era luchar contra uno mismo y contra otros, trabajar duro, aguantar a veces dolorosos sacrificios y finalmente sobreponerse y ser visto como alguien que lo ha conseguido. El problema con la autoestima según ésta es entendida por la psicología popular americana es que se vuelve un derecho, algo que todos necesitan tener aunque no lo merezcan. Esto devalúa la autoestima y convierte su búsqueda en una derrota. Pero de pronto entra en escena la industria farmacéutica que a través de drogas como Zoloft y Prozac proveen autoestima en una botella porque elevan el nivel de serotonina. Imagínense el siguiente escenario: estoy por tomar parte en un concurso, pero en vez de ponerme a estudiar para responder a las preguntas utilizo una droga para aumentar mi memoria. La autoestima que adquiero por ganar la competencia está basada en un verdadero logro: yo tuve una mejor actuación que mi oponente que se pasó toda la noche anterior tratando de memorizar los datos para responder a las mismas preguntas. El contraargumento intuitivo sería que sólo mi adversario tiene derecho a sentirse orgulloso de su actuación, porque sus conocimientos, a diferencia de los míos, fueron el resultado de mucho trabajo arduo; aunque hay algo inherentemente condescendiente en pensarlo así. Así vemos que está perfectamente justificado cuando alguien con una buena voz natural se siente orgulloso de su canto a pesar de que todos estamos conscientes de que su voz tiene más que ver con su talento que con su esfuerzo y entrenamiento. Sin embargo, si yo mejorara mi voz utilizando alguna droga, se me negaría ese reconocimiento (salvo que hubiera invertido mucho esfuerzo en inventar la droga antes de utilizarla). El punto al cual quiero llegar es que tanto el trabajo arduo como el talento natural se consideran "parte de mí", mientras que recurrir a una droga me daría un realce "artificial" porque es una forma de manipulación externa. Esto nos trae de vuelta al mismo problema: una vez que sabemos que mi "talento natural" depende de los niveles de algunos químicos en mi cerebro, ¿qué importa, moralmente, si yo los adquiero por fuera o los poseo desde el día en que nací? Para complicar más aún el asunto, es posible que mi disponibilidad para aceptar la disciplina y el trabajo arduo dependa de ciertos químicos en mi cerebro. ¿Qué pasaría si para ganar una competencia no tomo drogas para aumentar mi memoria sino únicamente una droga que fortalezca mi resolución? ¿Sería eso hacer trampa por igual? Una de las razones por las cuales Fukuyama pasó de su teoría "fin de la historia" a considerar los nuevos peligros que presentan las ciencias del cerebro es que la amenaza biogenética es una versión mucho más radical del "fin de la historia": una que tiene el potencial para volver obsoleto al sujeto autónomo y libre de la democracia liberal. Existe una razón más profunda, sin embargo, para explicar este paso de Fukuyama: el prospecto de la manipulación biogenética le ha obligado, conscientemente o no, a lidiar con el lado oscuro de su imagen idealizada de la democracia liberal. De pronto se ha visto obligado a confrontar la posibilidad de que las corporaciones puedan mal utilizar el libre mercado para manipular a la gente y llevar a cabo terroríficos experimentos médicos: gente rica que procrea una raza exclusiva con capacidades mentales y físicas superiores, instigando de esta manera una nueva lucha de clases. Está claro para Fukuyama que la única manera de limitar este peligro consistiría en reafirmar un fuerte control del mercado por parte del Estado y desarrollar nuevas formas de voluntades

políticas democráticas. Si bien estoy de acuerdo con todo esto, me siento tentado a agregar que necesitamos de estas medidas independientemente del peligro biogenético: simplemente para controlar el potencial de una economía con mercado global. Quizás el problema no es la biogenética en sí misma, sino más bien el contexto de las relaciones de poder dentro del cual la biogenética funciona. Los argumentos de Fukuyama son al mismo tiempo demasiado abstractos y demasiado concretos. Él no alcanza a explorar las implicaciones filosóficas de la nueva ciencia del cerebro y de las tecnologías, ni las ubica en su contexto socioeconómico antagonista. Lo que Fukuyama no comprende (y un verdadero hegeliano lo hubiera contemplado) es el enlace necesario entre los dos fines de la historia, es decir, el paso de uno al otro: el fin de la historia liberal democrática inmediatamente convertido en su opuesto, ya que, en la hora de su triunfo, empieza a perder sus fundamentos -el sujeto liberal democrático.

El reduccionismo biogenético (y más generalmente el cognoscitivo evolucionista) debe atacarse desde otra dirección. Bo Dahlbom está en lo correcto, en su crítica de 1993 a Daniel Dennet, cuando insiste en el carácter social de la "mente". Las teorías de la mente están obviamente condicionadas por su contexto histórico: Fredric Jameson propuso recientemente una lectura del libro de Dennet, *La conciencia explicada* (*Consciousness explained*), como una alegoría del capitalismo tardío incluyendo sus elementos de competencia, descentralización, etcétera. Más importante aún, Dennet mismo insiste en que los instrumentos o herramientas, es decir la "inteligencia" externa de la cual dependen los hombres, son parte inherente de la identidad humana: no tiene sentido imaginarse a un ser humano como una entidad biológica sin el complejo andamiaje de sus herramientas -sería tanto como imaginarse a un ganso sin sus plumas. Al decirlo así Dennet abre un camino del pensar que debe explorarse más. Debido a que, en buenos términos marxistas, el hombre es la totalidad de sus relaciones sociales, Dennet debería avanzar al siguiente paso lógico y analizar el entramado de las relaciones sociales. El problema no es cómo reducir la mente a la actividad neuronal ni el de reemplazar el lenguaje de la mente con el de los procesos cerebrales, sino más bien entender cómo la mente puede emerger sólo a partir de este entramado de relaciones sociales y suplementos materiales. El problema real no es cómo -si es que es así- las máquinas imitan el comportamiento humano, sino cómo la "identidad" de la mente humana puede incorporar a las máquinas. En marzo de 2002, Kevin Warwick, un profesor de cibernética de la Universidad de Reading, conectó su sistema neuronal directamente a una computadora. Se convirtió así en el primer ser humano que recibía estímulos directamente sin la mediación de sus cinco sentidos. Éste es el futuro: no el reemplazo de la mente humana por la computadora sino la combinación de ambos. En mayo de 2002 se reportó que científicos de la Universidad de Nueva York conectaron un chip de computadora directamente al cerebro de una rata haciendo posible dirigirla por medio de un mecanismo similar al que tiene un coche de juguete con control remoto. Ya es posible que individuos ciegos reciban información elemental sobre su entorno directamente en sus cerebros sin la mediación de la percepción visual; lo que resultaba nuevo en este experimento con la rata es que, por primera vez, la "voluntad" de un agente vivo, sus decisiones "espontáneas" sobre el movimiento, fueron determinadas por un agente externo. La pregunta filosófica aquí es si esta desafortunada rata estaba consciente o no de que algo andaba mal, es decir, de que sus movimientos eran decididos por un poder externo. Cuando el mismo experimento se lleve a cabo en humanos (que, salvo cuestiones éticas, no debe ser mucho más complicado que con la rata) la persona dirigida ¿estará consciente de que un poder externo decide sus movimientos? Si la respuesta es afirmativa ¿experimentará este poder como un irresistible impulso interno o como una coerción? Es sintomático que las aplicaciones de este mecanismo, propuestas por científicos y reportadas en los periódicos, tuvieran que ver con la ayuda humanitaria y la campaña antiterrorista: ratas u otros animales podrían utilizarse para hacer contacto con víctimas enterradas por terremotos o para atacar a terroristas sin arriesgar vidas humanas. Estamos a un año de la fecha en que Philips planea introducir en el mercado un sistema de audio de discos compactos que estará intercalado en el tejido de una chamarra que se puede lavar en seco sin dañar el sistema digital de la maquinaria. Éste no es un inocente adelanto tecnológico, como pareciera. La chamarra Philips representará una cuasi prótesis, menos un aparato externo con el cual interactuamos y más una parte de nuestra propia experiencia como organismo viviente.

El paralelo, al cual a menudo recurrimos, entre la creciente invisibilidad del chip de la computadora y el hecho de que cuando aprendemos algo lo suficientemente bien, dejamos de estar conscientes de ello, es engañoso. La señal de que hemos aprendido un lenguaje es que no

necesitamos estar conscientes de sus reglas: no sólo lo hablamos espontáneamente sino que si nos concentramos conscientemente en las reglas eso nos impide hablarlo fluidamente. Previamente hemos tenido, sin embargo, que aprender el lenguaje que ahora hemos interiorizado: chips de computadoras invisibles existen "allí" y no actúan espontáneamente, sino ciegamente. Hegel se hubiera mostrado reticente a la idea del genoma humano y de la intervención biogenética, él hubiera preferido la ignorancia al riesgo. En cambio se hubiera alegrado con la desaparición de la vieja idea de que "tú eres eso", como si nuestras nociones de identidad humana fueran inamovibles para siempre. Al contrario que Habermas, deberíamos aceptar enteramente la objetivización del genoma. Al reducir mi ser al genoma, me fuerzo a atravesar las cosas fantasmales de las cuales está hecho mi ego, y sólo de esta manera puede emerger propiamente mi subjetividad.

NOTAS

1 La referencia es al último libro de Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, editado por Farrar, Strauss y Giroux Publishers, 2002. Francis Fukuyama (Chicago, 1952) es Bernard L Schwartz profesor de Política Económica Internacional en la Paul Nitze School of Advanced International Studies de la John Hopkins University de Washington D.C. Otros títulos de su autoría son: *The End of History and the Last Man* (Free Press, 1991) (existe edición en español); *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (1995); *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (1999).

2 Dawkins, R., (Nairobi, 1941), *The Selfish Gene* (1976) (existe edición en español).

Título Original: Bring me my Philips Mental Jacket. Tomado del London Review of Books vol. 25 no. 10, 22 de mayo de 2003. <http://www.lrb.co.uk/v25/n10/zize01.html>. Traducción de Anamaría Ashwell. Elementos, Ciencia y Cultura, No. 51, Volumen 10, Septiembre-Noviembre 2003, pp. 59-65 <http://www.elementos.buap.mx/num51/htm/59.htm>

1. «The Remote Day of Change», Mladina, Liubliana, 9 de agosto de 1999, p.33.

2. «Blair and Me versus the Forces of Conservatism», Daily Telegraph, 22 de febrero de 2000.

¡Quiero mi chamarra mental Philips!

Por **Slavoj Žižek** | 22.05.2003

¿Tenemos actualmente una bioética? Sí. Una mala. Una que los alemanes llaman *Bindestrich-Ethik*, o una "ética con guión", en la cual la ética como tal es la que se pierde con el recurso del guión. El problema no reside en que una ética universal se empieza a disolver en una multitud de éticas especializadas (bioética, ética de negocios, ética médica y así) sino que algunos descubrimientos científicos inmediatamente se posicionan en contra de "valores" humanísticos, y eso nos lleva a la discusión de si la biogenética, por ejemplo, amenaza nuestro sentido de la dignidad y autonomía. La principal consecuencia de los actuales descubrimientos en biogenética es que los organismos naturales se han vuelto objetos manipulables. La naturaleza, humana e inhumana, se ha "des-sustancializado", es decir, se ha visto privada de su densidad impenetrable, de eso que Heidegger llamó "tierra". Si la biogenética puede reducir la psique humana a un objeto manipulable, esto sería evidencia del "peligro" que Heidegger señaló inherente en la tecnología moderna. Reduciendo al ser humano a un objeto natural cuyas propiedades pueden alterarse, lo que perdemos no es (solamente) nuestra humanidad sino la naturaleza misma. En este sentido, Francis Fukuyama acierta en su libro *Nuestro futuro poshumano*,¹ cuando dice que la noción de humanidad descansa sobre la creencia de que poseemos una "naturaleza humana" heredada, es decir, que nacemos con una dimensión insondable de nosotros mismos. El gen directamente responsable de la enfermedad de Huntington (Corea o Baile de San Vito) ha sido aislado y cualquiera hoy puede saber no sólo si será afectado por esta enfermedad sino cuándo. Está en juego un error en la transcripción

genética: la repetición constante de una secuencia CAG en el núcleo, en medio de un gen en particular. La edad a la cual se desarrollará la enfermedad depende inevitablemente del número de repeticiones de CAG: si existen 40 repeticiones, los primeros síntomas aparecerán a la edad de 59 años; si son 41 será a los 54; si son 50 será a los 27 años. En nada modificaría el desarrollo de la enfermedad una vida sana, ejercicios y la mejor atención médica. Podemos someternos a un examen que, si resulta positivo, puede determinar exactamente cuándo nos volveremos locos y moriremos. Es difícil imaginarse una confrontación más clara con el sin sentido de una contingencia determinante de la vida. Con razón, la mayoría de las personas (incluyendo a los científicos que identificaron el gen) han tomado la decisión de no saber, es decir, han optado por mantenerse ignorantes, una ignorancia que no es simple negativa sino que permite fantasear.

El prospecto abierto por la intervención biogenética, es decir, por el creciente acceso al genoma humano, efectivamente ha emancipado a la humanidad de las restricciones de las especies finitas, de su esclavitud ante el "gen egoísta".² Pero la emancipación ha venido con su precio. En una conferencia que ofreció en Marburgo en el año 2001, Jürgen Habermas insistió sobre sus reparos ante la manipulación biogenética. Según él, existen dos peligros principales. Primero, estas intervenciones borran las fronteras entre lo dado y lo espontáneo, y afectan la manera como nos conocemos. Si un adolescente sabe que su disposición "espontánea" (digamos, agresiva o pacífica) es el resultado de una deliberada intervención externa de su código genético, ello socavaría la esencia de su identidad y socavaría de paso la noción de que nuestra identidad moral se desarrolla por medio del Bildung, ese esfuerzo difícil por educar nuestras disposiciones naturales. En última instancia, estas intervenciones biogenéticas harían absurda la idea misma de educación. En segundo lugar, estas intervenciones darían lugar a relaciones asimétricas entre aquellos individuos "espontáneos" y aquellos cuyos caracteres han sido manipulados: algunos individuos serían privilegiados "creadores" de otros. A un nivel más elemental, afectaría también nuestra identidad sexual. Un tema es la posibilidad abierta a los padres, hoy, para escoger el sexo de sus hijos. Otro asunto es el estatus en las operaciones para cambiar de sexo. Hasta ahora estas operaciones se justifican por la brecha que existe entre las identidades biológica y psíquica del individuo: cuando un hombre biológico se siente a sí mismo como una mujer, atrapado en el cuerpo de un hombre, es razonable que él o ella pueda cambiar su sexo biológico y conseguir de esta manera un equilibrio entre su vida sexual y emocional. La manipulación biogenética abre perspectivas mucho más radicales. Retroactivamente podría cambiar la manera como nos entendemos a nosotros mismos en tanto seres "naturales", en el sentido que experimentaríamos nuestras "disposiciones" naturales como mediadas, no como dadas, como algo que en principio puede manipularse y por eso mismo como meramente contingente. No habría retorno a ninguna inmediatez ingenua una vez que sabemos que nuestras disposiciones naturales dependen de una contingencia genética; aferrarse a ésta a cualquier costo sería tan falso como aferrarse a viejos valores "organicistas". De acuerdo con Habermas, sin embargo, deberíamos actuar como si éste no fuese el caso, y de esta manera mantendríamos nuestro sentido de dignidad y de autonomía.

La paradoja es que esta autonomía la preservaríamos únicamente prohibiendo el acceso a esa contingencia que nos determina, es decir, limitando las posibilidades de alguna intervención científica. Ésta es una nueva versión de un viejo argumento: para retener nuestra dignidad moral es mejor no saber algunas cosas. Coartar la ciencia, como pareciera sugerir Habermas, sería el precio de ensanchar la brecha entre la ciencia y la ética: una brecha que ya nos limita para ver la manera en que estas nuevas condiciones nos compelen a transformar y reinventar las nociones de libertad, autonomía y responsabilidad ética. Si seguimos un hipotético contraargumento de la Iglesia católica romana, el verdadero peligro residiría en que al permitir la intervención de la biogenética nos olvidaríamos de que tenemos almas inmortales. Esta argumentación, sin embargo, únicamente desplaza el problema. Si éste fuera el caso, los creyentes católicos serían las personas ideales para la manipulación biogenética ya que ellos estarían conscientes de que únicamente tocan un aspecto material de la vida humana y no su semilla espiritual. Sus creencias los protegerían del reduccionismo. Si tenemos una dimensión espiritual autónoma, no hay por qué temer a la manipulación biogenética. Desde el punto de vista psicoanalítico, el meollo del problema reside en la autonomía del orden simbólico. Supongamos que soy impotente debido a un bloqueo en mi universo simbólico y, en vez de "educarme" tratando de resolver ese bloqueo, yo tomo Viagra. La solución funciona y yo vuelvo a tener relaciones sexuales aunque el

problema permanece. ¿Cómo sería afectado ese bloqueo simbólico por una solución química? ¿Cómo puede "subjektivarse" esta solución? La situación es indefinible: la solución podría desbloquear el obstáculo simbólico, obligándome a aceptar que no tiene sentido; o podría causar que el obstáculo retorne a un nivel más fundamental (en una actitud paranoica, quizás, en la cual yo me siento expuesto al capricho del "amo" cuyas intervenciones pueden decidir mi destino). Siempre existe un precio simbólico a pagar por estas soluciones no "ganadas". Y, *mutatis mutandis*, lo mismo aplica a los intentos por combatir el crimen por medio de intervenciones bioquímicas o biogenéticas; obligar a los criminales a tomar medicamentos para controlar su extrema agresividad, por ejemplo, dejaría intacto el orden social que desencadena en primer lugar ese comportamiento agresivo. Otra lección que ofrece el psicoanálisis es que, contrariamente a la noción de que la curiosidad es innata, es decir, de que existe en el fondo de cada uno de nosotros cierto *Wissentrieb*, o impulso por conocer, de hecho, lo contrario es cierto. Cada avance del conocimiento tiene que ser ganado en una lucha dolorosa en contra de nuestra espontánea predisposición hacia la ignorancia. Si existe un antecedente familiar de la enfermedad de Huntington ¿debería hacerme el examen para saber si efectivamente, o no, y cuándo, inexorablemente, me aquejaría la enfermedad? Si no pudiera soportar la idea de saber cuándo moriré, la (no muy realista) solución podría ser autorizar a otra persona o institución de mi entera confianza a hacerme el examen; ellos se guardarían de decirme la verdad, aunque dependiendo del resultado, también estarían autorizados a, sin aviso previo y sin dolor mediante, terminar con mi vida mientras duermo, justo antes de que la enfermedad se manifieste. El problema con esta solución es que yo sé que el otro sabe el resultado de mi examen y esto lo arruina todo, exponiéndome a una insistente actitud de sospecha. La solución ideal podría ser entonces, si sospecho que mi hijo tiene la enfermedad, examinarlo sin su conocimiento y matarlo yo mismo en el momento justo. La última fantasía sería que una anónima institución estatal llevara a cabo esto por mí sin mi conocimiento. Pero nuevamente surge la pregunta: si sabemos o no que el otro sabe. Queda abierto el camino hacia una perfecta sociedad totalitaria. Lo que es falso es la premisa: que la última obligación ética es proteger al otro del dolor y mantenerlo ignorante. No es que estemos perdiendo nuestra dignidad y libertad con los descubrimientos de la biogenética, sino que nos damos cuenta que nunca las tuvimos en primer lugar. Si, como argumenta Fukuyama, ya contamos con "terapias que borran las fronteras entre lo que logramos por cuenta propia y lo que logramos debido a los niveles de diversos químicos en nuestro cerebro", la eficacia de estas terapias implica que aquello "que logramos por cuenta propia" también depende de los niveles de "varios químicos en nuestros cerebros". No se nos está diciendo, citando a Tom Wolfe, "lo siento, pero tu alma se acaba de morir", sino, de hecho, que nunca tuvimos un alma en primer lugar. Si se sostienen las propuestas de la biogenética, entonces la decisión estaría entre aferrarnos a la ilusión de una dignidad o aceptar la realidad que somos. Si, como dice Fukuyama, "el deseo de reconocimiento tiene una base biológica y esa base se relaciona con los niveles de serotonina en el cerebro", reconocer este hecho socava el sentido de dignidad que viene de ser reconocido por otros.

El sentido de dignidad, entonces, lo obtendríamos únicamente al precio de un repudio: aunque sé muy bien que mi autoestima depende de la serotonina, a pesar de ello, lo disfruto. Fukuyama escribe esto: La manera normal y moralmente aceptable de sobreponerse a una baja autoestima era luchar contra uno mismo y contra otros, trabajar duro, aguantar a veces dolorosos sacrificios y finalmente sobreponerse y ser visto como alguien que lo ha conseguido. El problema con la autoestima según ésta es entendida por la psicología popular americana es que se vuelve un derecho, algo que todos necesitan tener aunque no lo merezcan. Esto devalúa la autoestima y convierte su búsqueda en una derrota. Pero de pronto entra en escena la industria farmacéutica que a través de drogas como Zoloft y Prozac proveen autoestima en una botella porque elevan el nivel de serotonina. Imagínense el siguiente escenario: estoy por tomar parte en un concurso, pero en vez de ponerme a estudiar para responder a las preguntas utilizo una droga para aumentar mi memoria. La autoestima que adquiero por ganar la competencia está basada en un verdadero logro: yo tuve una mejor actuación que mi oponente que se pasó toda la noche anterior tratando de memorizar los datos para responder a las mismas preguntas. El contraargumento intuitivo sería que sólo mi adversario tiene derecho a sentirse orgulloso de su actuación, porque sus conocimientos, a diferencia de los míos, fueron el resultado de mucho trabajo arduo; aunque hay algo inherentemente condescendiente en pensarlo así. Así vemos que está perfectamente justificado cuando alguien con una buena voz natural se siente orgulloso de su canto a pesar de que todos estamos conscientes de que su voz tiene más que ver con su

talento que con su esfuerzo y entrenamiento. Sin embargo, si yo mejorara mi voz utilizando alguna droga, se me negaría ese reconocimiento (salvo que hubiera invertido mucho esfuerzo en inventar la droga antes de utilizarla). El punto al cual quiero llegar es que tanto el trabajo arduo como el talento natural se consideran "parte de mí", mientras que recurrir a una droga me daría un realce "artificial" porque es una forma de manipulación externa. Esto nos trae de vuelta al mismo problema: una vez que sabemos que mi "talento natural" depende de los niveles de algunos químicos en mi cerebro, ¿qué importa, moralmente, si yo los adquiero por fuera o los poseo desde el día en que nací? Para complicar más aún el asunto, es posible que mi disponibilidad para aceptar la disciplina y el trabajo arduo dependa de ciertos químicos en mi cerebro. ¿Qué pasaría si para ganar una competencia no tomo drogas para aumentar mi memoria sino únicamente una droga que fortalezca mi resolución? ¿Sería eso hacer trampa por igual? Una de las razones por las cuales Fukuyama pasó de su teoría "fin de la historia" a considerar los nuevos peligros que presentan las ciencias del cerebro es que la amenaza biogenética es una versión mucho más radical del "fin de la historia": una que tiene el potencial para volver obsoleto al sujeto autónomo y libre de la democracia liberal. Existe una razón más profunda, sin embargo, para explicar este paso de Fukuyama: el prospecto de la manipulación biogenética le ha obligado, conscientemente o no, a lidiar con el lado oscuro de su imagen idealizada de la democracia liberal. De pronto se ha visto obligado a confrontar la posibilidad de que las corporaciones puedan mal utilizar el libre mercado para manipular a la gente y llevar a cabo terroríficos experimentos médicos: gente rica que procrea una raza exclusiva con capacidades mentales y físicas superiores, instigando de esta manera una nueva lucha de clases. Está claro para Fukuyama que la única manera de limitar este peligro consistiría en reafirmar un fuerte control del mercado por parte del Estado y desarrollar nuevas formas de voluntades políticas democráticas. Si bien estoy de acuerdo con todo esto, me siento tentado a agregar que necesitamos de estas medidas independientemente del peligro biogenético: simplemente para controlar el potencial de una economía con mercado global. Quizás el problema no es la biogenética en sí misma, sino más bien el contexto de las relaciones de poder dentro del cual la biogenética funciona. Los argumentos de Fukuyama son al mismo tiempo demasiado abstractos y demasiado concretos. Él no alcanza a explorar las implicaciones filosóficas de la nueva ciencia del cerebro y de las tecnologías, ni las ubica en su contexto socioeconómico antagonista. Lo que Fukuyama no comprende (y un verdadero hegeliano lo hubiera contemplado) es el enlace necesario entre los dos fines de la historia, es decir, el paso de uno al otro: el fin de la historia liberal democrática inmediatamente convertido en su opuesto, ya que, en la hora de su triunfo, empieza a perder sus fundamentos -el sujeto liberal democrático.

El reduccionismo biogenético (y más generalmente el cognoscitivo evolucionista) debe atacarse desde otra dirección. Bo Dahlbom está en lo correcto, en su crítica de 1993 a Daniel Dennet, cuando insiste en el carácter social de la "mente". Las teorías de la mente están obviamente condicionadas por su contexto histórico: Fredric Jameson propuso recientemente una lectura del libro de Dennet, *La conciencia explicada* (*Consciousness explained*), como una alegoría del capitalismo tardío incluyendo sus elementos de competencia, descentralización, etcétera. Más importante aún, Dennet mismo insiste en que los instrumentos o herramientas, es decir la "inteligencia" externa de la cual dependen los hombres, son parte inherente de la identidad humana: no tiene sentido imaginarse a un ser humano como una entidad biológica sin el complejo andamiaje de sus herramientas -sería tanto como imaginarse a un ganso sin sus plumas. Al decirlo así Dennet abre un camino del pensar que debe explorarse más. Debido a que, en buenos términos marxistas, el hombre es la totalidad de sus relaciones sociales, Dennet debería avanzar al siguiente paso lógico y analizar el entramado de las relaciones sociales. El problema no es cómo reducir la mente a la actividad neuronal ni el de reemplazar el lenguaje de la mente con el de los procesos cerebrales, sino más bien entender cómo la mente puede emerger sólo a partir de este entramado de relaciones sociales y suplementos materiales. El problema real no es cómo -si es que es así- las máquinas imitan el comportamiento humano, sino cómo la "identidad" de la mente humana puede incorporar a las máquinas. En marzo de 2002, Kevin Warwick, un profesor de cibernética de la Universidad de Reading, conectó su sistema neuronal directamente a una computadora. Se convirtió así en el primer ser humano que recibía estímulos directamente sin la mediación de sus cinco sentidos. Éste es el futuro: no el reemplazo de la mente humana por la computadora sino la combinación de ambos. En mayo de 2002 se reportó que científicos de la Universidad de Nueva York conectaron un chip de computadora directamente al cerebro de una rata haciendo posible dirigirla por medio de un mecanismo

similar al que tiene un coche de juguete con control remoto. Ya es posible que individuos ciegos reciban información elemental sobre su entorno directamente en sus cerebros sin la mediación de la percepción visual; lo que resultaba nuevo en este experimento con la rata es que, por primera vez, la "voluntad" de un agente vivo, sus decisiones "espontáneas" sobre el movimiento, fueron determinadas por un agente externo. La pregunta filosófica aquí es si esta desafortunada rata estaba consciente o no de que algo andaba mal, es decir, de que sus movimientos eran decididos por un poder externo. Cuando el mismo experimento se lleve a cabo en humanos (que, salvo cuestiones éticas, no debe ser mucho más complicado que con la rata) la persona dirigida ¿estará consciente de que un poder externo decide sus movimientos? Si la respuesta es afirmativa ¿experimentará este poder como un irresistible impulso interno o como una coerción? Es sintomático que las aplicaciones de este mecanismo, propuestas por científicos y reportadas en los periódicos, tuvieran que ver con la ayuda humanitaria y la campaña antiterrorista: ratas u otros animales podrían utilizarse para hacer contacto con víctimas enterradas por terremotos o para atacar a terroristas sin arriesgar vidas humanas. Estamos a un año de la fecha en que Philips planea introducir en el mercado un sistema de audio de discos compactos que estará intercalado en el tejido de una chamarra que se puede lavar en seco sin dañar el sistema digital de la maquinaria. Éste no es un inocente adelanto tecnológico, como pareciera. La chamarra Philips representará una cuasi prótesis, menos un aparato externo con el cual interactuamos y más una parte de nuestra propia experiencia como organismo viviente.

El paralelo, al cual a menudo recurrimos, entre la creciente invisibilidad del chip de la computadora y el hecho de que cuando aprendemos algo lo suficientemente bien, dejamos de estar conscientes de ello, es engañoso. La señal de que hemos aprendido un lenguaje es que no necesitamos estar conscientes de sus reglas: no sólo lo hablamos espontáneamente sino que si nos concentramos conscientemente en las reglas eso nos impide hablarlo fluidamente. Previamente hemos tenido, sin embargo, que aprender el lenguaje que ahora hemos interiorizado: chips de computadoras invisibles existen "allí" y no actúan espontáneamente, sino ciegamente. Hegel se hubiera mostrado reticente a la idea del genoma humano y de la intervención biogenética, él hubiera preferido la ignorancia al riesgo. En cambio se hubiera alegrado con la desaparición de la vieja idea de que "tú eres eso", como si nuestras nociones de identidad humana fueran inamovibles para siempre. Al contrario que Habermas, deberíamos aceptar enteramente la objetivización del genoma. Al reducir mi ser al genoma, me fuerzo a atravesar las cosas fantasmales de las cuales está hecho mi ego, y sólo de esta manera puede emerger propiamente mi subjetividad.

NOTAS

1 La referencia es al último libro de Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, editado por Farrar, Strauss y Giroux Publishers, 2002. Francis Fukuyama (Chicago, 1952) es Bernard L Schwartz profesor de Política Económica Internacional en la Paul Nitze School of Advanced International Studies de la John Hopkins University de Washington D.C.

Otros títulos de su autoría son:

The End of History and the Last Man (Free Press, 1991) (existe edición en español);

Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (1995);

The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order (1999).

2 Dawkins, R., (Nairobi, 1941), *The Selfish Gene* (1976) (existe edición en español).

Título Original: ***Bring me my Philips Mental Jacket.***

Tomado del London Review of Books vol. 25 no. 10, 22 de mayo de 2003.

<http://www.lrb.co.uk/v25/n10/zize01.html> Traducción de Anamaría Ashwell.

Repetir a Lenin

Por Slavoj Žižek

La elección de Lenin

La primera reacción pública a la idea de reactualizar a Lenin es, por supuesto, un estallido de risa sarcástica: ¡Marx esta bien, incluso en Wall Street hay personas que hoy lo aman - el Marx poeta de los artículos que proporcionaron descripciones perfectas de la dinámica capitalista, el Marx de los Estudios Culturales que retrataron la alienación y la reificación de nuestras vidas diarias -, pero Lenin, no, usted no puede ser serio! ¿El movimiento de la clase obrera, el Partido Revolucionario, y los zombie-conceptos similares? ¿No representa precisamente Lenin el FRACASO de poner en la práctica al marxismo, porque creo una gran catástrofe que dejó su marca en toda la política mundial del siglo XX, por el experimento del Socialismo Real que culminó en una dictadura económicamente ineficaz? Así que, en la política académica contemporánea, la idea de tratar con Lenin va acompañada de dos requisitos: sí, por que no, vivimos en una democracia liberal, hay libertad de pensamiento... sin embargo, uno debe tratar a Lenin "de una manera objetiva, crítica y científica", no en una actitud de idolatría nostálgica, y, además, desde la perspectiva firmemente arraigada en el orden político democrático, dentro del horizonte de los derechos humanos - en eso reside la dolorosa lección aprendida a través de la experiencia de los totalitarismos del siglo XX.

¿Qué decimos nosotros ante esto? De nuevo, el problema reside en los requisitos implícitos que pueden discernirse fácilmente por el "análisis concreto de la situación concreta", como el propio Lenin lo habría formulado. La "fidelidad al consenso democrático" significa la aceptación del presente consenso liberal-parlamentario, que evita cualquier cuestionamiento serio del orden liberal-democrático, de cómo éste es cómplice de los fenómenos que oficialmente condena, y, claro, evita cualquier esfuerzo serio por imaginar una sociedad cuyo orden socio-político sea diferente. Para abreviar, significa: diga y escriba cualquier cosa que usted quiera - con la condición de que lo que usted haga no cuestione eficazmente o perturbe el consenso político predominante. Así que todo se permite, incluso se piden temas críticos: las perspectivas de una catástrofe ecológica global, las violaciones a los derechos humanos, el sexismo, la homofobia, el antifeminismo, la violencia creciente no sólo en lejanísimos países, sino también en nuestras megalópolis, la separación entre el Primer y el Tercer Mundo, entre ricos y pobres, el impacto de la digitalización que estalla en nuestras vidas diarias... hoy no hay nada más fácil que obtener fondos internacionales, corporativos o de Estados, para una investigación multidisciplinaria de cómo luchar contra las nuevas formas de la violencia étnica, religiosa o sexista. El problema es que todo esto ocurre contra el fondo de un *Denkverbot* fundamental, una prohibición-para-pensar. La hegemonía liberal-democrática de hoy se sostiene por un tipo de *Denkverbot* no escrito similar al *Berufsverbot* infame en la Alemania de los últimos 60s - en el momento en que uno muestra una mínima señal de comprometer un proyecto político que apunte a desafiar el orden existente en serio, la respuesta es inmediatamente: "es bondadoso, ipero esto necesariamente acabará en un nuevo Gulag!" La función ideológica de la constante referencia al holocausto, al *gulag* o a las más recientes catástrofes del Tercer Mundo sirven así como apoyo de este *Denkverbot*, recordándonos constantemente cómo las cosas puede ser mucho peores: "¡Simplemente eche una mirada alrededor y vea usted lo que pasará si nosotros seguimos sus nociones radicales!" Y significa exactamente la misma cosa que la demanda por "la objetividad científica": en el momento en que uno realiza un cuestionamiento serio del consenso liberal existente, uno es acusado de abandonar la objetividad científica por posiciones ideológicas anticuadas. Éste es el punto en el cuál uno no puede y no debe conceder nada: hoy, la actual libertad real de pensamiento tendría que significar la libertad de cuestionar el predominante consenso liberal-democrático "pos-ideológico" - o no significa nada.

Habermas designó la era presente como una *neue Undurchsichtigkeit* - una nueva opacidad.[1] Más que nunca, nuestra experiencia diaria está mistificada: la modernización genera nuevos obscurantismos, la reducción de la libertad se presenta ante nosotros como la llegada a nuevas libertades. En estas circunstancias, uno debe tener especial cuidado para no confundir la ideología gobernante con la ideología que PARECE dominar. Más que nunca, uno debe tener presente el recordatorio de Walter Benjamín de que no basta con preguntarse cómo es que una cierta teoría (del arte) se declara a sí misma como legítima teniendo en cuenta las luchas sociales - uno también debe preguntarse cómo funciona eficazmente EN estas mismas luchas. En el sexo, la actitud hegemónica eficaz no es la represión patriarcal, sino la promiscuidad libre; en el arte, las provocaciones en el estilo de las conocidas exhibiciones "Sensation" SON la norma, el ejemplo del arte totalmente integrado en el *establishment*.

Por consiguiente, uno está tentado a invertir la tesis XI de Marx: hoy la primera tarea es precisamente no sucumbir a la tentación de actuar, de intervenir directamente y cambiar las cosas (qué nos conduciría entonces inevitablemente al final de un callejón sin salida, a una debilitadora imposibilidad: "¿qué puede uno hacer contra el capital global?"), sino cuestionar las coordenadas de la hegemonía ideológica. Si hoy uno sigue directamente el llamado para actuar, este acto no se realizará en un espacio vacío - será un acto DENTRO DE las coordenadas de la hegemonía ideológica: aquellos que "realmente quieren hacer algo para ayudar a la gente" se involucran en (indudablemente honorables) hazañas como el de los *Medecins sans frontiere* (Médicos sin frontera), Greenpeace, feministas y campañas anti-racistas, todas las cuales no son sólo toleradas, sino incluso apoyadas por los medios, aun cuando ellos entran aparentemente en el territorio económico (diciendo, denunciando y boicoteando a compañías que no respetan las condiciones ecológicas o que usan mano de obra infantil) - ellos son tolerados y apoyados con tal de que se mantengan dentro de un cierto límite. Este tipo de actividad proporciona el ejemplo perfecto de la interpasividad,[2] de hacer las cosas no para conseguir algo, sino para PREVENIR algún verdadero acontecimiento, de un verdadero cambio. Todo lo frenéticamente humanitario, políticamente correcto, etc., es una actividad que encaja con la fórmula de "isigamos cambiando algo en todo este tiempo para que, globalmente, las cosas permanezcan siendo las mismas!"

Permítanme tomar dos temas predominantes de la academia radical americana de hoy: los estudios poscoloniales y los estudios queer (gay). El problema del poscolonialismo es indudablemente crucial; sin embargo, los "estudios poscoloniales" tienden a traducirlo todo a la problemática multiculturalista de las minorías colonizadas y su "derecho para narrar" su experiencia de víctimas, de los mecanismos de poder que reprimen la "diferencia", para que, al final del día, nosotros aprendemos que la raíz de la explotación poscolonial es nuestra intolerancia hacia el Otro, y, además, que esta intolerancia está arraigada en nuestra intolerancia hacia el "extraño en nosotros", en nuestra incapacidad para confrontar lo que nosotros reprimimos en y de nosotros - la lucha político-económica se transforma así imperceptiblemente en un drama pseudo-psicoanalítico del sujeto que es incapaz de confrontar sus traumas internos... La verdadera corrupción de la academia americana no es principalmente financiera, no sólo es que ellos puedan comprar a muchos intelectuales críticos europeos (incluido yo - hasta cierto punto), sino conceptual: imperceptiblemente se traducen nociones de la teoría crítica "europea" al benigno universo *chic* de los Estudios Culturales.

Mi experiencia personal es que prácticamente todos los académicos "radicales" silenciosamente cuentan con la estabilidad a largo plazo del modelo capitalista americano, con el ejercicio seguro de su posición, como su última meta profesional (un número sorprendente de ellos incluso tienen su obra en la bolsa de valores). Si hay una cosa con la que ellos se horrorizan auténticamente, es con la destrucción radical del (relativamente) seguro ambiente de vida de las "clases simbólicas" en las sociedades Occidentales desarrolladas. Su excesivo celo políticamente correcto al tratar con el sexismo, el racismo, las maquiladoras del Tercer Mundo, etc., es así finalmente una defensa contra su propia y más profunda identificación, un tipo de ritual compulsivo cuya lógica oculta es: "¡Hablemos tanto como sea posible sobre la necesidad de un cambio radical para hacer efectivamente que nada cambie realmente!" Sintomático es aquí la revista *October*: cuando alguien pregunto a uno de los editores a que se refiere el título, ellos señalarán medio-confidencialmente que es, claro, ESE octubre - de esta manera, uno puede complacer a la jerga de los análisis del arte moderno, con la convicción oculta que uno está reteniendo el eslabón -de algún modo- del pasado revolucionario radical... Con respecto a esta elegancia radical, el primer

gesto hacia los ideólogos vulgares y practicantes de la "tercera vía", esto debe ser una alabanza: por lo menos ellos juegan su juego de un modo recto, y es honrado en su aceptación de las coordenadas capitalistas globales, en contraste con los Izquierdistas académicos pseudo-radicales que adoptan hacia los ideólogos vulgares la actitud de desdén absoluto, mientras su propia radicalidad finalmente equivale a un gesto vacío que no obliga a ninguno de ellos a algo determinado.

Es verdad que hoy, es la Derecha populista radical la que normalmente está rompiendo (todavía) con el acuerdo general liberal-democrático predominante, dando gradualmente aceptación a los temas hasta ahora excluidos (la justificación parcial de Fascismo, la necesidad de reprimir la ciudadanía abstracta en nombre de la identidad étnica, etc.). Sin embargo, la hegemonía democracia liberal está usando este hecho para chantajear a los radicales de Izquierda: "nosotros no debemos jugar con fuego: contra el nuevo asalto de la Derecha, uno debe insistir más que nunca en el acuerdo general democrático - ¡cualquier crítica hacia ella de buena o mala gana ayuda a la nueva Derecha!" Ésta es la línea importante de separación: uno debe rechazar este chantaje, aceptar, tomar el riesgo de perturbar el acuerdo general liberal, a cuestionar la misma noción de democracia.

Así es cómo nosotros respondemos al dilema eterno de la Izquierda radical: ¿debe uno estratégicamente apoyar a las figuras centro-izquierdistas como Bill Clinton contra las conservadoras, o uno debe adoptar la posición de "eso no importa, nosotros no debemos involucrarnos en estas luchas - en cierto modo, es incluso mejor si la Derecha está directamente en el poder, ya que, de esta manera, será más fácil para las personas ver la verdad de la situación"? La respuesta es la variación de la vieja respuesta de Stalin a la pregunta "¿Qué desviación es peor, la de Derecha o la de Izquierda?": AMBOS SON LO PEOR. Lo que uno debe hacer es adoptar la posición de la paradoja dialéctica apropiada: en el principio, claro, uno debe ser indiferente hacia la lucha política oficial de hoy entre el polo liberal y el conservador - sin embargo, uno sólo puede permitirse el lujo de ser indiferente si la opción liberal está en el poder. Por otra parte, el precio a ser pagado puede ser demasiado alto - recordemos las catastróficas consecuencias de la decisión del Partido Comunista Alemán en los tempranos 30s por no intervenir en la lucha contra los Nazis, con la justificación de que la dictadura Nazi era la última fase de la desesperada dominación capitalista que abriría los ojos a la clase obrera, destruyendo su creencia en las instituciones democráticas "burguesas". A lo largo de estas líneas, el propio Claude Lefort a quien nadie puede acusar de simpatías comunistas, recién ha elaborado un razonamiento crucial en su respuesta a François Furet: el acuerdo general liberal de hoy es el resultado de 150 años de la lucha de los obreros Izquierdistas y su presión al Estado, que incorporó demandas que hace 100 o incluso hace menos años, los liberales desecharon con horror.[3] Como una prueba, uno simplemente debe mirar la lista de las demandas al final del *Manifiesto Comunista*: aparte de 2 o 3 de ellos (qué, por supuesto, son claves), todos los otros son hoy parte del acuerdo general (por lo menos en el desintegrado Estado de Bienestar): el voto universal, el derecho a la educación libre, la seguridad social (salud) universal y el cuidado para los jubilados, la limitación del trabajo en los niños... capitalismo de mercado como el «único juego posible».

Interpretación versus Formalización

¿Así que, por dónde comenzamos? En el clima presente del oscurantismo de la New Age, puede parecer atractivo reafirmar la lección de *Materialismo y Empirocriticismo* de Lenin: en la actual lectura popular del *quántum* de la física, como en los tiempos de Lenin, la doxa es que finalmente la ciencia superó al materialismo - se supone que la materia "desaparece", para disolverse en las olas inmateriales del campo de la energía,[4] también es verdadera (como Lucio Colletti enfatizo), esa distinción de Lenin entre la noción filosófica y la científica de la materia, de acuerdo con la cual, desde la noción filosófica de materia como realidad que existe independientemente de la mediación de la mente, impide cualquier intervención de la filosofía en las ciencias, la misma noción de "dialéctica de/en la naturaleza" se mina completamente. Sin embargo... el "sin embargo" involucra el hecho de que, en *Materialismo y Empirocriticismo*, no hay NINGÚN LUGAR PARA LA DIALÉCTICA, PARA HEGEL. ¿Cuáles son las tesis básicas de Lenin? El rechazo a reducir el conocimiento a fenomenalismo o a pragmática instrumentalista (es decir, la aserción de que, en el conocimiento científico, nosotros conseguimos saber las cosas de la

manera en que existen independientemente de nuestras mentes - la infame "teoría de la reflexión"), se engancha con la insistencia de la naturaleza incierta de nuestro conocimiento (qué siempre es limitado, relativo, y sólo "refleja" la realidad externa en el proceso infinito de aproximación). ¿No suena esto familiar? Esto es, en la tradición anglosajona de la filosofía analítica, ¿no es la posición básica de Karl Popper, el anti-Hegeliano arquetípico? En su artículo corto "Lenin y Popper"[5], Colletti recuerda cómo, en una carta privada de 1970, publicada primeramente en *Die Zeit*, Popper efectivamente escribió: "El libro de Lenin sobre el empirocriticismo es, en mi opinión, verdaderamente excelente".[6]

Este duro centro materialista de Empirocriticismo persiste en los *Cuadernos Filosóficos* de 1915, a pesar del redescubrimiento de Lenin de Hegel - ¿por qué? En sus *Cuadernos*, Lenin lucha con el mismo problema con el que Adorno en su "*Dialéctica Negativa*": cómo combinar el legado de Hegel de la crítica de cada intermediación, de la mediación subjetiva de toda la objetividad dada, con el mínimo de materialismo que Adorno llama la "predominancia de lo objetivo" [la "primacía del objeto"] (ésta es la razón por la que Lenin todavía se aferra a la "teoría de la reflexión", según la cual el pensamiento humano es un espejo de la realidad objetiva).[7] Sin embargo, Adorno y Lenin toman aquí el camino equivocado: la manera de afirmar el materialismo no se encuentra por vía de aferrarse a un mínimo de realidad objetiva FUERA de la mediación subjetiva del pensamiento, sino insistiendo en la INHERENCIA absoluta del obstáculo externo que impide al pensamiento lograr la identidad plena consigo mismo. El momento en que nosotros concedemos en este punto y externalizamos el obstáculo, nosotros retrocedemos a la pseudo-problemática asintótica del pensamiento que se acerca a la siempre-elusiva "realidad objetiva", pudiendo nunca asirlo a él en su infinita complejidad.[8] El problema con la "teoría de la reflexión" de Lenin reside en su idealismo implícito: su insistencia compulsiva en la existencia independiente de la realidad material fuera de la conciencia debe ser leída como un desplazamiento sintomático, destinado a ocultar el importante hecho de que la propia conciencia es implícitamente quien postula como EXTERNO a la realidad que "refleja." La misma metáfora del aproximarse infinitamente, de que realmente nos acercamos a la manera como son las cosas, a la verdad objetiva, traiciona este idealismo: lo que esta metáfora omite considerar es el hecho de que la parcialidad (la distorsión) de la "reflexión subjetiva" ocurre precisamente porque el sujeto está INCLUIDO en el proceso que refleja - sólo una conciencia que observe sin incluirse a sí mismo en el universo, vería toda la realidad "del modo en que realmente es".[9]

Esto, claro, de ninguna manera trae consigo que el trazado de la diferencia entre el idealismo y el materialismo no es hoy más crucial que nunca: uno solo procede de una manera verdaderamente Leninista, discerniendo - a través del "análisis concreto de circunstancias concretas" - DONDE corre esta línea de separación. Uno está tentado a afirmar que, incluso DENTRO del campo de la religión, el punto singular de la emergencia del materialismo se señala con las palabras de Cristo en la cruz: "Padre, ¿por qué me has abandonado?" - en este momento de abandono total, de la experiencia subjetiva y de la total asimilación de la inexistencia del gran Otro. De modo más general, la línea de división es la relación entre la tradición socrático-gnóstica "idealista" que afirma que la verdad está dentro de nosotros sólo para ser (re)descubierta a través de un trabajo interno, y la noción "materialista" judeo-cristiana, según la cual, la verdad sólo puede surgir de un encuentro traumático EXTERNO que destruye el equilibrio del sujeto. La "verdad" requiere un esfuerzo en que nosotros tenemos que luchar contra nuestra tendencia "espontánea".

¿Y si nosotros enlazáramos esta noción de la verdad que surge de un encuentro externo con la (in)fam(e)osa [(in)famous] noción de Lenin, de "¿Qué hacer?", de cómo la clase obrera no puede lograr su conciencia de clase adecuada a través de su propio desarrollo "orgánico", "espontáneamente", es decir, de cómo esta verdad tiene que ser introducida desde fuera (por los intelectuales del Partido)? Citando a Kautsky en este lugar, Lenin hace un cambio significativo en su paráfrasis: mientras Kautsky habla de cómo los intelectuales de clase-que-no-trabajan, y que son quienes están FUERA DE LA LUCHA DE CLASES, deben introducir la CIENCIA (proporcionando conocimiento objetivo de la historia) a la clase obrera, Lenin habla de la CONCIENCIA que debe introducirse desde fuera por intelectuales que están fuera de la lucha ECONÓMICA, ¡NO fuera de la lucha de clases! Aquí el pasaje de Kautsky que Lenin cita con aprobación:

"/... / el socialismo y la lucha de clases surgen juntos, aunque de premisas diferentes /... / Pero el portador de la ciencia no es el proletariado, sino la intelectualidad burguesa /... / De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clase del proletariado y no algo que ha surgido espontáneamente (dentro de él)."[10]

y esta es la paráfrasis que Lenin hace de él:

" /... / todo lo que sea rendir culto a la espontaneidad del movimiento de clase obrero, todo lo que sea aminorar el papel del 'elemento consciente', el papel de la social-democracia, significa, - de manera independientemente por completo de la voluntad de quién lo hace- acrecentar la influencia de la ideología burguesa entre los obreros. /... / el problema se plantea solamente así: ideología burguesa o ideología socialista. No hay termino medio /... / el desarrollo espontáneo del movimiento de la clase obrera marcha precisamente hacia la subordinación suya a la ideología burguesa /... / pues el movimiento obrero espontáneo es tradeunionismo."[11]

Puede PARECER lo mismo, pero no lo es: en Kautsky, no hay ningún espacio apropiado para la política, sólo la combinación de lo social (la clase obrera y su lucha por la cuál los intelectuales son implícitamente EXCLUIDOS) y la clase pura neutral, asubjetiva, el conocimiento de estos intelectuales. En Lenin, por el contrario, los "intelectuales" mismos están en el conflicto de IDEOLOGÍAS (es decir en la lucha de clases ideológica) que es insuperable. (Ya Marx hizo referencia a este punto, en su juventud, cuando él soñó con la unidad de la filosofía del Idealismo alemán y las masas revolucionarias francesas, para insistir, años más tarde, que la dirección de la Internacional no debía bajo ninguna condición dejarse a los obreros ingleses: aunque ellos eran los más numerosos y mejor organizados - en contraste con los obreros alemanes - carecían del rigor teórico.)

La pregunta importante concierne así al STATUS exacto de esta externalidad: ¿es la simple externalidad de un científico "objetivo" imparcial que, después de estudiar la historia y establecer que, a la larga, la clase obrera tiene un gran futuro por delante, decide unirse al lado que triunfara? Así, cuando Lenin dice que "La teoría de Marx es todopoderosa, porque es verdad", todo depende de cómo nosotros entendamos aquí la "verdad": ¿es un "conocimiento objetivo" neutro, o la verdad de un compromiso subjetivo? La apuesta de Lenin - hoy, en nuestra era de relativismo postmoderno, más actual que nunca - es que la verdad universal y la lealtad, el gesto de tomar partido, no son sólo mutuamente excluyentes, sino que nos condiciona: en una situación concreta, la verdad UNIVERSAL puede articularse sólo desde una posición completamente PARTIDARIA - la verdad es por definición unilateral. (Esto, por supuesto, va contra toda la doxa predominante del compromiso, de hallar un término medio en el camino entre la multitud de intereses contradictorios.) ¿Por qué no, entonces, descarada y valientemente AVALAR el fastidioso reproche común según el cual, el marxismo es una "religión secularizada", con Lenin como el Mesías, etc.? Sí, asumir el punto de vista del proletariado ES EXACTAMENTE como dar un salto de fe y asumir un compromiso subjetivo pleno para su Causa; sí, la "verdad" del marxismo sólo es perceptible para aquellos que logran dar este salto, NO a cualquier observador neutro. Lo que la EXTERNALIDAD quiere decir aquí es que esta verdad es, no obstante UNIVERSAL, no sólo desde el punto-de-vista de un sujeto histórico particular: se necesitan a los intelectuales "externos" porque la clase obrera no puede percibir SU PROPIO LUGAR inmediatamente dentro de la totalidad social que le permita lograr su "misión" - esta visión tiene que ser mediada a través de un elemento externo.

¿Y por qué no enlazar estas dos externalidades (el de la experiencia traumática de lo Real divino, y el Partido) a un tercero, al del ANALISTA en la cura psicoanalítica? En los tres casos, estamos tratando con la misma imposibilidad que lleva al testigo a un obstáculo materialista: no es posible para el creyente "descubrir a Dios en él", a través de la auto-inmersión, comprendiendo su propio Yo espontáneamente - Dios debe intervenir desde fuera, perturbando nuestro equilibrio; no es posible para la clase obrera actualizar su misión histórica espontáneamente - el Partido debe intervenir desde fuera, agitándolo fuera de su espontaneidad auto-indulgente; no es posible para el paciente/analizante analizarse - en contraste con la auto-inmersión del gnóstico, en el psicoanálisis, no hay ningún auto-análisis exitoso, el análisis sólo es posible con un núcleo extraño que de cuerpo al objeto-causa del deseo del sujeto. ¿Por qué, entonces, esta imposibilidad? Precisamente porque ninguno de los tres sujetos (el creyente, el proletario, el

analizante) es un agente egoísta de la auto-mediación, sino un agente descentrado que lucha con un núcleo extraño. Dios, el Analista, el Partido - las tres formas del "sujeto supuesto saber", el objeto transferencial, sea cuál sea, en cada uno de los tres casos, uno oye la afirmación "Dios/ el Analista / el Partido siempre esta en lo correcto"; y, como ya estaba claro en Kierkegaard, la verdad de esta declaración siempre es su negativo - el HOMBRE siempre está equivocado. Este elemento externo no representa ningún conocimiento objetivo, es decir su externalidad es estrictamente INTERIOR: la necesidad del Partido proviene del hecho de que la clase obrera nunca es "totalmente."

En su Introducción a la "Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", Marx despliega algo así como la lógica de la hegemonía: la emergencia de una "clase universal", una clase particular que se impone como universal, engendrando el interés global, el lugar para la sociedad COMO TAL contra el antiguo régimen, el crimen anti-social COMO TAL (como la burguesía en la revolución francesa). Después sigue la desilusión descrita por Marx tan sarcásticamente: el día después, el hueco entre lo universal y el particular se hace visible de nuevo, el triunfo del vulgo capitalista como la actualidad de la libertad universal, etc. - Para Marx, por supuesto, la única clase universal cuya singularidad (la exclusión de la sociedad de la propiedad) garantiza su ACTUAL universalidad es el proletariado. Esto es lo que Ernesto Laclau rechaza en su lógica de la hegemonía: para Laclau, el cortocircuito entre el Universal y el Particular SIEMPRE es ilusorio, temporal, un tipo de "paralogismo trascendental".[12] Sin embargo, ¿realmente es el proletariado de Marx el negativo de la completa positividad de la humanidad, o "sólo" el hueco de la universalidad COMO TAL, irrecuperable en cualquier positividad?[13] En términos de Alain Badiou, el proletariado no es otra clase PARTICULAR, sino una SINGULARIDAD de la estructura social, y COMO TAL la clase universal, la no-clase entre las clases.

Lo que es crucial aquí es la tensión propiamente temporal-dialéctica entre lo Universal y lo Particular. Cuando Marx dice que, en Alemania, debido a la mezquindad comprometida de la burguesía, es demasiado tarde para una parcial emancipación burguesa, y que, debido a eso, en Alemania, la condición de cada emancipación particular es la emancipación UNIVERSAL, una manera de leer esto es ver allí la aserción del paradigma "normal" de lo universal y su excepción: en el caso "normal", la parcial (falsa) emancipación burguesa se seguiría con la emancipación universal a través de la revolución proletaria, mientras en Alemania, el orden "normal" se hace confuso. Hay, sin embargo, otra manera mucho más radical de leerlo: la excepción alemana, la incapacidad de su burguesía para lograr la emancipación parcial, abre el espacio para la posible emancipación UNIVERSAL. La dimensión de la universalidad surge así (sólo) donde el "normal" orden del encadenamiento de la sucesión de los detalles es perturbado. Debido a esto, no hay ninguna revolución "normal", CADA explosión revolucionaria se establece como una excepción, como un cortocircuito "demasiado tarde" y "demasiado temprano." La Revolución francesa ocurrió porque Francia no pudo seguir el camino inglés "normal" de desarrollo capitalista; el camino inglés muy "normal" producía la división "antinatural" de trabajo entre los capitalistas que sostienen el poder socio-económico y la aristocracia a la izquierda en el poder político.

Uno también puede pensar el mismo argumento en los términos de la oposición entre la interpretación y la formalización[14]: el agente externo (el Partido, Dios, el Analista) no es quien nos "entiende bien como somos nosotros", quién puede proporcionar la verdadera interpretación de eso que nuestros actos y nuestras declaraciones significan; más bien representa la FORMA de nuestra actividad. Es decir, el despliegue de la forma de la mercancía en el Capítulo 1 de *El Capital* de Marx no es una "narrativa", una *Vorstellung*, sino una *Darstellung*, el despliegue de la estructura interna del universo de las mercancías - la narrativa es, al contrario, la historia de la "acumulación primitiva", el mito capitalista que propone sus propios orígenes. (A lo largo de las mismas líneas, la Fenomenología de Hegel - contrariamente a la lectura de Rorty - no propone una gran narrativa, sino la FORMA de la subjetividad; como el propio Hegel da énfasis en el Prólogo, se enfoca al "aspecto formal / das Formelle".[15] Así es cómo uno debe acercarse hoy a la ausencia de todas las grandes-narrativas-abarcadoras. Recordemos la flexible descripción de Fredric Jameson del bloqueo del diálogo entre la Nueva Izquierda Occidental y los disidentes europeos Orientales, de la ausencia de cualquier idioma común entre ellos:

“Para formularlo brevemente, Oriente desea hablar en referencia al poder y la opresión; en tanto que a Occidente prefiere referirse en términos de cultura y mercantilización. No hay realmente ningún común denominador en esta lucha inicial por las reglas discursivas, y en lo que terminamos es en una inevitable comedia de impertinentes respuestas entre sí, murmurando de cada lado en su propio idioma favorito.” [16]

Jameson insiste al mismo tiempo que el Marxismo todavía proporciona un meta-lenguaje universal que nos permite situar y relacionar toda otra narración / interpretación parcial - ¿Es él absolutamente inconsistente? ¿Están allí dos Jamesons: uno, posmoderno, el teórico de la multiplicidad irreducible de las narrativas, el otro, el guerrillero tradicional de la hermenéutica universal Marxista? La única manera de salvar a Jameson de esta dificultad es insistir en que el Marxismo no está en el horizonte interpretativo todo-abarcativo, sino que es la matriz que nos permite que consideremos (para generar) la multiplicidad de narrativas y/o interpretaciones. También aquí uno debe introducir la importante distinción dialéctica entre la figura FUNDANTE de un movimiento y la figura que más tarde FORMALIZA este movimiento: finalmente, fue Lenin quien efectivamente “formalizó” a Marx por vía de definir al Partido como la forma política de su intervención histórica, del mismo modo que San Pablo “formalizó” a Cristo y que Lacan “formalizó” a Freud.[17]

Esta formalización es estrictamente correlativa al enfoque en lo Real de un antagonismo: la “lucha de clases” no es el último horizonte de significado, la última significación de todos los fenómenos, sino la matriz formal generadora para entender los diferentes horizontes ideológicos. Es decir, uno no debe confundir esta noción de Forma propiamente dialéctica con la noción de Forma liberal-multiculturalista como el armazón neutro de la multitud de “narrativas” - no sólo en la literatura, sino también en la política, la religión, la ciencia, ellas son narrativas del todo diferentes, historias que nosotros estamos contándonos sobre nosotros, y la última meta de la ética es garantizar el espacio neutro en que esta multitud de narrativas pueda coexistir apaciblemente, en que todos, desde lo étnico hasta las minorías sexuales, tengan el derecho y la posibilidad de contar su historia. La noción propiamente dialéctica del significado de Forma es precisamente la IMPOSIBILIDAD de la noción liberal de Forma: La forma no tiene nada que hacer con el “formalismo”, con la idea de una Forma neutra, independiente de su contenido particular contingente; más bien representa el núcleo traumático de lo Real, por el antagonismo que “colorea” el campo entero en cuestión. En este sentido preciso, la lucha de clases es la Forma de lo Social: cada fenómeno social está determinado por ella, lo que significa que no es posible permanecer neutro hacia ella.

De Monos y Hombres

Hoy el legado de Lenin a ser reinventado es la política de la verdad. Nosotros vivimos en la era “posmoderna” en que la afirmación-de-verdad como tal se deshecha como un oculto mecanismo-de-poder, como a los renacidos pseudo-Nietzscheanos les gusta enfatizar, la verdad es una mentira muy eficaz para afirmar y defender nuestra voluntad de poder. La pregunta, a propósito de alguna afirmación, “¿Es verdad? ”, es suplantada por la pregunta, “esa declaración ¿Bajo qué condiciones de poder puede articularse?” Lo que conseguimos en lugar de la verdad universal es la multitud de perspectivas, o, como esta de moda ponerlo hoy, de “narrativas” - no sólo en la literatura, sino también en la política, la religión, la ciencia, ellas son todas narrativas diferentes, historias que nosotros estamos contándonos sobre nosotros, y la última meta de la Ética es garantizar el espacio neutro en que esta multitud de narrativas puedan coexistir apaciblemente, en que todos, desde lo étnico hasta las minorías sexuales, tengan el derecho y la posibilidad de contar su historia. Los dos filósofos del capitalismo global de hoy son los dos grandes “progresistas” Izquierdo-liberales, Richard Rorty y Peter Singer - honestos en sus posturas consecuentes. Rorty define las coordenadas básicas: la dimensión fundamental de un ser humano es la capacidad de sufrir, de experimentar dolor y humillación - por consiguiente, desde que los humanos son los animales simbólicos, el derecho fundamental es el derecho para narrar la experiencia propia del sufrir y la humillación.[18] Singer proporciona el fondo Darwinista.[19]

Singer - usualmente designado como un “Darwinista social con una cara social- colectivista” - empieza de una manera bastante inocente, intentando defender que las personas estarán más contentas si llevan vidas entregadas a la ética: una vida consumada en intentar ayudar a los

otros y reducir su sufrimiento, es realmente el mayor cumpliendo moral. Él radicaliza y actualiza a Jeremiah Bentham, el padre de utilitarismo: el último criterio ético no es la dignidad (la racionalidad, el alma) del hombre, sino la capacidad de SUFRIR, de experimentar el dolor, que el hombre comparte con los animales. Con inexorable radicalidad, Singer iguala la división animales/humanos: mejor matar a una mujer enferma y vieja que a animales saludables... Mire usted a un orangután directamente a los ojos y ¿qué ve usted? A un primo nada-demasiado-distante - una criatura digna de todos los derechos legales y privilegios que los humanos disfrutan. Así, uno debe extender los aspectos de igualdad - el derecho a la vida, la protección de la libertad individual, la prohibición de la tortura - por lo menos a los grandes no-humanos monos (chimpancés, orangutanes, gorilas).

Singer sostiene que el "especiesismo" (privilegiando la especie humana) no es diferente del racismo: nuestra percepción de una diferencia entre los humanos y (otros) animales no es menos ilógica e inmoral que nuestra antigua percepción de una diferencia ética entre, digamos, hombres y mujeres, o negros y blancos. La inteligencia no es ninguna base para determinar la estatura ética: la vida de los humanos simplemente no vale más la pena que la vida de los animales simplemente porque ellos despliegan más inteligencia (si la inteligencia fuera una norma de juicio, señala Singer, nosotros podríamos realizar experimentos médicos que señalaran la relación entre la mentalidad retardada y la impunidad moral). Finalmente, todas las cosas son iguales, un animal tiene interés por seguir viviendo tanto como un humano. Por consiguiente, si todas las cosas son iguales, la experimentación médica en los animales es inmoral: aquellos que defienden semejantes experimentos demandan que sacrificando la vida de 20 animales ahorrarán millones de vidas humanas - sin embargo, ¿por qué no sacrificar a 20 humanos para ahorrar millones de vidas de animales? Como a los críticos de Singer les gusta señalar, la horribilísima extensión de este principio es que los intereses de 20 personas pesan más que los intereses de uno que da luz verde a toda clase de abusos de los derechos humanos.

Por consiguiente, Singer defiende que nosotros ya no podemos confiar en las éticas tradicionales para dar respuestas a los dilemas que nuestra constelación impone sobre nosotros; él propone que el significado de una nueva ética proteja la calidad, no la santidad, de la vida humana. Cuando los límites marcados desaparecen entre la vida y la muerte, entre los humanos y los animales, esta nueva ética dudará de la moralidad de la investigación en animales, aún cuando sacrifique una valoración compasiva del infanticidio. Cuando un bebé nace con severos defectos, en la elección de siempre se mataba a los bebés, ¿doctores y padres están ahora moralmente obligados a usar las últimas tecnologías, sin tener en cuenta el costo? NO. Cuando una mujer embarazada pierde toda la función del cerebro, ¿los doctores deben usar los nuevos procedimientos para guardar su cuerpo para que viva hasta que el bebé pueda nacer? NO. ¿Puede un doctor ayudar éticamente a que los pacientes enfermos terminalmente se maten a sí mismos? SÍ.

La primera cosa a discernir aquí es la dimensión utópica oculta de una semejante posición de supervivencia. La manera más fácil de detectar el goce-excedente ideológico en una formación ideológica es leerlo como un sueño y analizar el trabajo de desplazamiento en él. Freud informa el sueño de uno de sus pacientes el cuál consiste en una escena simple: el paciente está en el entierro de uno de sus parientes. La clave del sueño (qué repite un evento de la vida-real del día anterior) es que, en este entierro, el paciente encontró inesperadamente a una mujer, un viejo amor hacia la cuál él aún se sentía muy profundamente atraído - lejos de ser un sueño masoquista, este sueño articula simplemente la alegría del paciente de reunirse nuevamente con su viejo amor. ¿No es el trabajo del mecanismo de desplazamiento en este sueño estrictamente homólogo al elaborado por Fredric Jameson a propósito de un film de ciencia-ficción en el cuál se pone a California en un futuro muy cercano, después de que un virus misterioso ha matado rápidamente a la gran mayoría de la población? Cuando los héroes de la película vagan en los centros comerciales vacíos, con todas las mercancías intactas a su disposición, ¿no es esta la ganancia libidinal de tener acceso a los bienes materiales sin la maquinaria del mercado alienando, el verdadero punto que la película ocluyó por el desplazamiento al enfoque oficial de la narrativa en la catástrofe causada por un virus? En un nivel aún más elemental, ¿no es uno de los lugares comunes de la teoría de la ciencia ficción que el verdadero punto de las novelas o películas sobre una catástrofe global reside en la súbita reaserción de la solidaridad social y el

espíritu de colaboración entre los sobrevivientes? Es como si, en nuestra sociedad, la catástrofe global fuera el precio que uno tiene que pagar por ganar el acceso a la colaboración solidaria...

Cuando mi hijo era un muchacho pequeño, la mayoría de sus apreciadas posesiones personales eran cosas como un gran "cuchillo de supervivencia" cuyo mango contenía un compás, una bolsa de polvo para desinfectar el agua, un gancho de pesca y línea, y otros artículos similares - totalmente inútiles en nuestra realidad social, pero que encajaban perfectamente con la fantasía del supervivencia en la que nos encontraríamos a nosotros mismos solos en la naturaleza salvaje. Es esta misma fantasía la cuál, quizás, dé la pista del éxito del sorprendente best-seller de Joshua Piven y David Borgenich *The Worst-Case Scenario Survival Handbook*.^[20] Basta con mencionar dos ejemplos supremos de este libro: ¿Qué hacer si un caimán tiene sus mandíbulas cerradas en una de sus extremidades? (La respuesta: usted debe taladrar o picarle en el hocico, porque los caimanes reaccionan automáticamente a él abriendo sus bocas.) ¿Qué hacer si usted se enfrenta a un león que amenaza con atacarlo? (La respuesta: intente aparentar ser más grande que el león, abriendo su chaqueta a lo ancho.) El chiste del libro consiste así en la discordia entre su contenido enunciado y su posición de enunciación: las situaciones que describe son efectivamente serias y las soluciones correctas - el único problema es ¿POR QUÉ EL AUTOR ESTÁ DICIÉNDOLE TODO ESTO A E.U.? ¿QUIÉNES NECESITAN ESTE CONSEJO?

La ironía subyacente es que, en nuestra sociedad competitiva individualista, la mayoría de los consejos inútiles conciernen a la supervivencia en situaciones físicas extremas - lo que uno efectivamente necesita es lo opuesto, libros del tipo de *Dale Carnegie*, los cuales nos dicen cómo ganar encima de (manipular a) otras personas: las situaciones devolvieron en *The Worst-Case Scenario* la carencia de una dimensión simbólica, ellos nos reducen a puras máquinas de supervivencia. Para abreviar, *The Worst-Case Scenario* se volvió un best-seller por la misma razón que *The Perfect Storm* de Sebastián Junger, la historia (y la película) sobre la lucha por la supervivencia de una embarcación pesquera cogida en "la tormenta del siglo" en la costa este canadiense en 1991, se vuelven uno: ambos escenifican la fantasía del puro encuentro con una amenaza natural en que la dimensión socio-simbólica se suspende. En cierto modo, *The Perfect Storm* proporciona el fondo utópico confidencial de *The Worst-Case Scenario*: es sólo en tales situaciones extremas que una comunidad íntersubjetiva auténtica puede mantenerse unida por solidaridad, puede emerger. ¡Permítanos no olvidar que *The Perfect Storm* es finalmente el libro sobre la solidaridad de una pequeña colectividad de la clase obrera! La apelación cómica de *The Worst-Case Scenario* puede leerse así como el testimonio de nuestra alienación absoluta de la naturaleza, ejemplificada por la escasez de contacto con los peligros de la "vida real".

Todos nosotros conocemos la crítica pragmático-utilitaria standard de la educación humanista abstracta: quién necesita filosofía, citas latinas, literatura clásica - uno debe aprender más bien cómo actuar y producir en la vida real... bien, en *The Worst-Case Scenario*, nosotros obtenemos tales lecciones de la vida real, con el resultado de que ellos se parecen misteriosamente en lo inútil a la educación del humanista clásico. Recordemos las proverbiales escenas del adiestramiento de jóvenes alumnos, fastidiados a muerte por hacer mecánicamente la repetición de algunas fórmulas (como la declinación de los verbos latinos) - el contrapunto con *The Worst-Case Scenario* habría sido una escena en donde se obliga a los niños pequeños en la escuela elemental a aprender las respuestas de memoria de las dificultades que este libro describe, repitiendo mecánicamente estas después del maestro: "¡Cuando un caimán muerda tu pierna, hay que picarle en la nariz con la mano! ¡Cuando un león te confronte, hay que abrir la chaqueta del lado ancho!"^[21]

Así que, regresando a Singer, uno no puede desecharlo como una exageración monstruosa - lo que Adorno dijo sobre el psicoanálisis (su verdad reside en su misma exageración)^[22] puede totalmente ser sostenido también para Singer: él es tan traumático e intolerable porque sus escandalosas "exageraciones" hacen directamente visible la verdad de las llamadas éticas posmodernas. ¿No es efectivamente el último horizonte de la "política de la identidad" posmoderna Darwiniana - defender el derecho de algunas especies particulares de la humanidad dentro de la panoplia proliferación de multitudes (los homosexuales con SIDA, madres negras solteras...)? La misma oposición entre la política "conservadora" y la política "progresista" puede concebirse en las condiciones del Darwinismo: finalmente, los conservadores defienden el derecho de aquéllos con poderío (su mismo éxito demuestra que ellos ganaron en la lucha por la

supervivencia), mientras los progresistas defienden la protección de especies humanas puestas en peligro, es decir, de aquéllos que están perdiendo en la lucha por sobrevivir.[23]

Una de las divisiones en el capítulo de "la Razón" en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel habla acerca de "*das geistige Tierreich*" (el reino animal espiritual): el mundo social al cual falta cualquier sustancia espiritual, para que, en él, los individuos efectivamente interactúen como "animales inteligentes". Ellos usan la razón, pero sólo para afirmar sus intereses individuales, para manipular a otros y así servir sus propios placeres.[24] ¿No es un mundo en el cuál los más altos derechos humanos son precisamente tal universo del "reino animal espiritual"? Hay, sin embargo, un precio a ser pagado por la tal liberación - en tal universo, los derechos humanos finalmente funcionan como los derechos ANIMALES. Ésta es entonces la última verdad de Singer: nuestro universo de derechos humanos es el universo de los derechos animales.

El contraargumento obvio es aquí: "¿y qué? ¿Por qué nosotros no debemos reducir la humanidad a su lugar apropiado, el de una de las tantas especies animales? ¿Qué se pierde en esta reducción?" Jacques-Alain Miller, el principal discípulo de Jacques Lacan, alguna vez comentó un misterioso experimento de laboratorio con ratas[25]: en una estructuración laberíntica, el objeto deseado (un pedazo de buena comida o un compañero sexual) es primero hecho fácilmente accesible a la rata; entonces, la estructuración es cambiada de tal modo que la rata vea y por eso, logre saber donde esta el objeto deseado, y sin embargo no pueda tener acceso a él; a cambio de eso, como una especie de premio de consolación, una serie de objetos similares de valor inferior es hecho fácilmente accesible - ¿cómo reacciona la rata ante esto? Por algún tiempo, trata de encontrar alguna vía para llegar al "verdadero" objeto; después, al entender que este objeto está fuera definitivamente de su alcance, la rata renunciará y soportará algunos de los objetos sustitutos inferiores - para abreviar, actuará como un sujeto "racional" del utilitarismo.

Sólo ahora, sin embargo, es que el verdadero experimento comienza: los científicos realizan una operación quirúrgica en la rata, metiéndose con su cerebro, haciendo cosas en él con una emisión láser, como Miller lo formula delicadamente, es mejor no saber nada. ¿Y qué ocurrió cuándo a la rata operada se le permitió salir de nuevo al laberinto, con ese objeto "verdadero" que es inaccesible? La rata insistió: nunca se reconcilió totalmente con la pérdida del "verdadero" objeto y se resignó a uno de los sustitutos inferiores, pero repetidamente retorno a él, intentado alcanzarlo. Para abreviar, la rata fue humanizada en cierto sentido; asumió la trágica relación "humana" hacia el inalcanzable objeto absoluto que, a causa de su misma inaccesibilidad, por siempre cautiva nuestro deseo. Por otro lado, es esta fijación muy "conservadora" la que empuja al hombre a continuar la renovación, desde que él nunca puede integrar totalmente este exceso a su proceso de vida. Así que nosotros podemos ver por qué Freud hizo uso del término Todestrieb, pulsión de muerte: la lección del psicoanálisis es que los humanos no están simplemente vivos; en la cumbre de la vida, ellos están poseídos por una extraña pulsión para vivir gozando en exceso el trayecto ordinaria de cosas - y la "muerte" representa simple y precisamente la dimensión más allá de la vida biológica ordinaria.

Esto, entonces, es lo que se pierde en el "*geistige Tierreich*" de Singer: la Cosa, algo a lo cual nosotros incondicionalmente nos atamos independiente de sus calidades positivas. En el universo de Singer, hay un lugar para las vacas locas, pero ningún lugar para una vaca sagrada india. En otros términos, lo que se pierde aquí es simplemente la dimensión de verdad - NO la "verdad objetiva" como la noción de realidad de un punto de vista que de algún modo flota sobre la multitud de narrativas particulares, sino la verdad como el Singular Universal. Cuando Lenin dijo que "la teoría de Marx es todo poderosa, porque es verdad", todo depende en cómo nosotros entendamos la "verdad" aquí: ¿es un "conocimiento objetivo" neutro, o la verdad de un sujeto comprometido? La apuesta de Lenin - hoy, en nuestra era del relativismo posmoderno, es más actual que nunca - es esa verdad universal y partidista, el gesto de tomar partido, que no sólo no es mutuamente excluyente, sino que nos condiciona a otra cosa: en una situación concreta, la verdad UNIVERSAL puede articularse sólo desde una posición completamente PARTIDARIA - la verdad es por definición unilateral. Esto, claro, va contra la doxa predominante del compromiso, de hallar un término medio entre la multitud de intereses contradictorios. Si uno no especifica el CRITERIO de lo diferente, alternativo, narrativización, entonces este esfuerzo corteja peligrosamente con respaldar, en el modo de lo políticamente correcto, a las "narrativas"

ridículas de aquellos que gustan de la supremacía de la sabiduría holística aborigen, de desechar la ciencia simplemente como otra narrativa, en equivalencia con las supersticiones premodernas. La narrativa leninista a el "derecho para narrar" multiculturalista posmoderno debe así, ser una aserción desvergonzada del derecho a la verdad. Cuando, en el desastre de 1914, todos los Partidos Europeos Social-Demócratas (con la honorable excepción de los bolcheviques rusos y los Social-Demócratas Serbios) sucumbieron al fervor de la guerra y votaron por los créditos militares, el rechazo total de Lenin a la "línea patriótica", en su mismo aislamiento de la euforia predominante, designó la emergencia singular de la verdad de la situación entera.

En un análisis más cercano, uno debe mostrar cómo la orientación del relativismo cultural del "derecho-a-narrar" contiene su propio aparente contrario, la fijación en lo Real de algún trauma que resiste su narrativización. Esta tensión propiamente dialéctica sostiene hoy a la académica "industria del holocausto". Mi propia última experiencia de la policía de la industria-del-holocausto ocurrió en 1997 en una mesa redonda en el *Centre Pompidou* en París: Yo atacé ferozmente durante una intervención, en la cual (entre otras cosas) yo afirmé, contra los neoconservadores que deploran el declive de la fe hoy, que la necesidad básica del ser humano normal no es creer él mismo, sino tener a otro sujeto que crea por él, en su lugar - la reacción de uno de los distinguidos participantes fue que, por afirmar esto, yo estaba finalmente avalando al revisionismo del holocausto, justificando la afirmación según la cual, desde que todo es una estructura discursiva, esto también incluye al holocausto, de modo que no tiene sentido buscar lo que realmente pasó allí... Aparte de desplegar una paranoia hipócrita, mi crítico estaba doblemente equivocado: primero, el revisionismo del holocausto (en mi conocimiento) NUNCA argumenta en los términos del construccionismo discursivo posmoderno, sino en los términos de un verdadero análisis muy empírico: sus afirmaciones van desde el "hecho" de que no hay ningún documento escrito en el cual Hitler haya ordenado el holocausto, hasta la extraña matemática de "tener en cuenta el número de hornos de gas en Auschwitz, y que no era posible quemar los tantos cadáveres." Además, la lógica posmoderna del "todo es una construcción discursiva, no hay directamente hechos firmes" NUNCA desinfla al holocausto; en un paradoja que vale notar, es precisamente el construccionismo discursivo posmoderno (como Lyotard) quién tiende a elevar al holocausto al inefable supremo Mal metafísico - el holocausto sirve aquí como lo Real intocable-sagrado, como el negativo del contingente juego del lenguaje.[26]

El problema con aquéllos que perciben toda comparación entre el holocausto y otro campo de concentración o los crímenes políticos masivos como una relativización inadmisibile del holocausto, es que ellos yerran en el punto y despliegan su propia duda: sí, el holocausto FUE único, pero la única manera de establecer esta singularidad es compararlo con otros fenómenos similares y así demostrar el límite de esta comparación. Si uno no se arriesga a esta comparación, si uno lo prohíbe, uno se encuentra en la paradoja wittgensteiniana de prohibir hablar acerca de aquello sobre lo que nosotros no podemos hablar: si nos adherimos a la prohibición de la comparación, emerge la martirizadora sospecha de que, si nos permitieran comparar el holocausto con otros crímenes similares, se privaría de su singularidad...

Lenin Como un escucha de Schubert.

¿Así que, cómo puede la referencia a Lenin liberarnos de esta dificultad material? Algunos Izquierdistas libertarios quieren redimir - parcialmente, por lo menos - a Lenin oponiendo al Lenin "malo" jacobino-elitista de *¿Qué hacer?*, que confía en el Partido como la élite intelectual profesional que ilumina a la clase obrera desde AFUERA, con el Lenin "bueno" de *El Estado y la Revolución* que previó la perspectiva de abolir al Estado, de la extensa posibilidad de las masas por tomar directamente en sus manos la administración de los asuntos públicos. Sin embargo, esta oposición tiene sus límites: la premisa importante de *El Estado y la Revolución* es que uno no puede democratizar al Estado totalmente, ese Estado "como tal", en su misma noción, es una dictadura de una clase encima de otra; la conclusión lógica de esta premisa es que, en la medida en que nosotros todavía moramos dentro del dominio del Estado, nosotros nos legitimamos para ejercer el terror violento total, ya que, dentro de este dominio, toda democracia es falsa. Así, desde que el Estado es un instrumento de opresión, no vale la pena la protección del orden legal, elecciones, leyes que garanticen las libertades personales... - todo esto se vuelve irrelevante. El momento de verdad de este reproche es que uno no puede separar la constelación única que permitió la toma revolucionaria en octubre de 1917 y su posterior giro "estalinista": la misma

constelación que hizo posible la revolución (el descontento de los campesinos, una élite revolucionaria bien-organizada, etc.) llevó al giro "estalinista" como su consecuencia - en eso reside la propia tragedia leninista. La famosa alternativa de Rosa Luxemburg "socialismo o barbarie" ha terminado siendo el último juicio infinito, afirmando la identidad especulativa de las dos condiciones opuestas: el socialismo "realmente existente" FUE barbarismo.[27]

En los diarios de Georgi Dimitroff que se publicaron recientemente en alemán,[28] nosotros entramos a una única visión de cómo Stalin era totalmente consciente de lo que causó su poder, dando una inesperada torcedura a su muy conocido eslogan acerca de que las "personas (los cuadros) son nuestras más grandes riquezas." Cuando, en un restaurante en noviembre de 1937, Dimitroff elogio la "gran suerte" de los obreros internacionales, al contar con un genio como su líder, Stalin, Stalin respondió: "... Yo no estoy de acuerdo con él. Él se ha expresado de un modo no-marxista. /... / Decisivos son los cuadros medios". (7.11.37) Él lo formula incluso de una manera mucho más clara en un párrafo anterior: "¿Por qué nosotros ganamos por encima de Trotsky y otros? Es bien sabido que, después de Lenin, Trotsky era el más popular en nuestra tierra. /... / Pero nosotros teníamos el apoyo de los cuadros medios, y ellos explicaron nuestra comprensión de la situación a las masas... Trotsky no prestó atención a estos cuadros." Aquí Stalin deletrea el secreto de su subida al poder: más bien como un anónimo Secretario General, él nombró decenas de miles de cuadros a quienes él debe su levantamiento... Esta es la razón por la que Stalin todavía no quiso muerto a Lenin a principios de 1922, rechazando su demanda de administrarle veneno para acabar con su vida después de quedar debilitado por un derrame: si Lenin hubiera muerto a principios de 1922, la pregunta acerca de la sucesión no se resolvería todavía en favor de Stalin, puesto que Stalin como secretario general no penetraba aún lo suficiente el aparato del Partido con sus personas designadas - él necesitó otro año o dos, para que -cuando efectivamente muere Lenin-, él pudiese contar con el apoyo de miles de cuadros medios-nivelados nombrado por él, y así ganar por encima de los grandes viejos nombres de la "aristocracia" bolchevique.

Aquí algunos detalles de la vida diaria de Lenin y los bolcheviques en 1917 y los años siguientes que, en su misma trivialidad, evidencian el hueco de la *nomenklatura* estalinista. Cuando, en la tarde del 24 de octubre de 1917, Lenin abandono su apartamento en el *Smolny Institute* para coordinar la toma revolucionaria, él tomó un tranvía y preguntó al cobrador si había alguna lucha que siguiera en el centro aquel día. En los años posteriores a la Revolución del octubre, Lenin estaba manejando alrededor en un automóvil, solo con su fiel chofer y guardia personal Gil; un par de veces ellos fueron disparados, detenidos por la policía y arrestados (los policías no reconocieron a Lenin), una vez, después de visitar una escuela en los suburbios, les fue robado el automóvil y sus armas por asaltantes que fingían ser policías, y después obligado a caminar a la estación policíaca más cercana. Cuando, el 30 de agosto de 1918, Lenin fue disparado, esto ocurrió mientras él tenía una conversación con un par de mujeres quejándose delante de una fábrica que él justamente visitaba; el sangrante Lenin fue llevado por Gil al Kremlin, no había ningún doctor, así que su esposa Nadezhda Krupskaya sugirió que alguien debía ir corriendo a la tienda del abacero más cercano por un limón... La comida normal en la *kantina* del Kremlin en 1918 era papilla de alforfón y escasa sopa de verdura. ¡Demasiados privilegios alrededor de la *nomenklatura*!

A los calumniadores de Lenin les gusta evocar su famosa reacción paranoica al escuchar la *appassionata* de Beethoven (él primero empezaba a llorar, luego afirmaba que un revolucionario no podía permitirse el lujo de tales sentimientos, porque ello lo hacía demasiado débil, deseando dar golpecitos a los enemigos en lugar de luchar con ellos implacablemente) como la prueba de su frío autodomínio y su crueldad - Sin embargo, incluso en sus propios términos, ¿este accidente es eficazmente un argumento CONTRA Lenin? ¿No da testimonio más bien de una sensibilidad extrema por la música que necesita ser mantenida en jaque para continuar la lucha política? ¿Quién de los políticos cínicos de hoy aún despliega un rastro de semejante sensibilidad? ¿No es Lenin aquí muy opuesto a los Nazis de alto-cargo que, sin ninguna dificultad, combinaban tal sensibilidad con la crueldad extrema en la toma de las decisiones políticas (basta recordar a Heydrich, el arquitecto del holocausto que, después del trabajo de un día duro, siempre encontraba tiempo para tocar con sus camaradas los cuartetos de cuerda de Beethoven)? - ¿no es la prueba de la humanidad de Lenin, en contraste con este barbarismo supremo, el cuál reside

en la misma unidad no-problemática de la alta cultura y el barbarismo político, de que él era todavía sumamente sensible al antagonismo irreducible entre el arte y la lucha de poder?

Además, uno está tentado a desarrollar una teoría leninista de este barbarismo de alta-cultura. La excelente grabación de Hans Hotter en 1942 del *Winterreise* de Schubert parece requerir intencionalmente una lectura anacrónica: es fácil imaginar a los funcionarios y soldados alemanes escuchando esta grabación en las trincheras de Stalingrado en el frío Invierno del 42/43. ¿El tema del *Winterreise* no evoca una consonancia única con el momento histórico? ¿No era la campaña completa a Stalingrado un gigantesco *Winterreise* donde cada soldado alemán podría decir para sí mismo las primeras líneas del ciclo?:

"Yo vine aquí como un extraño,
Como un extraño yo parto"

¿No proporcionan las siguientes líneas su experiencia básica?:

"Ahora el mundo es tan oscuro,
El camino está envuelto en nieve.

Yo no puedo elegir el tiempo
para empezar mi jornada,
debo encontrar mi propio rumbo
En esta oscuridad."

Aquí nosotros tenemos la marcha sin sentido interminable:

"Arden por dentro mis dos pies,
Aunque yo camino en hielo y nieve;
No quiero retener mi aliento
Hasta que ya no pueda ver la cúspide."

El sueño de retornar a casa en la Primavera:

"Soñé con flores multicolores,
El modo en que ellas florecen en mayo;
Soñé con prados verdes,
De cantos alegres".

La nerviosa espera por el correo:

"De la carretera viene un sonido del cuerno del cartero.

¿Por qué brincas tan alto, corazón mío?"

El shock por el ataque de artillería de la mañana:

"Las desgastadas nubes tiemblan
Alrededor de la disputa cansada.
Y las rojas llamas ardientes
Arrojadas alrededor de ellos".

Absolutamente exhaustos, los soldados se niegan al consuelo de la muerte:

"Estoy cansado lo suficiente para descender, para tomar la herida mortal.

¡Oh, posada implacable!, ¿usted me rechaza?

¡Bien, adelante entonces, aún más allá, mi fiel andante!"

¿Qué puede uno hacer en semejante situación desesperada, sino seguir con la persistencia heroica, cerrando los oídos a los lamentos del corazón, asumiendo la pesada carga del destino en un mundo abandonado por los Dioses?:

"Si la nieve vuela hacia mi cara,
yo la agito de nuevo hacia afuera.
Cuando mi corazón habla en mi pecho,
yo canto ruidosa y alegremente.

No oigo lo que me dice,
no tengo ningún oído para escuchar;
No siento cuando se lamenta,
Quejarse es para los necios.

Feliz a través del mundo
¡Enfrentando viento y tiempo!

Si no hay ningún Dios en la tierra,
¡Entonces nosotros somos los Dioses!"

El contra-argumento obvio es que todo esto es meramente una superficial semejanza: aún cuando hay un eco de la atmósfera y las emociones, ellas están en cada caso integradas en un contexto completamente diferente: en Schubert, el narrador vagabundea en el Invierno porque él lo ha querido así, mientras que los soldados alemanes estaban camino a Stalingrado debido a los planes militares de Hitler. Sin embargo, precisamente en este desplazamiento consiste la operación ideológica elemental: la manera en que un soldado alemán podía ser capaz de soportar su situación era evitar la referencia a las circunstancias sociales concretas, qué llegarían a ser visibles a través de la reflexión (¿qué ellos estaban haciendo el infierno en Rusia? ¿qué ellos estaban llevando la destrucción a este país? ¿qué, sobre matar a los judíos?), y, en cambio, complacer el lamentado destino miserable romántico de uno, como si la catástrofe histórica más grande apenas se materializa en el trauma de un amante rechazado. No es esto la prueba suprema de la abstracción emocional, de la idea de Hegel de que las emociones son ABSTRACTAS, un escape de la red socio-política concreta accesible sólo para PENSAR.

Y uno esta tentado aquí a dar un paso leninista más allá: en nuestra lectura del *Winterreise*, nosotros no vinculamos simplemente a Schubert a una posterior catástrofe histórica contingente, nosotros no intentamos simplemente imaginar cómo esta canción-ciclo hubiese resonado a los soldados alemanes en combate en Stalingrado. ¿Y si el vínculo de esta catástrofe nos permite que leamos lo que estaba equivocado en la misma posición romántica schubertiana? ¿Y si la posición del héroe trágico romántico, se ha enfocado narcisistamente en su propio sufrimiento y desesperanza, elevándose a una fuente de placer pervertido, siendo ya en sí mismo una imitación, una pantalla ideológica que enmascara el verdadero trauma mayor de la realidad histórica? De este modo, uno debe hacer aquí el gesto propiamente Hegeliano de proyectar la división entre el original auténtico y su posterior lectura teñida por las circunstancias contingentes anteriores al original auténtico en sí mismo: lo que al principio aparece como una distorsión secundaria, una lectura torcida por las circunstancias externas contingentes, nos dice algo sobre lo que el propio original auténtico no sólo reprime, excluye, sino tenía la función de reprimir. En eso reside la respuesta leninista al famoso pasaje de la Introducción del manuscrito *Grundrisse*, en el que Marx menciona cómo es fácil explicar la poesía de Homero desde su contexto histórico único - es mucho más difícil de explicar su apelación universal, es decir, por qué continúa dándonos un gran placer artístico después de la desaparición de su contexto histórico[29]: esta apelación universal esta basada en su función ideológica de permitirnos abstraernos de nuestra constelación ideológico-política concreta por vía del alojamiento en el refugio del contenido "universal" (emocional). Así, lejos de indicar alguna bondadosa herencia trans-ideológica a la humanidad, la atracción universal de Homero confía en el gesto universalizador de la ideología.

“Entre nous: Si ellos me matan... ”

¿En que reside, entonces, la grandeza de Lenin? Recordemos el shock de Lenin cuando, en el otoño de 1914, los partidos Social-Demócratas adoptaron la "línea patriótica" - Lenin incluso pensó que la edición de *Vorwärts!*, el periódico diario de la Social-Democracia alemana que informó cómo los Social-Demócratas habían votado en el Reichstag por los créditos de guerra, era una falsificación de la policía secreta rusa destinada a engañar a los obreros rusos. En esa era de conflicto militar que partió al continente europeo por la mitad, icuán difícil era rechazar la noción de que uno debía tomar partido en este conflicto, y luchar contra el "fervor patriótico" en el propio país de uno! ¡Cuántas grandes mentes (incluso Freud) sucumbieron a la tentación nacionalista, aun cuando sólo fuera durante un par de semanas! Este shock de 1914 fue - en términos de Badiou - un *desastre*, una catástrofe en la que un mundo entero desapareció: no sólo la fe burguesa idílica en el progreso, sino TAMBIÉN el movimiento socialista que lo acompañaba. El propio Lenin (el Lenin de *¿Qué Hacer?*) perdió la tierra bajo sus pies - no hay, en su reacción desesperada, ninguna satisfacción, ningún "¡se los dije!" ESTE momento de *Verzweiflung* [desesperación], ESTA catástrofe abrió el sitio para el acontecimiento leninista, para romper con el historicismo evolutivo de la Segunda Internacional - y sólo Lenin estuvo a la altura de esta apertura, fue el único en articular la Verdad de ESTA catástrofe.[30] A través de este momento de desesperación, el Lenin que, a través de su lectura de Hegel pudo detectar la única oportunidad para la revolución, había nacido. Su *Estado y la Revolución* es estrictamente correlativo a esta terrible experiencia - el total compromiso subjetivo de Lenin está claro en la famosa carta a Kamenev en julio de 1917:

“Entre nous: Si ellos me matan, yo te pido que publiques mi cuaderno “Marxismo & el Estado” (permanece en Estocolmo). Esta envuelto en una cubierta azul. Es una colección de todas las citas de Marx & Engels, igualmente de Kautsky contra Pannekoek. Hay una serie de formulaciones, comentarios & notas. Yo pienso que con el trabajo de una semana podría publicarse. Yo considero eso importante no sólo por Plekhanov sino también por Kautsky, que están equivocados. Condición: todo esto es entre nous.”[31]

El compromiso existencial es aquí extremo, y el núcleo de la “utopía” leninista se levanta por las cenizas de la catástrofe de 1914, en su arreglo de cuentas con la ortodoxia de la Segunda Internacional: el imperativo radical por quebrar el Estado burgués, el cual significa el Estado COMO TAL e inventar una nueva forma social comunal sin un ejército en pie, policía o burocracia en la que todos podrían tomar parte en la administración de las asuntos sociales. Esto no era para Lenin ningún proyecto teórico para algún futuro distante - en octubre de 1917, Lenin afirmó que “nosotros podemos poner en seguida en movimiento un aparato estatal constituido no por diez sino veinte millones de personas”. [32] Este impulso del momento es la verdadera utopía. Uno no puede sobrestimar el potencial explosivo de *El Estado y la Revolución* - en este libro, “el vocabulario y la gramática de la tradición política Occidental es abruptamente relegada”. [33] Entonces podría llamarse, pidiendo prestado el título del texto de Althusser sobre Maquiavelo, la *solitude de Lenine*: el tiempo en el que él se hallaba estaba solo, luchando contra la corriente en su propio Partido. Cuando, en sus “Tesis del abril” de 1917, Lenin discernió el *Augenblick* [el instante], la única oportunidad para una revolución, sus propuestas se encontraron primero con el estupor o el desprecio de la gran mayoría de sus colegas del Partido. Dentro del partido bolchevique, ningún líder prominente apoyó su llamado a la revolución, y *Pravda* tomo el extraordinario paso de disociarse del Partido, y el consejo editorial, la redacción en su conjunto asumió las “Tesis del abril” de Lenin - lejos de ser un oportunista adulador y un aprovechador del humor prevaleciente de la muchedumbre, la visión de Lenin eran muy idiosincrásica. Bogdanov caracterizó las “Tesis de abril” como “el delirio de un loco,” [34] y el propio Nadezhda Krupskaya concluyó que “tengo miedo, parece como si Lenin se hubiese vuelto loco”. [35]

“Lenin” no es el nombre nostálgico para la vieja certeza dogmática; totalmente lo contrario, para ponerlo en términos de Kierkegaard, EL Lenin que nosotros queremos recuperar es el *Lenin-in-becoming*, el Lenin cuya experiencia fundamental era arrojar una nueva constelación dentro de la catástrofe, en la que las viejas coordenadas demostraban ser inútiles, y que así fue obligado a REINVENTAR al marxismo - recordemos sus mordaces y oportunos comentarios a propósito de algún nuevo problema: “Sobre esto, Marx y Engels no dijeron una palabra.” La idea no es retornar a Lenin, sino REPETIRLO en el sentido Kierkegaardiano: para recobrar el mismo impulso en la constelación de hoy. El retorno a Lenin no apunta nostálgicamente al renacimiento de los “viejos buenos tiempos revolucionarios”, ni al ajuste oportunista-pragmático del viejo programa a las “nuevas condiciones”, sino a repetir, en las presentes condiciones mundiales, el gesto Leninista de reinventar el proyecto revolucionario en las condiciones del imperialismo y el colonialismo, más precisamente: después del colapso político-ideológico de la larga era del progresismo en la catástrofe de 1914. Eric Hobsbawm definió el CONCEPTO de siglo XX como el tiempo entre 1914, el fin de la larga expansión pacífica del capitalismo, y 1990, la emergencia de la nueva forma de capitalismo global después del derrumbamiento del Socialismo Realmente Existente. Qué hizo Lenin con respecto a 1914, que nosotros debamos hacer con respecto a 1990. “Lenin” representa la LIBERTAD forzada para suspender la vieja y agotada existencia de las coordenadas (pos)ideológicas, el debilitante *Denkverbot* en que nosotros vivimos - simplemente significa que estamos autorizados para pensar de nuevo.

Una de las acusaciones standard contra Lenin es que, insensible por la dimensión humana universal, percibió todos los eventos sociales a través de las lentes de la lucha de clases, del “nosotros contra ellos”. Sin embargo, no son estas apelaciones de Lenin contra el fervor patriótico durante la Primera Guerra Mundial un caso ejemplar de práctica de lo que Alain Badiou [36] llama la función universal de “humanidad”, que no tiene nada en absoluto que ver con el llamado “humanismo”. Esta “humanidad” no es una noción abstracta, ni la aserción imaginaria patética de la todo-abarcadora hermandad, sino una función universal que se actualiza a si en las experiencias extáticas únicas, como aquéllos soldados que empiezan a fraternizar en las trincheras opuestas. En la novela cómica legendaria de Jaroslav Hasek *The Good Soldier Schwejk* (El buen soldado Schwejk), las aventuras de un ordinario soldado checo

que socava el orden gobernante por seguir las órdenes demasiado literalmente, Schwejk se encuentra en las trincheras de la línea fronteriza en Galicia, donde el ejército austríaco está enfrentando a los rusos. Cuando los soldados austríacos empiezan a disparar, el desesperado Schwejk se encuentra en tierra de nadie, delante de sus trincheras, ondeando desesperadamente sus manos y gritando: "¡No disparen! ¡Hay hombres del otro lado!" Esto es a lo que Lenin estaba apuntando en su llamado a los cansados campesinos y otras masas trabajadoras en el verano de 1917 para detener la lucha, desechándola como parte de una cruel estrategia para ganar el apoyo popular y así ganar el poder, aun cuando esto significara la derrota militar del propio país (el llamado, el argumento standard que, cuando, en la primavera de 1917, Lenin permitió al Estado alemán pasar un tren sellado a Alemania a través de su vía de Suiza a Suecia, Finlandia y entonces Rusia, estaban de facto funcionando como agentes alemanes).

Hay una larga tradición literaria de elevamiento del encuentro cara a cara de un soldado con el enemigo como LA experiencia auténtica de guerra (ver los escritos de Ernst Jünger, que celebró semejantes encuentros en sus memorias de los ataques a las trincheras en la Primera Guerra Mundial): soldados fantasean a menudo sobre matar al soldado enemigo en una confrontación cara a cara, mirándolo a los ojos antes de apuñalarlo. La experiencia singular de humanidad ocurre cuando semejante encuentro misterioso cara a cara sin sentido tiene lugar. El mismo momento sublime de solidaridad tuvo lugar en la batalla por Stalingrado, cuando, en la "noche vieja" del 31 de diciembre de 1942, actores rusos y músicos visitaron la ciudad sitiada para entretener las tropas; el violinista Mikhail Goldstein fue a las trincheras para realizar un concierto solista para los soldados:

"Las melodías que él producía de repente flotaban fuera a través de los altavoces hacía las trincheras alemanas y el tiroteo cesó. En un temeroso y misterioso silencio, la música fluyó de Goldstein zambulléndose inclinadamente. Cuando él terminó, un silencio continuo sobre los enmudecidos soldados rusos. Desde otro altavoz, en el territorio alemán, una voz rompió el hechizo. En un ruso vacilante suplico: 'Toque un poco más de Bach. Nosotros no dispararemos.' Goldstein recogió su violín y empezó a tocar una suite de Bach". [37]

Esta misma experiencia de humanidad, del sin sentido del conflicto en el que estamos comprometidos, también puede tomar una forma mucho más mundana, el de un simple intercambio de miradas que lo dicen todo. Durante una de las demostraciones anti-apartheid en la vieja Sudáfrica, cuando una tropa de policías blancos estaba dispersando y siguiendo a los manifestantes negros, un policía estaba corriendo tras de una señora negra con un garrote de caucho en su mano. Inesperadamente, la señora perdió uno de sus zapatos; obedeciendo automáticamente sus "buenos modales", el policía recogió el zapato y se lo devolvió; en este momento, ellos intercambiaron las miradas y los dos se dieron cuenta de la inanidad de la situación - después de tal gesto de cortesía, es decir, después de entregarle el zapato perdido y esperar a que ella se lo pusiera de nuevo, era absolutamente IMPOSIBLE para él continuar corriendo tras ella y pegarle con el garrote; así, después de tratarla educadamente, el policía se dio la vuelta y se alejó... La moraleja de esta historia no es que el policía descubrió de repente su bondad innata, es decir, nosotros no estamos tratando aquí del caso de bondad natural que gana por encima del adiestramiento ideológico racista; al contrario, con toda la probabilidad, el policía era - acerca de su posición psicológica - un racista standard. Lo que triunfó aquí simplemente fue su adiestramiento "superficial" en la cortesía.

Cuando el policía estiró su mano para pasarle el zapato, este gesto fue más que un momento de contacto físico. El policía blanco y la señora negra vivían literalmente en dos universos socio-simbólicos distintos sin comunicación directa posible: para cada uno de ellos, la barrera que separa los dos universos fue por un breve momento suspendida, y era como si a través de la mano del otro, espectral, su universo alcanzara a entrar en la realidad ordinaria de uno. La situación es similar a una escena en uno de los tempranos films de Joan Crawford (*Possessed* de 1930), en la cuál ella interpreta a una muchacha pobre de un pequeño pueblo que, de camino a casa, tiene antes que detenerse, ya que el ferrocarril atraviesa lentamente el pequeño pueblo; a través de las ventanas del vagón, ella observa la vida adinerada de quienes van dentro (un cocinero que prepara una exquisita comida, una pareja que baila...). Es como si ella se encontrara en una sala cinematográfica, una espectadora confrontándose con las escenas de la vida que anhela para sí, escenas que son íntimas, pero no obstante, simultáneamente algo

etéreo, espectral, amenazando con disolverse en cualquier momento. Y entonces, un verdadero milagro ocurre - cuando el tren se detiene por un breve momento, unos amables señores adultos están de pie observando desde la plataforma, inmediatamente delante de la muchacha, con sus pertenencias en la mano, un vaso con una bebida que se estira al exterior, desde la realidad fantasmática del tren a la realidad cotidiana de la muchacha, y entran en una conversación amistosa con ella - momentos mágicos cuando el propio sueño parece intervenir en nuestra realidad diaria... El efecto de esta última escena reside en la manera en que la realidad cotidiana - la escena de un tren que pasa junto a una muchacha trabajadora ordinaria - adquiere la dimensión mágica de la muchacha pobre que encuentra su sueño. Y contra el fondo de esta escena es que uno debe interpretar el misterioso evento que tuvo lugar en la tarde del 7 de noviembre de 1942, cuando, en su tren especial que rodaba a través de Thuringia, Hitler estaba cenando y discutiendo las noticias importantes del día con varios de sus ayudantes en su vagón; ya que las incursiones aéreas aliadas habían dañado las vías, el tren frecuentemente retardaba su paso:

"Mientras la cena era servida en exquisita porcelana, el tren se detuvo una vez más a causa de problemas en las vías. Unos pies lejos, una comitiva del hospital marcaba tiempo, y desde sus alineados catres, los soldados heridos se asomaron hacia la luz llameante del comedor dónde Hitler estaba sumergido en su conversación. De repente él miro las caras intimidadas que lo observaban fijamente. Con gran enojo él pidió que estiraran las cortinas, sumergiendo a sus guerreros heridos en la oscuridad de su propio frío mundo". [38]

El milagro de esta escena se reduplico: de cada lado, experimentaron lo que ellos vieron a través de la ventana-marco como una aparición fantasmática: para Hitler, era una visión de pesadilla, los resultados de su aventura militar; para los soldados, era el encuentro inesperado con el Líder. El verdadero milagro habría estado aquí si una mano se estirara a través de la ventana - es decir, que Hitler extendiera su mano a un soldado herido. Pero, claro, era precisamente un semejante encuentro, una tal intrusión que en realidad provocaba temor en Hitler, así que, en lugar de estirar su mano, sintió pánico y pidió que bajarán las cortinas.

¿Un Lenin ciberespacial?

¿Y qué decimos nosotros acerca del reproche estándar de "extremismo"? La crítica de Lenin del "izquierdismo como la enfermedad infantil del Comunismo" es más real en las últimas décadas, en que la Izquierda a menudo sucumbe a la tentación terrorista. "Extremismo" político o "radicalismo excesivo" siempre deben leerse como un fenómeno de desplazamiento ideológico-político: como un índice de su contrario, de una limitación, de una eficaz negativa para "ir al fin." ¿Qué fue el recurso jacobino del "terror" radical si no un tipo de actuar histérico, el testimonio que mostraba su incapacidad por perturbar los mismos principios del orden económico (la propiedad privada, etc.)? ¿Y no aplica esto también para los "excesos" de la supuesta rectitud política? ¿No hacen ellos también un alarde en retirada para no perturbar efectivamente las causas (económicas etc.) del racismo y el sexismo? Quizás, entonces, el tiempo ha venido a dar con el problemático topos standard, compartido por prácticamente todos los izquierdistas "posmodernos", según los cuales, el "totalitarismo" político de algún modo es resultado del predominio de la producción material y la tecnología por encima de la comunicación intersubjetiva y/o las prácticas simbólicas, como si la raíz del terror político residiera en el hecho de aquel "principio" de razón instrumental, de la explotación tecnológica de la naturaleza, que es también extendida a la sociedad, para que las personas sean tratadas como material crudo a ser transformados en el Nuevo Hombre. ¿Y si el contrario exacto es lo que se sostiene? ¿Y si el signo del "terror" político es precisamente cuando la esfera de la producción (material) es negada en su autonomía y se subordina a la lógica política? ¿No todo el "terror" político, desde el jacobinismo hasta la Revolución Cultural Maoísta, presupone la exclusión de la producción, su reducción al terreno de la batalla política?

Basta recordar la exaltada defensa de Badiou en *Terror en la Revolución Francesa*, en la cuál él cita la justificación de la guillotina por Lavoisier: "La republique n'a pas de besoin de savants. La República no tiene la necesidad de científicos./" La tesis de Badiou es que la verdad de esta declaración surge si nosotros le cortamos un pedazo, despojándola de su advertencia: "La republique n'a pas de besoins./ La República no tiene necesidades./" La República da cuerpo a la

lógica puramente política de igualdad y libertad que deben seguir su camino sin la consideración por los "servicios de bienes" destinados a satisfacer las necesidades individuales.[39] En el proceso revolucionario apropiado, la libertad se vuelve un fin-en-sí-mismo, cogido en su propio paroxismo - esta suspensión de la importancia de la esfera de la economía, de la producción (material), lleva a Badiou cerca de Hannah Arendt para quien, en una homología estricta con Badiou, opone la libertad al dominio de la provisión de bienes y servicios, del mantenimiento de casas y el ejercicio de la administración, las cuales no pertenecen propiamente a la política: el único lugar para la libertad es el espacio político comunal. En este sentido preciso, la defensa de Badiou (y Sylvain Lazarus[40]) por la re-valorización de Lenin es más ambigua de lo que puede parecer: lo que efectivamente cuenta es nada menos que el abandono de la importante intuición de Marx de la lucha política como un espectáculo que, para ser descifrado, tiene que ser referido a la esfera de la economía ("si el Marxismo tuvo algún valor analítico para la teoría política, no fue por la insistencia en que el problema de la libertad estaba contenida en las relaciones sociales declaradas implícitamente 'no-políticas' - es decir, naturalizadas - en el discurso liberal" [41]). No es ninguna sorpresa que el Lenin que Badiou y Lazarus prefieren es al Lenin de *¿Qué Hacer?*, el Lenin que (en su tesis sobre la conciencia socialista-revolucionaria tiene que ser llevada sin la clase obrera) rompe con el supuesto "economismo" de Marx y la afirma la autonomía de lo Político, NO el Lenin de *El Estado y la Revolución*, fascinado por la moderna industria centralizada, imaginando la (despolitizada) vía para reorganización económica y el aparato estatal.

Todas las nuevas teorías francesas (o la orientación francesa) de lo Político, desde Balibar pasando por Ranciere y Badiou hasta Laclau y Mouffe, apuntan - para ponerlo en los términos filosóficos tradicionales - a la reducción de la esfera de la economía (de la producción material) a una esfera de lo "óntico" privada de la dignidad "ontológica." Dentro de este horizonte, simplemente no hay ningún lugar para la marxiana "crítica de economía política": la estructura del universo de las mercancías y el capital en *El Capital* de Marx NO sólo son una esfera empírica limitada, sino una especie de a priori socio-transcendental, la matriz que genera la totalidad de las relaciones sociales y políticas. La relación entre la economía y la política es finalmente la muy conocida paradoja visual de las "dos caras o un jarrón": cualquiera ve dos caras o un jarrón, nunca las dos - uno tiene que hacer una elección.[42] De la misma manera, cualquier enfoque sobre lo político reduce el dominio de la economía al empírico "servicio de bienes", o uno se enfoca en la economía, y la política se reduce a un teatro de apariencias, a un fenómeno pasajero que desaparecerá con la llegada y desarrollo de la sociedad Comunista (o tecnocrática), en que, como ya lo formuló Engels, la "administración de las personas" desaparecerá en la "administración de las cosas". [43]

La raíz de esta noción de "política" pura, radicalmente autónoma con respecto a la historia, la sociedad, la economía, el Estado, incluso del Partido, se encuentra en la oposición de Badiou entre el Ser y el Acontecimiento - aquí están los restos "idealistas" de Badiou. Desde el punto de vista materialista, un Acontecimiento no surge de "ninguna parte" dentro de la constelación específica del Ser - el espacio de un Acontecimiento es la distancia vacía mínima entre dos seres, la "otra" dimensión que brilla a través de este vacío.[44] Así, cuando Badiou y Lazarus insisten en la frontera estricta entre lo Político y lo Social (el dominio del Estado, el historicismo...), ellos conceden demasiado - a saber, que esa SOCIEDAD EXISTE. Ellos no entienden la lección, articulada por Laclau, de que "la sociedad no existe", esa sociedad no es un campo positivo, desde el hueco de lo Político se inscriben sus mismos fundamentos (El nombre de Marx para lo político que atraviesa el cuerpo social entero es "lucha de clases").

Por consiguiente, Lenin, el último estratega político, no debe de ninguna manera ser separado del Lenin "tecnócrata" que sueña con la reorganización científica de la producción. La grandeza de Lenin es que, aunque le faltó el aparato conceptual apropiado para pensar estos dos niveles juntos, él era consciente de la urgencia de realizar esta - imposible, y aún necesaria labor.[45] Lo que nosotros estamos tratando aquí es otra versión del Lacaniano "il n'y a pas de rapport...": si para Lacan no hay ninguna relación sexual, entonces, para el marxismo correcto, no hay ninguna relación entre la economía y la política, ningún "meta-lenguaje" que nos permita abrazar desde el mismo punto de vista neutro los dos niveles, aunque - o, más bien, PORQUE - estos dos niveles se entrelazan indisolublemente. La lucha de clases "política" tiene lugar en el mismo centro de la economía (recordemos el último párrafo del *Capital* III, dónde los textos son

abruptamente interrumpidos, en el abordaje de la lucha de clases), mientras, al mismo tiempo, el dominio de los servicios económicos sirve como la llave para descifrar las luchas políticas. No es ninguna sorpresa que la estructura de esta relación imposible sea el de la banda de Moebius: primero, nosotros tenemos que progresar desde el espectáculo político hasta su infraestructura económica; luego, en el segundo paso, nosotros tenemos que confrontar la dimensión irreducible de la lucha política en el mismo corazón de la economía.

Aquí, la posición de Lenin contra el economismo así como contra la política pura es crucial hoy, a propósito de la actitud hendida hacia la economía en (lo que queda de) los círculos radicales: de un lado, los antes mencionados "políticos" puros que abandonan la economía como sitio de lucha e intervención; por otro lado, los economistas, fascinados con el funcionamiento de la economía global de hoy, qué evitan cualquier posibilidad de una intervención política apropiado. Hoy, más que nunca, nosotros debemos retornar a Lenin: sí, la economía es un dominio importante, la batalla se decidirá allí, uno tiene que romper el hechizo del capitalismo global - PERO la intervención debe ser propiamente POLÍTICA, no económica. La batalla a ser luchada es así doble: primero, sí, anticapitalismo. Sin embargo, anticapitalismo sin problematizar la forma POLÍTICA capitalista (la democracia parlamentaria liberal) no es suficiente, no importa cuán "radical" sea. Quizás EL señuelo hoy es la creencia de que uno puede minar al capitalismo sin problematizar efectivamente el legado liberal-democrático que - como algunos Izquierdistas afirman - aunque haya sido engendrado por el capitalismo, la autonomía adquirida puede servir para criticar al capitalismo. Este señuelo es estrictamente correlativo a su aparente contrario, la pseudo-deleuziana representación poética fascinante/fascinado de amor-odio del Capital como un monstruo/vampiro rizomático que desterritorializa y traga a todos, indomable, dinámico, aumentando la vida del muerto, cada crisis lo hace más fuerte, Dionisos-Fénix renaciendo... Es en esta poética referencia (anti)capitalista de Marx que Marx es el realmente muerto: despojado de su aguijón político.

Marx estuvo fascinado por el impacto de la "desterritorialización" revolucionaria del capitalismo que, en su dinámica inexorable, mina todas las formas tradicionales estables de interacción humana; pero el capitalismo no se acercó con esa "desterritorialización" lo suficiente, que generó nuevas "reterritorializaciones" - el último obstáculo del capitalismo es el mismo capitalismo, es decir, el capitalismo libera una dinámica que no pueda contener. Lejos de ser anticuado, esta afirmación parece ganar actualidad con los bloqueos crecientes de hoy de la globalización, en que el natural antagonismo inherente del capitalismo desmiente su triunfo mundial. Sin embargo, el problema es: ¿todavía es posible imaginar el Comunismo (u otra forma de sociedad pos-capitalista) como una formación que establezca libremente la dinámica desterritorializadora del capitalismo, liberándolo de sus constreñimientos inherentes? La visión fundamental de Marx era, de nuevo que, el orden social más alto (Comunismo) es posible, un orden que no sólo mantendría, sino incluso elevaría a un nivel más alto y completamente eficaz la descarga del potencial de la misma-espiral creciente de productividad que, en el capitalismo, a causa de su inherente obstáculo/contradicción, es de nuevo y de nuevo frustrado por las crisis económicas socialmente destructivas. Lo que Marx pasó por alto es que, para ponerlo en los términos comunes derrideanos, este inherente obstáculo/antagonismo como la "condición de imposibilidad" del total despliegue de las fuerzas productivas es simultáneamente su "condición de posibilidad": si nosotros abolimos el obstáculo, la contradicción inherente del capitalismo, nosotros no obtenemos el total impulso, liberado finalmente para la productividad, sin su impedimento, sino que nosotros perdemos esta productividad que parecía ser generada y simultáneamente frustrada precisamente por el capitalismo - si nosotros nos llevamos el obstáculo, también nos llevamos el potencial frustrado por este obstáculo disipado... en eso residiría una posible crítica lacaniana de Marx, enfocada en la ambigua superposición entre el valor-excedente y el goce-excedente. [46]

Mientras esta constante revolucionada auto-propulsión está de acuerdo con la movilización productiva total del alto Estalinismo, el "estancado" Socialismo tardío se legitima a si mismo (entre las líneas, por lo menos) como una sociedad en la cuál se puede vivir apaciblemente, evitando la tensión competitiva capitalista. Ésta fue la última línea de defensa cuando, de los últimos 60s en adelante, después de la caída de Khrustchow (el último entusiasta que, durante su visita a los EE.UU., profetizó que "sus nietos serían Comunistas"), se puso en claro que el Socialismo Real estaba perdiendo el borde competitivo en su guerra con el capitalismo. Así el

estancamiento del Socialismo Real en cierto modo ya ERA el "socialismo con un rostro humano": las grandes tareas históricas silenciosamente abandonadas, proporcionaban la seguridad de la vida cotidiana que sigue en una fastidiosa benevolencia. La Ostalgia de hoy para el difunto Socialismo consiste principalmente en una semejante nostalgia conservadora de la autosatisfacción restringida al estilo de vida; incluso los nostálgicos artistas anti-capitalistas desde Peter Handke hasta Joseph Beuys celebran este aspecto de Socialismo: la ausencia de movilización y stress y la comodidad frenética. Claro, este cambio inesperado nos dice algo sobre la deficiencia del propio proyecto Marxista original: apunta hacia la limitación de su meta de movilización productiva liberada.

Capitalismo no es sólo una época histórica entre otras - en cierto modo, el una vez de moda y hoy olvidado Francis Fukuyama tenía razón, capitalismo global ES "el fin de la historia". Un cierto exceso que era percibido como algo bajo control en la historia anterior, percibido como una perversión localizable, como un exceso, una desviación, es elevado en el capitalismo al principio mismo de la vida social, en el movimiento especulativo del dinero que engendra más dinero, de un sistema que sólo puede sobrevivir revolucionando constantemente sus propias condiciones, es decir, en que la cosa sólo puede sobrevivir como su propio exceso, excediendo constantemente sus propios constreñimientos "normales." Permítasenos tomar el caso del consumo: antes de la modernidad, nosotros tratábamos con la oposición directa entre el consumo moderado y su exceso (la glotonería, etc.); con el capitalismo, el exceso (el consumo de "cosas inútiles") se vuelve LA REGLA, es decir, la forma elemental de comprar es el acto de comprar las cosas que "realmente no necesitamos." Y, quizás, es sólo hoy, en el capitalismo global y su forma de digitalización "postindustrial", que, para ponerlo en términos hegelianos, el capitalismo realmente-existente está alcanzando el nivel de su noción: quizás, uno deba seguir de nuevo la vieja máxima anti-evolutionista de Marx (a propósito, tomado literalmente de Hegel) según la cual la anatomía del hombre proporciona la clave de la anatomía del mono, es decir, que para desplegar la estructura nocional inherente de una formación social, uno debe empezar con la forma más desarrollada. Marx localizó el antagonismo elemental capitalista en la oposición entre el valor-de-uso - valor-de-cambio: en el capitalismo, los potenciales de esta oposición son totalmente realizados, el dominio del valor-de-cambio-adquiere autonomía, se transforma en el espectro de auto-propulsión del capital especulativo, qué necesita las capacidades productivas y las necesidades de las personas efectivas sólo como su encarnación temporal dispensable. Marx derivó la misma noción de crisis económica de este vacío: una crisis ocurre cuando la realidad alcanza el espejismo auto-generator ilusorio del dinero que engendra más dinero - esta locura especulativa no puede seguir indefinidamente, tiene que explotar siempre en crisis más fuertes. La última raíz de la crisis es la forma del vacío entre el valor de uso y el valor de cambio: la lógica del valor de cambio sigue su propio camino, su propio baile enfadado, independientemente de las necesidades reales de las personas reales. Este análisis parece más actual hoy, cuando la tensión entre el universo virtual y el real está alcanzando las proporciones casi palpablemente insufribles: de un lado, nosotros tenemos las locas especulaciones solipsistas sobre los futuros, las fusiones, etc., siguiendo su propia lógica inherente; por otro lado, la realidad esta obteniendo la apariencia de catástrofes ecológicas, la pobreza, el colapso de la vida social en el Tercer Mundo, la enfermedad de las Vacas Locas. Esta es la razón por la que los cyber-capitalistas pueden aparecer hoy como los capitalistas paradigmáticos, esta es la razón por la que Bill Gates puede soñar con el ciberespacio como aquello que proporciona el marco de lo que él llama "capitalismo sin fricciones." Lo que nosotros tenemos aquí es un cortocircuito ideológico entre las dos versiones del vacío, entre la realidad y la virtualidad: el vacío entre la producción real y el dominio espectral virtual del Capital, y el vacío entre la experiencia de la realidad y la realidad virtual de ciberespacio. Parece efectivamente que el vacío del ciberespacio entre mi pantalla fascinante-persona y la miserable carne que es el "yo" fuera de la pantalla se traduce en la experiencia inmediata de vacío entre lo Real de la circulación especulativa del capital y la realidad monótona de las masas empobrecidas... Sin embargo, ¿es esto - este recurso a la "realidad" que quiere más pronto o después alcanzar el juego virtual - realmente la única manera operacional de una crítica del capitalismo? ¿Y si el problema del capitalismo no es este solipsista baile enfadado, sino precisamente lo contrario: que continúa desconociendo su vacío con la "realidad", ¿que se presenta como servicio de necesidades reales de personas reales? La originalidad de Marx es que él jugó con ambas cartas simultáneamente: el origen de las crisis capitalistas es el vacío entre el uso - y el valor-de-cambio, Y el capitalismo reprime el libre despliegue de la productividad.

Todos esto significa que es una tarea urgente para el análisis económico de hoy, de nuevo, REPETIR la "crítica de la economía política" de Marx, sin sucumbir en la tentación de la multitud de las ideologías de las sociedades "posindustriales." La preocupación por la transformación clave del estatus de la propiedad privada: el último elemento de poder y control no es ningún más alto último eslabón en la cadena de las inversiones, la empresa o los individuos que "realmente poseen" los medios de producción. El capitalista ideal de hoy funciona de una manera totalmente distinta: invirtiendo el dinero prestado, "no poseyendo realmente" nada, incluso debiendo, pero no obstante, controlando las cosas. Una corporación es poseída por otra corporación, qué está pidiendo prestado dinero de nuevo de los bancos, qué finalmente puede manipular dinero poseído por las personas ordinarias como nosotros. Con Bill Gates, la propiedad "privada de los medios de producción" se vuelve sin sentido, por lo menos en el significado standard del término. La paradoja de este virtualización del capitalismo es finalmente la misma que la del electrón en la física de las partículas elementales. La masa de cada elemento en nuestra realidad está compuesta de su masa más el sobrante proporcionado por la aceleración de su movimiento; sin embargo, la masa de un electrón en reposo es cero, su masa sólo consiste en el sobrante generado por la aceleración de su movimiento, como si nosotros estuviéramos tratando con una nada qué sólo adquiere alguna sustancia engañosa hilándose mágicamente con un exceso de sí mismo. ¿No realiza al capitalista virtual de hoy una función de algún modo homóloga - su "valor neto" es el cero, él opera directamente justamente con el sobrante, pidiendo prestado desde del futuro? [47]

¿Donde está Lenin en todo esto? Según la doxa predominante, en los años posteriores a la Revolución de octubre, la disminuida fe de Lenin en las capacidades creativas de las masas lo llevaron a enfatizar al papel de la ciencia y los científicos, con la confianza en la autoridad del experto: él aclamo "el principio de ese feliz tiempo cuando la política retrocederá al trasfondo, /... / y los ingenieros y agrónomos tendrán la mayor parte de la palabra." [48] ¿Tecnocracia pospolítica? Las ideas de Lenin sobre cómo el camino que el socialismo tiene que recorrer pasa a través del terreno del capitalismo de monopolio pueden parecer gravemente ingenuas hoy:

"El capitalismo ha creado un aparato de contabilidad en la forma de los bancos, sindicatos, servicio postal, sociedades de consumidores, y uniones de empleados de oficina. Sin los grandes bancos el socialismo sería imposible. /... / nuestra tarea consiste meramente aquí en amputar lo que mutila capitalistamente este excelente aparato, hacerlo aun más grande, aun más democrático, aun más abarcador. /... / Será un registro nacional, una contabilidad nacional de la producción y distribución de los bienes, esto será, por así decirlo, algo así como la naturaleza del esqueleto de la sociedad socialista". [49]

¿No es ésta la expresión más radical de la noción de Marx del intelecto general que regula toda la vida social de una manera transparente, del mundo pos-político en el qué la "administración de las personas" será suplantada por la "administración de las cosas"? Es, por supuesto, fácil jugar contra esta cita la carta de la "crítica la razón instrumental" y el "mundo administrado / verwaltete Welt / ": el potencial "totalitario" esta inscrito en esta misma forma de control social total. Es fácil comentar sarcásticamente cómo, en la época estalinista, el aparato de administración social se volvió efectivamente "aun más grande". No obstante, ¿esta visión pospolítica no es acaso el opuesto extremo de la noción maoísta de la eternidad de la lucha de las clases ("todo es político")?

Sin embargo, ¿es todo tan inequívoco? ¿Y si uno reemplaza el ejemplo (obviamente anticuado) del banco central con la World Wide Web, el candidato perfecto actual para el papel del Intelecto General? Dorothy Sayers planteaba que la Poética de Aristóteles es efectivamente la teoría de la novelas de detectives *avant la lettre* - pero como el pobre de Aristóteles no conoció la novela de detectives, tenía que referirse a los únicos ejemplos a su disposición, las tragedias... Siguiendo las mismas líneas, Lenin estaba desarrollando efectivamente la teoría del papel de la World Wide Web, pero, como la WWW era desconocida para él, tenía que referirse a los infortunados bancos centrales. Por consiguiente, ¿podría decir uno que "sin la World Wide Web el socialismo sería imposible. /... / nuestra tarea aquí es sencillamente amputar lo que mutila capitalistamente este excelente aparato, hacerlo aun más grande, aun más democrático, aun más abarcador"? En estas condiciones, uno se siente tentado a resucitar la vieja, abusiva y medio-olvidada, dialéctica marxiana de las fuerzas productivas y las relaciones de producción: ya es un lugar común

afirmar que, irónicamente, fue esta misma dialéctica la que enterró al Socialismo Realmente Existente: El socialismo no pudo sostener el pasaje de la economía industrial a la economía pos-industrial. Sin embargo, ¿el capitalismo realmente proporciona el marco "natural" de las relaciones de producción para el universo digital? ¿No hay también un potencial explosivo para el mismo capitalismo en la World Wide Web? ¿No es precisamente la lección del monopolio de Microsoft una lección leninista: en lugar de combatir su monopolio a través del aparato estatal (recordemos la división de la corporación de Microsoft ordenada por la Corte), no sería más "lógico" simplemente SOCIALIZARLO, haciéndolo accesible libremente?[50]

¿Y qué hay del reproche básico según el cual, Lenin no es pertinente hoy para nosotros, porque él permanecía adherido dentro del horizonte de la producción masiva industrial (recordemos su celebración de fordismo)? La primera cosa que hay que hacer aquí es formularnos la pregunta elemental: ¿Qué es una fábrica? El ensayo-poema de Leslie Kaplan *L'exces-usine*,[51] con su descripción del "Infierno" de la vida en la fábrica, da una dimensión evidente pasada por alto en las descripciones marxistas standard de la "alienación" de los obreros. Kaplan opone el universo auto-encerrado de la fábrica al ambiente abierto del proceso-de-trabajo anterior: el espacio de la fábrica es un espacio eterno en que la ficción y la realidad coinciden finalmente, es decir la misma realidad de este espacio funciona como el espacio fantasmático, el corte de su contorno. Lo que está faltando en este espacio es el total "ruido de fondo" que proporciona el contexto del mundo-de-vida a los individuos humanos: en una fábrica, como lo formula Kaplan, en lugar del rico tapiz del fondo-ambiente, sólo hay una blancura - para abreviar, es como si, cuando nosotros estamos en una fábrica, nosotros entráramos a un universo artificial que se priva de la riqueza sustancial de la textura de la vida-real. En este espacio, (el histórico-narrativo) la memoria es amenazada: los obreros están cortados de sus raíces hereditarias, y esto también afecta sus potenciales utópicos: reducidos a robots que repiten los mismos gestos mecánicos eternamente, ellos pierden la misma capacidad de soñar, inventar proyectos de realidad alternativos. Lo que ellos experimentan no es ninguna gran nostalgia por un pasado determinado (es decir, de sus vidas anteriores como campesinos más "orgánicos"), sino, como Kaplan lo pone perspicazmente, la "nostalgia absoluta" por una Diferencia vacía cuyo único contenido positivo es, de nuevo, la vida de la misma fábrica - es decir, los corredores vacíos de una fábrica.

Entonces, dentro de estas coordenadas, ¿qué significado tiene el pasaje de la producción en la fábrica a la producción "postindustrial", en la que los obreros se aíslan de nuevo e incluso pueden trabajar en casa, detrás de su pantalla de la computadora? La alternativa inhabilitada del marxismo de hoy es: ¿qué hacer a propósito de la importancia creciente de la "producción inmaterial" (los cyber-trabajadores) de hoy?, ¿insistimos con que sólo aquéllos que están involucrados en la producción material "real" son la clase trabajadora, o nosotros logramos dar el paso fatal de aceptar que los "trabajadores simbólicos" son los (verdaderos) proletarios de hoy? Uno debe resistirse a este paso, porque ofusca la DIVISIÓN entre la producción inmaterial y la material, la GRIETA en la clase trabajadora entre (como una regla geográficamente separada) los cyber-trabajadores y los trabajadores materiales (programadores en los EE.UU. o India, las maquiladoras en China o Indonesia). Quizás, es la figura del DESEMPLEADO (DESOCUPADOS) el que representa al proletario puro de hoy: la determinación sustancial del desempleo sigue siendo la de un obrero, pero se les impide su actualización o su renuncia, para que ellos permanezcan suspendidos en la potencialidad de obreros que no pueden trabajar. Quizás, en cierto sentido, hoy "todos somos desocupados": los trabajos tienden a basarse en términos de contratos de tiempo cada vez más cortos, por lo que el estado de desempleo es la regla, el nivel-cero, y el trabajo temporal la excepción.

El antagonismo importante de la llamada nueva industria (digital) es así: ¿cómo mantener la forma de propiedad (privada), que es la única forma en la que puede mantenerse la lógica de la ganancia (veamos también el problema de Napster, la circulación libre de música). ¿Y las complicaciones legales en la biogenética no apuntan hacia la misma dirección? El elemento clave de los nuevos acuerdos internacionales de comercio es la "protección de la propiedad intelectual": siempre que, en una fusión, una gran compañía del Primer Mundo toma a una compañía del Tercer Mundo, la primera cosa que ellos hacen es cerrar el departamento de investigación. Aquí surgen fenómenos que involucran a la noción de propiedad a las paradojas dialécticas extraordinarias: en la India, las comunidades locales descubren de repente que las prácticas médicas y materiales que ellos han estado usando durante siglos son poseídos ahora

por compañías norteamericanas, de manera que ahora deben comprárselas a ellos; con los compañías biogenéticas que patentizan genes, todos nosotros estamos descubriendo que partes de nosotros, nuestros componentes genéticos, ya son propiedad registrada, poseída por otros...

Sin embargo, el resultado de esta crisis de la propiedad privada de los medios de producción no está de ningún modo garantizada - AQUÍ uno debe tener en cuenta la última paradoja de la sociedad estalinista: contra el capitalismo, que es la sociedad de clases, pero en principio igualitaria, sin divisiones jerárquicas directas, el estalinismo "maduro" es una sociedad sin clases articulada en grupos jerárquicos exactamente definidos (la *nomenklatura* en la cima, inteligencia técnica, el ejército...). Lo que esto significa es que, para el estalinismo, la noción marxista clásica de lucha de clases ya no es adecuada para describir su jerarquía y dominación: en la Unión Soviética de los años 20's en adelante, la división social clave no estaba definida por la propiedad, sino a través del acceso directo a los mecanismos de poder y a las condiciones de vida material y culturales privilegiados (la comida, el alojamiento, la atención sanitaria, la libertad de viaje, la educación). Y, quizás, la última ironía de la historia será que, de la misma manera, la visión de Lenin del "Banco Central Socialista" solo puede leerse adecuadamente en forma retroactiva, con la Web de hoy, la Unión Soviética proporcionó al primer modelo de la sociedad "pos-propiedad" desarrollada, del verdadero "capitalismo tardío" en que la clase gobernante se definirá por el acceso directo a los medios de poder social y el control (informativo, administrativo) y a otros privilegios materiales y sociales: el punto ya no será poseer las compañías, sino administrarlas directamente, tener el derecho para usar un jet privado, tener acceso a una cobertura de salud diferenciada, etc. - privilegios que no se adquirirán por la propiedad, sino por otros mecanismos (educativos, directivos, etc.).

Hoy, ya no podemos discernir las señales de un tipo de malestar general - recordemos la serie de eventos normalmente agrupados bajo el nombre de "Seattle." Los 10 años de luna de miel del capitalismo global triunfante han terminado, la largamente-retrasada "comezón del séptimo año" ya está aquí - atestigüemos las reacciones de pánico de los grandes medios de comunicación, - desde la revista Time a CNN - de repente, todos empezaron a advertir sobre la existencia de marxistas que manipulan a la muchedumbre de manifestantes "honestos." El problema ahora es el estrictamente leninista - cómo ACTUALIZAR las imputaciones de los medios de comunicación: cómo inventar la estructura organizacional que conferirá a esta inquietud la FORMA de una demanda política universal. De no ser así, el momento, la oportunidad se perderá, y lo que permanecerá será una perturbación marginal, quizás organizada como un nuevo *Greenpeace*, con cierta eficacia, pero también con metas estrictamente limitadas, con estrategias de marketing, etc. En otros términos, la lección "leninista" clave hoy es: política sin la FORMA organizacional de partido es política sin política, de modo que la respuesta para aquéllos que simplemente quieren los (atinadamente llamados) "Nuevos Movimientos SOCIALES" es la misma respuesta de los jacobinos a los compromisarios girondinos: "Ustedes quiere la revolución sin revolución!" El obstáculo de hoy es que parece haber sólo dos caminos abiertos para el compromiso socio-político: o jugar el juego del sistema, comprometerse en una "larga marcha a través de las instituciones", o actuar en los nuevos movimientos sociales, desde el feminismo a través de la ecología al anti-racismo. Y, de nuevo, el límite de estos movimientos es que ellos no son POLÍTICOS en el sentido del Universal Singular: ellos son "un movimientos contra un sólo problema", que carecen de la dimensión de la universalidad, es decir, no se relacionan con la TOTALIDAD social.

Aquí, el reproche de Lenin a los liberales es crucial: ellos sólo EXPLOTAN el descontento de las clases trabajadoras para fortalecer su posición *vis-a-vis* frente a los conservadores, en lugar de identificarse con ese descontento hasta el final.^[52] ¿No es este el caso con los liberales de izquierda de hoy? Les gusta evocar el racismo, la ecología, los agravios a los obreros, etc., para anotar puntos sobre los conservadores SIN PONER EN PELIGRO EL SISTEMA. Recordemos cómo, en Seattle, el propio Bill Clinton se refirió diestramente a los manifestantes que estaban afuera, en las calles, recordándoles a los líderes reunidos dentro del palacio sitiado que ellos debían escuchar el mensaje de los manifestantes (el mensaje que, por supuesto, Clinton interpretó, fue privado de su aguijón subversivo atribuido a los extremistas peligrosos que introducen el caos y la violencia en la mayoría de los manifestantes pacíficos). Pasa lo mismo con los todos los Nuevos Movimientos Sociales, hasta con los Zapatistas en Chiapas: la política del sistema esta siempre lista para "escuchar sus demandas", privándolas de su aguijón político apropiado. El

sistema es por la definición ecuménico, abierto, tolerante, preparado para “escuchar” a todos - aun cuando uno insista en sus propias demandas, ellos la privan de su aguijón político universal por la misma forma de la negociación. La verdadera Tercera Vía que nosotros tenemos que buscar es esta tercera vía entre la política parlamentaria institucionalizada y los nuevos movimientos sociales.

La respuesta última al reproche de que las propuestas radicales de Izquierda son utópicas debe ser que, hoy, la verdadera utopía es la creencia en que el acuerdo general capitalista liberal-democrática presente pueda continuar indefinidamente, sin cambios radicales. Así regresamos al viejo lema del 68 “*Soyons realistes, demandon l'impossible!*” (*iSeamos realistas, demandemos lo imposible!*): para ser de verdad “realista”, uno debe considerar la ruptura fuera de los estreñimientos de lo que aparece como “posible” (o, como usualmente decimos, “factible”).

La Utopía Leninista.

¿Cuál, entonces, es el criterio del acto político? El éxito como tal claramente no cuenta, aun cuando nosotros lo definamos a la manera dialéctica de Merleau-Ponty, como la apuesta por el futuro que retroactivamente redimirá nuestros horribles actos presentes (esta es la forma cómo, en su *Humanismo y Terror*, Merleau-Ponty proporcionó una de las justificaciones más inteligentes del terror estalinista: retroactivamente, se justificará si su último resultado fue la verdadera libertad)[53]; nadie hace alguna referencia a normas éticas abstracto-universales. El único criterio es el absolutamente INHERENTE: el de la UTOPIA REPRESENTADA. En una ruptura revolucionaria correcta, el futuro utópico es simplemente por nadie totalmente comprendido, presente, ni simplemente evocado como una promesa distante que justifica la violencia presente - es más bien como si, en una única suspensión de la temporalidad, en el cortocircuito entre el presente y el futuro, nosotros - como por Gracia - durante un breve tiempo actuamos COMO SI estuviéramos autorizados por el futuro utópico (no todavía totalmente aquí, pero) ya a la mano, sólo para ser agarrado. La revolución no es experimentada como una penalidad presente que nosotros tenemos que soportar para la felicidad y libertad de las generaciones futuras, sino como la penalidad presente por encima de esta felicidad futura y la libertad ya lanzada bajo su sombra - en él, nosotros SOMOS YA LIBRES MIENTRAS LUCHAMOS POR LA LIBERTAD, nosotros YA ESTAMOS CONTENTOS MIENTRAS LUCHAMOS POR LA FELICIDAD, no importa cuán difíciles sean las circunstancias. La revolución no es una apuesta merleau-pontyana, un acto suspendido en el *futur antérieur*, para ser legitimado o deslegitimado por el desenlace dentro de un largo tiempo de los actos presentes; es como él era SU PROPIA PRUEBA ONTOLÓGICA, un índice inmediato de su propia verdad.

Permítanos recordar la actuación organizada de “Storming the Winter Palace (La Toma del Palacio Invernal)” en Petrogrado, en el tercer aniversario de la Revolución de octubre, el 7 de noviembre de 1920. Decenas de miles de obreros, soldados, estudiantes y artistas trabajaron alrededor del reloj, viviendo de kasha (la copos de trigo insípidos), té y manzanas heladas, y preparando la actuación en el mismo lugar dónde el evento “realmente tuvo lugar” tres años antes; su trabajo era coordinado por los funcionarios del Ejército, así como por artistas vanguardistas, músicos y directores, desde Malevich hasta Meyerhold. Aunque esto era actuado y no la “realidad”, los soldados y marineros estaban interpretándose a si mismos - muchos de ellos no sólo realmente participaron en el evento de 1917, sino que también estuvieron involucrados simultáneamente en las batallas reales de la Guerra Civil que se estaba llevando a cabo furiosamente en la vecindad cercana de Petrogrado, una ciudad bajo sitio y padeciendo una severa escasez de alimentos. Un contemporáneo hizo un comentario sobre la actuación: “El futuro historiador debe grabar cómo, a lo largo de una de las más sangrientas y más brutales de las revoluciones, toda Rusia estaban actuando”[54]; y el teórico formalista Viktor Shklovski notó que “alguna clase de proceso elemental tuvo lugar en dónde el tejido viviente de la vida está transformándose dentro de lo teatral.” [55] Todos nosotros recordamos la infame auto-celebración del desfile del Primero de Mayo, que era una de las señales supremas de reconocimiento de los regimenes estalinistas - si uno necesita una prueba de cómo el leninismo funcionó de una manera completamente diferente, ¿no son las tales actuaciones la prueba suprema de que la Revolución de octubre no fue definitivamente un simple golpe de Estado por un pequeño grupo de bolcheviques, sino un acontecimiento que liberó un tremendo potencial emancipatorio?

La arquetípica escena cinematográfica eisensteiniana que muestra la exuberante orgía de violencia destructiva revolucionaria (lo que el propio Eisenstein llamó "una verdadera bacchanalia de destrucción") pertenece a la misma serie: cuando, en octubre, los revolucionarios victoriosos penetran a los sótanos de vino del Palacio Invernal, ellos consienten allí una extática orgía extática aplastando miles de botellas caras de vino; con Behzin Meadow, después de que los Pioneros del pueblo descubren el cuerpo del joven Pavlik brutalmente asesinado por su propio padre, ellos fuerzan la puerta de la iglesia local y la profanan, robando de ella sus reliquias, peleando encima de una imagen, probándose las vestiduras sacrílegamente, riéndose heréticamente de la estatuaría... En esta suspensión de la actividad instrumental de meta-orientada, nosotros efectivamente obtenemos una especie de bataillano "gasto desenfrenado" - el deseo pío de privar la revolución de este exceso simplemente es el deseo de tener una revolución sin revolución. Es contra este fondo que uno debe acercarse al delicado problema de la violencia revolucionaria, que es un acto auténtico de liberación, no sólo un ciego *passage a l'acte*. [56]

¿Y no conseguimos exactamente la misma escena en la Gran Revolución Cultural en China, con los miles de Guardists Rojos que destruyen los viejos monumentos históricos extáticamente, quebrando los viejos jarrones, profanando las viejas pinturas, rayando las viejas paredes?[57] A pesar de (o, más bien, debido a) todos sus horrores, la Gran Revolución Cultural contuvo elementos indudables de una semejante utopía. En su mismo fin, antes de que la agitación fuera bloqueada por el propio Mao (cuando él logró su meta de reestablecer su total poder y se vio librado de la competencia de la *nomenklatura* más alta), existía la "Comunidad de Shanghai": uno millón de obreros que simplemente tomaron en serio los eslóganes oficiales, exigiendo la abolición del Estado e incluso del propio Partido, y la organización comunal directa de la sociedad. Es significativo que en este mismo punto Mao estaba pidiendo la restauración de orden. El (a menudo afamado) paralelo entre Mao y Lacan está totalmente justificado aquí: la disolución de la *Ecole Freudienne* de París en 1979 era la "Gran Revolución Cultural" de Lacan, movilizando a sus jóvenes seguidores (quiénes, a propósito, ieran principalmente los ex-maoistas de 1968!) para librarse del círculo interno de sus "mandarines." En ambos casos, la paradoja es esta: un líder que activa un levantamiento desenfrenado, mientras intenta ejercer el poder personal pleno - la paradójica coincidencia de la dictadura extrema y la emancipación extrema de las masas.

Es en este preciso punto concerniente al terror político es que uno puede localizar el hueco que separa al leninismo del estalinismo[58]: en los tiempos de Lenin, el terror se admitió abiertamente (Trotsky algunas veces alardea de una manera casi arrogante sobre la naturaleza no-democrática del régimen bolchevique y su uso del terror), mientras en los tiempos de Stalin, el estatus simbólico del terror cambio completamente: el terror se convirtió en el suplemento oscuro obscuro, públicamente no-reconocido por el discurso oficial público. Es significativo que el clímax de terror (1936/37) tuvo lugar después de que la nueva constitución se aceptó en 1935 - se suponía que esta constitución acababa con el estado de emergencia y marcaba el retorno de las cosas a la normalidad: la suspensión de los derechos civiles de estratos enteros de la población (kulaks, ex-capitalistas) se revocó, el derecho para votar era ahora universal, etc., etc. La idea clave de esta constitución era ahora esto, después de la estabilización del orden Socialista y la aniquilación de las clases enemigas, la Unión Soviética no era más una sociedad de clases: el sujeto del Estado no era más la clase obrera (obreros y campesinos), sino las personas. Sin embargo, esto no significa que la constitución estalinista era simplemente una hipocresía que ocultaba la realidad social - la posibilidad del terror se inscribe en su mismo centro: desde que la guerra de clases se proclama ahora terminada y la Unión Soviética se concibe como un país sin clases, de Personas, aquéllos que (todavía se presume) se oponen al régimen, no son ningunos enemigos de clase en un largo conflicto que rasga el cuerpo social separadamente, sino enemigos de las Personas, son los insectos, la escoria sin valor qué serán excluidos de la humanidad.

Esta represión del propio exceso del régimen era estrictamente correlativo a algo homólogo en la invención del individuo psicológico liberal, que no tuvo lugar en el Unión Soviética en los últimos 20's y los temprano 30's. El arte vanguardista ruso de los tempranos 20s (futurismo, constructivismo) no sólo endoso celosamente la industrialización, procuro reinventar a un nuevo hombre industrial - no más el hombre viejo de las pasiones sentimentales y enraizado en las

tradiciones, sino el hombre nuevo que gustosamente acepta su papel como un tornillo o una rosca en la coordinada gigantesca Máquina industrial. Como tal, era subversiva en su misma "ultra-ortodoxia", es decir, en su sobre-identificación con el centro de la ideología oficial: la imagen del hombre que nosotros obtenemos en Eisenstein, Meyerhold, las pinturas constructivistas, etc., dan énfasis a la belleza de los movimientos mecánicos, la completa despsicologización. Lo que se percibió en Occidente como la última pesadilla del individualismo liberal, como el contrapunto ideológico a la "taylorización", la cinta-trabajo del fordismo, era aclamada en Rusia como la perspectiva utópica de liberación: recordemos cómo Meyerhold defendió violentamente el acercamiento "conductista" al actuar - no más ninguna familiarización empática con el personaje que el actor está interpretando, sino los entrenamientos corporales crueles que apuntan a la disciplina corporal fría, a la habilidad del actor para realizar la serie de movimientos mecanizados...[59] ESTO es lo que era insufrible Y EN la ideología estalinista oficial, entonces, el "realismo socialista" estalinista ERA efectivamente un esfuerzo por reafirmar un "Socialismo con un rostro humano", es decir, de reinscribir al proceso de industrialización en los constreñimientos del individuo psicológico tradicional: en los textos de los Realistas Socialistas, pinturas y películas, no se entregan ya a los individuos como las partes de la Máquina global, sino como personas apasionadas, calurosas.

En un reciente panfleto contra los "excesos" del mayo del 68 y, más generalmente, la "liberación sexual" de los años sesenta, *The Independent* trajo a la memoria aquel tema acerca del pensamiento radical del 68 sobre el sexo en los niños. Hace un cuarto de siglo, Daniel Cohn-Bendit escribió sobre su experiencia en un jardín de niños: "Mi perseverancia como flirteador con todos los niños asumió pronto las características eróticas. Yo realmente siento que a la edad de cinco años las niñas pequeñas habían aprendido ya a hacer los pasos a causa mía. /... / Varios veces unos niños abrieron el cierre de mis pantalones y empezaron a acariciarme. /... / Cuando ellos insistieron, entonces yo los acaricié". Shulamith Firestone fue incluso más allá, expresando que esperaba que, en un mundo "sin el tabú de incesto /... / las relaciones con los niños incluirían también el sexo genital, ellos son capaces de - probablemente considerarlo más que nosotros." [60] Cuando se confrontó a Cohn-Bendit con estas declaraciones, él las desechó, afirmando que "eso realmente no pasó, yo sólo quise provocar a las personas. Cuando uno lo lee hoy, es inaceptable." [61] Sin embargo, la pregunta todavía ronda: ¿cómo, en ese momento, era posible provocar a las personas, presentándoles los juegos sexuales con los niños del pre-escolar como algo atrayente, mientras hoy, la misma "provocación" daría lugar inmediatamente a un arranque de aversión moral? Después de todo, el acoso sexual a los niños es una de LAS nociones del Mal hoy. Sin tomar partido directamente en este debate, uno debe leerlo como una señal del cambio en nuestras mores de la energía utópica de los años sesenta y temprano años setenta a la contemporánea y rancia Correctitud Política, en que cada encuentro auténtico con otro ser humano es denunciado como una experiencia de victimización. Lo que nosotros somos incapaces de conjeturar hoy, es la idea de REVOLUCIÓN, sea esta sexual o social. Quizás, en los tiempos rancios de hoy, con la proliferación de súplicas por la tolerancia, uno debe tomar el riesgo de recordar, liberando la dimensión de semejantes "excesos."

Quizás la definición más sucinta de ideología fue producida por Christopher Hitchens, cuando él abordó la difícil pregunta de lo que los norcoreanos piensan efectivamente sobre su "Querido Líder" Kim Yong Il: "el engaño de masas es la única cosa que observa una personas sensata." [62] Esta paradoja apunta hacia la división fetichista en el mismo corazón del funcionamiento efectivo de una ideología: los individuos transponen su creencia hacia el gran Otro (incluida en la colectividad), qué así cree en su lugar - los individuos siguen siendo los individuos qua sensatos, manteniendo una distancia hacia el "gran Otro" del discurso oficial. No sólo es la identificación directa con el "engaño" ideológico lo que haría a los individuos dementes, sino también la suspensión de su (repudió, cambió de sitio) creencia. En otros términos, si los individuos fueran privados de esta creencia (proyectada hacia el "gran Otro"), ellos tendrían que meterse y asumir la creencia directamente. (Quizás, esto explica las paradojas de muchos giros cínicos en un creyente sincero al mismo punto de la desintegración de la creencia "oficial".) Esto es lo que Lacan apuntó en su afirmación de que la verdadera fórmula del materialismo no es "Dios no existe", sino "Dios es inconsciente" - baste esto para recordar que, en una carta a Max Brod, Milena Jesenska escribió sobre Kafka: "Anteriormente todo, las cosas como el dinero, la acción-del-intercambio, la administración de las divisas, la máquina de escribir, eran para él algo completamente místico (lo que ellos son efectivamente, no sólo para nosotros, los otros)." [63]

Uno debe leer esta declaración contra el fondo del análisis de Marx del fetichismo de la mercancía: la ilusión fetichista reside en nuestra vida real social, no en nuestra percepción de ella - un sujeto burgués sabe muy bien que no hay nada de mágico en el dinero, ese dinero es simplemente un objeto que representa un juego de relaciones sociales, pero él ACTÚA no obstante en la vida real como si él creyera que el dinero es una cosa mágica. Esto, entonces, nos da una visión precisa del universo de Kafka: Kafka pudo experimentar nuestras creencias fantasmáticas directamente, lo que las personas "normales" repudiamos - La "magia" de Kafka es lo que a Marx le gustó referir como "caprichos teológicos" de las mercancías.

Esta definición de ideología señala la manera de responder al fastidioso reproche standard contra la aplicación del psicoanálisis a los procesos socio-ideológicos: ¿es legítimo extender el uso de las nociones que se desplegaron originalmente para el tratamiento de individuos a entidades colectivas y así hablar de religión como una "neurosis compulsiva colectiva"? El enfoque del psicoanálisis es completamente diferente: lo Social, el campo de las prácticas sociales y las creencias socialmente sostenidas, simplemente no están en un nivel diferente a la experiencia individual, sino algo con el cuál el individuo tiene que relacionarse, qué el individuo tiene que experimentar como un orden que es mínimamente "reificado", externalizado. El problema no es por consiguiente "¿cómo saltar del individuo al nivel social?"; el problema es: ¿cómo debe estar estructurado el orden socio-simbólico descentrado de creencias, de las prácticas institucionalizadas, si el sujeto es retenido en la "sanidad", funcionando de manera "normal"? ¿Qué ilusiones deben depositarse allí para que los individuos puedan permanecer sanos? Recuérdese al proverbial egotista, desechando cínicamente el sistema público de normas morales: como una regla, tal sujeto sólo puede funcionar si este sistema está "allí fuera", públicamente reconocido, es decir, para ser un cínico privado, él tiene que presuponer la existencia de otro(s) ingenuos quienes "realmente creen." Así es cómo una verdadera "revolución cultural" debe dirigirse: no apuntando directamente a los individuos, empeñándose en "reeducarlos" para "cambiar sus actitudes reaccionarias", sino privando a los individuos del apoyo en el "gran Otro", en el orden simbólico institucional.

Cuando, en el fin de semana del 6 al 7 de marzo del 2001, las fuerzas del Taliban en Afganistán procedieron a destruir todos los "ídolos", sobre todo los dos gigantescos Buddha, estatuas talladas en piedra en Bamiyan, lo que encontramos fueron los espectáculos usuales de todas las naciones "civilizadas" que condenaban unánimemente de "barbarismo" a este acto. Todos los actores conocidos estaban aquí: el UNICEF, que expresaba su preocupación por la profanación de una parte importante de la herencia de la humanidad, y el Museo Metropolitano de Nueva York, que ofreció comprar las estatuas, los representantes de los Estados islámicos y clérigos ávidos denunciaron la destrucción como algo contrario al espíritu del Islam. Este tipo de protestas significa estrictamente NADA - apenas contribuye al liberal aséptico consenso (multi)cultural. En lugar de lamentar esta destrucción hipócritamente, uno más bien debe hacerse la pregunta: ¿dónde estamos NOSOTROS parados con respecto a la fe? Quizás, en eso reside la dimensión verdaderamente traumática de la destrucción en Afganistán: nosotros tenemos aquí a las personas que REALMENTE CREEN. Después de que el gobierno de Taliban hizo pública su intención para destruir todas las estatuas, la mayoría de los medios de comunicación Occidentales pensó primero que ésta era una fanfarronada, parte de una estrategia para chantajear a los poderes Occidentales para reconocer al régimen del Taliban y hacer fluir dinero hacia Afganistán para que ellos no ejecutaran la medida anunciada - ahora nosotros sabemos lo que ellos quisieron decir. Y tampoco es apropiado comparar esta destrucción con, digamos, la demolición de mezquitas por los serbios y los croatas en Bosnia hace un par de años: esta destrucción no era un acto religioso, sino una manera de golpear al enemigo étnico. Incluso cuando, en la historia europea, los Católicos quemaron iglesias y libros protestantes, ellos estaban intentando aniquilar a otra secta religiosa. En el Afganistán de hoy, no hay ningún no-musulmán, al contrario, no hay ninguna personas que considere a las estatuas de Buddha como objetos sagrados, así que su destrucción es un puro acto de aniquilación sin las raíces en cualquier lucha político-ideológica real.

En los tiempos de la Gran Revolución Cultural China, las bandas de las Guardia Rojas destruyeron atrozmente centenares de monasterios con miles de estatuas y otros artefactos históricos que no tiene precio, su actividad frenética exhibió un esfuerzo desesperado por cortar con los eslabones de su pasado ideológico reaccionario. Recientemente, la estrategia china sufrió

un cambio de acento: más en la pura coerción militar, ellos ahora confían en la colonización étnica y económica, transformando rápidamente Lhasa en una versión china del Oeste Salvaje capitalista, donde las barras del karaoke se entremezclan como una especie de centro-Disney, como "parques de temas budistas" turísticos para los Occidentales.[64] Así, la imagen de los medios de comunicación que muestra a los brutales soldados chinos y la policía aterrorizando a los monjes budistas lo que oculta es el estilo-americano más eficaz en la transformación socio-económica: en una o dos décadas, los tibetanos fueron reducidos al status de americanos nativos en los EE.UU. El budismo tibetano sobrevivió al brutal asalto del Ejército Rojo - ¿podrá sobrevivir a la colonización económica más artera que, en lugar de atacar directamente las manifestaciones materiales de una creencia, mina su base, para que, aun cuando el budismo sobreviva, sea privada de su sustancia, convirtiéndola en un simulacro de sí misma? Así que, cuando el ministro Taliban de cultura dijo que "¡Nosotros sólo estamos destruyendo piedras!", en cierto modo tenía razón: para un verdadero Budista, la iluminación/liberación de un solo individuo significa más que todas las estatuas! El verdadero problema es que la colonización económico-cultural Occidental está minando más el estilo de vida dentro del Budismo, que la combinación de todos los Guardias Rojos y las milicias de Taliban juntas: cuando los Guardias Rojos o las milicias del Taliban atacan, todavía es violencia directa y destrucción y lucha de una fe incondicional contra otra fe.

El problema con el régimen de Taliban esta en otra parte. El Estado Taliban de Afganistán es el prototípico Estado posmoderno, una parte ejemplar de la constelación global contemporánea, si alguna vez hubo uno. Primero, su misma emergencia es el resultado final del fracaso del esfuerzo soviético, en los años setenta, por imponer la modernización en Afganistán: el propio movimiento del Taliban se levantó fuera de los grupos religiosos, financiados por la CIA a través de Pakistán para luchar contra la ocupación soviética de Afganistán. Secundariamente, si uno cree en los medios de comunicación, la economía entera de Afganistán se basa en el opio: más de dos terceras partes de la cosecha mundial del opio viene de Afganistán, y el gobierno Taliban simplemente toma el 20% por impuestos de los ingresos de los agricultores. El tercer rasgo: el gobierno Taliban no administra los asuntos sociales propiamente, apenas gobierna. Es totalmente indiferente hacia del bienestar de sus sujetos, confiando en la ayuda extranjera o ignorando simplemente su condición. "Servicio de bienes", garantizar el bienestar de la población, simplemente no están en su agenda - su sola preocupación es la imposición estricta del orden religioso, mientras la economía se deja más o menos a sí misma: el gobierno se dedica a cuidar que todos los hombres tengan barbas, que no haya ninguna TELEVISIÓN y VCRs, que las mujeres se cubran totalmente en público...

Lejos de ser un régimen islámico tradicional, el dominio Taliban esta mediado así completamente por el proceso de modernización: confiando en la (paradigmáticamente moderna) división entre la economía y el mundo-de-vida, combinando la inclusión en el mercado global (las ventas de opio) con la autarquía ideológica. Así que, paradójicamente, nosotros tenemos aquí una versión retorcida de la regla de la incondicional Mayoría Moral, la cuál gira alrededor del Estado Occidental liberal: en lugar de un Estado que se limita a garantizar las condiciones materiales e institucionales para el bienestar, permitiendo a los individuos seguir sus propios estilos-de-vida privados, el Estado Taliban SÓLO está interesado en el estilo-de-vida, dejando la economía a sí misma, a su "auto-regulación", permaneciendo en un escaso nivel de auto-subsistencia o la exportación del opio. Para abreviar, ¿no es el Estado Taliban finalmente nada menos que una versión más radical y brutal del modelo de capitalismo-asiático-de-valores de Singapur?

Retorno versus Repetición.

La historia entera de la Unión Soviética puede comprenderse como homóloga a la famosa imagen de Roma de Freud, una ciudad cuya historia se deposita en su presente bajo el disfraz de capas diferentes de restos arqueológicos, cada nuevo nivel cubierto no precede a ninguno, como (otro modelo) las siete capas de Troya, para que la historia, en su retroceso hacia la vida en épocas más viejas, los beneficiados como el arqueólogo, descubrirán nuevas capas, indagando más y más profundamente en la tierra. ¿No era la historia (oficial ideológica) de la Unión Soviética la misma acumulación de exclusiones, de convertir a las personas en las no-personas, de volver a escribir retroactivamente la historia? De un modo bastante lógico, la "des-estalinización" fue indicada por el proceso opuesto de "rehabilitación", de admitir los "errores" en la política pasada

del Partido. La "rehabilitación" gradual de los ex-líderes demoníacos bolcheviques puede servir así como, quizás, el índice más sensible de cómo (y en qué dirección) tuvo lugar la "desestalinización" en la Unión Soviética. Los primeros en ser rehabilitados fueron los altos líderes militares en 1937 (Tukhachevsky y otros); el último en ser rehabilitado, ya en la era Gorbachev, sólo antes del derrumbamiento del régimen comunista, fue Bukharin - esta última rehabilitación, claro, era una señal clara del giro hacia el capitalismo: el Bukharin que se rehabilitó fue el que, en los años veinte, defendió el pacto entre los obreros y los campesinos (los dueños de su tierra), lanzando el famoso eslogan "¡Háganse ricos!" y se opuso a la colectivización forzada. Significativamente, sin embargo, una figura NUNCA fue rehabilitada, excluido por los comunistas, así como por los nacionalistas rusos anti-comunistas: Trotsky, el "judío errante" de la Revolución, el verdadero anti-Stalin, el archi-enemigo, oponiendo la "revolución permanente" a la idea de "construir el socialismo en un solo país". Uno esta tentado a arriesgar aquí el paralelo con la distinción de Freud entre represión primordial (fundante) y la represión secundaria en el Inconsciente: La exclusión de Trotsky equivalió a algo así como la "represión primordial" del Estado soviético, algo que nunca puede readmitirse a través de la "rehabilitación", desde que el Orden entero confió en este gesto negativo de exclusión. (Esta de moda afirmar que la ironía de la política de Stalin de 1928 en adelante fue que ERA efectivamente un tipo de "revolución permanente", un estado permanente de emergencia, en que la revolución devoró a sus propios niños repetidamente - sin embargo, esta afirmación es engañosa: el terror estalinista es el resultado paradójico del esfuerzo por ESTABILIZAR la Unión Soviética en un Estado como cualquier otro, con límites firmes e instituciones, es decir, el terror era un gesto de pánico, una reacción de defensa contra la amenaza de estabilidad Estatal.) Así que Trotsky es el uno para quien no hay un lugar en el pre-1990 ni en el pos-1990, el universo capitalista en que ni siquiera los nostálgicos comunistas saben qué hacer con la revolución permanente de Trotsky - quizás, el significante "Trotsky" sea la designación más apropiada de que merece la pena redimir el legado leninista.

El problema con los pocos "leninista" ortodoxos que quedan, es que se comportan como si uno simplemente pudiera reciclar el viejo leninismo, continúan hablando de lucha de clases, en la traición de los líderes corrompidos al impulso de las masas activas revolucionarias, etc., es que no son lo suficientemente claros acerca de la posición subjetiva de enunciación desde la que ellos hablan: ellos o se comprometen en las discusiones apasionadas sobre el pasado (demostrando una erudición admirable, "leninologistas", cómo y donde los anti-comunistas falsifican a Lenin, etc.), en cualquier caso ellos evitan la pregunta de por qué (aparte de un interés completamente histórico) este asunto es importante hoy, o, lo que ellos logran en la política contemporánea, lo más cercano que algunos de ellos hacen es adoptar la pura jerga que no amenaza a nadie. Cuando, en los últimos meses de 2001, el régimen de Milosevic en Serbia fue derribado finalmente, yo hice la misma pregunta a mis amigos radicales del Oeste: "¿Y qué sobre los trabajadores de las minas carbón, cuya huelga llevó a la ruptura del suministro de la electricidad y así efectivamente derrumbaron a Milosevic? ¿Era ese un movimiento de obreros genuinos que fue manipulado entonces por los políticos nacionalistas o corrompidos por la CIA?" El mismo punto sintomático aparece oportunamente en cada nuevo levantamiento social (como la desintegración del Socialismo Real hace 10 años): en cada uno de estos casos, ellos identifican algún movimiento de la clase obrera que según se alega, desplegó a un verdadero movimiento revolucionario o, por lo menos, el potencial Socialista, pero entonces su primera explosión fue traicionada por los pro-capitalistas y/o las fuerzas nacionalistas. De esta manera, uno puede continuar soñando esa Revolución a la vuelta de la esquina: lo que todos nosotros necesitamos es la dirección auténtica que pueda organizar los potenciales revolucionarios de los obreros. Si uno les cree, Solidarnosc era originalmente un movimiento democrático-socialista de los obreros, después "traicionado" por su dirección que estaba corrompida por la Iglesia y la CIA... Esta misteriosa clase obrera cuyo empujón revolucionario se frustra repetidamente por los nacionalistas traicioneros y/o los políticos liberales, es uno de los dos fetiches de la mayoría de lo que queda de los trotskistas - el punto singular de repudio que les permite sostener su interpretación global del estado de cosas. Esta fijación fetichista en el viejo marco marxista-leninista es el contrario exacto del discurso de moda sobre los "nuevos paradigmas", sobre cómo nosotros debemos dejar atrás los viejos "zombi-conceptos" como la clase obrera, etc. - dos maneras complementarias de evitar el esfuerzo por PENSAR lo Nuevo que efectivamente está surgiendo hoy. La primera cosa por hacer aquí es cancelar este repudio admitiendo totalmente que esta clase obrera "auténtica" simplemente no existe. (El otro fetiche es su creencia de que

las cosas tomaron un mal giro en la Unión Soviética sólo porque Lenin no tuvo éxito en unir fuerzas con Trotsky en su esfuerzo por deponer a Stalin.) Y si nosotros agregamos a esta posición otras cuatro más, nosotros conseguimos un cuadro bastante completo de la triste dificultad de la Izquierda de hoy: la aceptación de las Guerras Culturales (feminismo, gay, anti-racista, etc., los esfuerzos multiculturalistas) como el terreno dominante de la política emancipatoria; la posición completamente defensiva de proteger los logros del Estado de Bienestar; la creencia ingenua en el cyber-comunismo (la idea de que los nuevos medios de comunicación están creando directamente las condiciones para una nueva comunidad auténtica); y, finalmente, la Tercera Vía, propiamente la capitulación. La referencia a Lenin debe servir como el signifiante del esfuerzo por romper el círculo vicioso de estas falsas opciones.

John Berger recientemente hizo un comentario perspicaz a propósito de un cartel de publicidad francés, de la compañía de corredores de inversión por Internet *Selftrade*: bajo la imagen de un martillo y una hoz moldeadas en oro sólido e incluyendo unos diamantes, el subtítulo lee "¿Y si en la bolsa de valores ganaran todos?" La estrategia de este cartel es obvia: hoy, la bolsa de valores cumple con el criterio comunista de la igualdad, todos podemos participar en él. Berger realiza un experimento mental simple: "Imagine una campaña de publicidad hoy usando como imagen de lanzamiento una esvástica en oro sólido e incluyendo diamantes ¡No funcionaría! claro. ¿Por qué? La Esvástica se dirige al potencial de los vencedores, no de los derrotados. Invoca dominación, no justicia." [65] En contraste con esta Esvástica, el Martillo y la Hoz invocan la esperanza de que la "historia estará en el futuro del lado de aquéllos que se esfuerza por la justicia fraternal." [66] La ironía es así que, en el mismo momento en que esta esperanza se proclama, es muerta oficialmente por la ideología hegemónica del "fin de las ideologías", una empresa paradigmáticamente "pos-industrial" (hay algo más "pos-industrial" que la distribución de las acciones por Internet?) tiene que movilizar esta esperanza inactiva para enviar su mensaje. [67] "Repetir a Lenin" quiere decir dar nueva vida a esta esperanza que continúa aún rondándonos.

Por consiguiente, REPETIR a Lenin no significa un RETORNO a Lenin - repetir a Lenin es aceptar a ese "Lenin que está muerto", que su solución particular falló, incluso fallando monstruosamente, pero en ello había una chispa utópica que merece ser salvada. [68] Repetir a Lenin significa que uno tiene que distinguir entre lo que Lenin efectivamente hizo y el campo de posibilidades que él abrió, la tensión entre lo que Lenin hizo efectivamente y otra dimensión, lo que era "en Lenin más que el propio Lenin." Repetir a Lenin no es repetir lo que Lenin HIZO, sino lo que él FALLO HACER, sus oportunidades FRACASADAS. Hoy, Lenin aparece como una figura de un tiempo-zona diferente: no es que sus nociones del Partido centralizado, etc., parezcan proponer una amenaza "totalitaria" - es más bien que ellos parecen pertenecer a una época diferente en la que nosotros no podemos de ningún modo relacionarnos propiamente. Sin embargo, en lugar de leer este hecho como la prueba de que Lenin es anticuado, uno debe, quizás, arriesgarse a la conjetura opuesta: ¿Y si esta impenetrabilidad de Lenin es una señal de que hay algo malo con NUESTRA época? ¿Y si el hecho de que nosotros experimentamos a Lenin como no pertinente, "fuera de sincronía" con nuestros tiempos posmodernos, comunique el mensaje mucho más desquiciado de que nuestro tiempo es él que esta "fuera de sincronía", que una cierta dimensión histórica está desapareciendo de él? [69] Si a algunas personas, semejante aseveración aparece peligrosamente cercano al sarcasmo infame de Hegel, cuando en su deducción de por qué debe haber sólo ocho planetas que circulan alrededor del Sol, era entonces mal probado el descubrimiento del noveno planeta (Plutón): "¡Tanto peor para los hechos!", entonces nosotros debemos estar listos para asumir totalmente esta paradoja.

¿Cómo la ideología de la Ilustración evolucionó en el siglo XVIII en Francia? Primero, estuvo la época de los salones, donde los filósofos intentaban asustar a sus bienhechores, los generosos Condes y Condesas, incluso a los Reyes y Emperatrices (Holbach, Friedrich el Grande; Diderot, Catherine la Grande), con sus ideas "radicales" de igualdad, el origen del poder, la naturaleza de los hombres, etc. - todo esto sigue siendo un tipo de juego intelectual. En esta fase, la idea de que alguien pudiera tomar estas ideas literalmente, como el cianotipo para una transformación socio-política radical, probablemente asustaría a los ideólogos mismos, pues perderían su medio ambiente, pasarían de ser nobles ilustrados a solas figuras patéticas como Rousseau - su reacción habría sido la de Ivan Karamazov, asqueado al aprender que su hermanastro bastardo y sirviente actuaron sus rumiaduras nihilistas, matando a su padre. Este pasaje del juego

intelectual a una idea que efectivamente "toman las masas" es el momento de verdad - en él, el intelectual vuelve su propio mensaje en su forma invertida/verdadera. En Francia, nosotros pasamos de las mansas reflexiones de Rousseau al terror jacobino; dentro de la historia de marxismo, es sólo con Lenin que este pasaje ocurre, que los juegos REALMENTE han terminado. Y depende de nosotros repetir este mismo pasaje y lograr el paso fatal de lo lúdico del radicalismo "pos-moderno" al dominio en que los juegos han terminado.

Hay un viejo chiste sobre el socialismo como la síntesis de los logros más altos hasta ahora de la historia humana entera: de las sociedades prehistóricas tomó el primitivismo, del mundo antiguo la esclavitud, de la sociedad medieval la dominación brutal, del capitalismo la explotación, y del socialismo el nombre...[70] ¿No es algo similar nuestro esfuerzo por repetir el gesto de Lenin? De la crítica cultural conservadora, toma la idea de que la democracia de hoy no es el lugar dónde las decisiones cruciales son tomadas; de los ideólogos del ciberespacio, la idea de que la red digital global ofrece un nuevo espacio de vida comunal; etc., etc., y de Lenin más o menos sólo el propio nombre... Sin embargo, este mismo hecho podría voltearse en un argumento PARA el "retorno a Lenin": hasta que punto el SIGNIFICANTE "Lenin" guarda su borde subversivo se demuestra fácilmente - digamos, cuando uno se refiere al argumento "leninista" de que la democracia de hoy esta agotada, que las decisiones importantes no se toman allí, uno es acusado directamente de "totalitarismo"; pero cuándo un argumento similar es hecho por sociólogos como Vaclav Havel, ellos lo alaban por la profundidad de su visión... ESTA resistencia es la respuesta a la pregunta "¿Por qué Lenin? ": es el significante "Lenin" el que FORMALIZA este contenido que encontramos en otra parte, transformando una serie de nociones comunes en una formación teórica verdaderamente subversiva.

*

La grandeza de Lenin es que él NO TUVO MIEDO DE TENER ÉXITO - en contraste con el pathos negativo discernible desde Rosa Luxemburg hasta Adorno, donde el único acto auténtico es el fracaso como verdad, el fracaso que alumbró el antagonismo de la constelación (que, a propósito de Beethoven, Adorno habla sobre los dos modos del fracaso artístico - el no-auténtico, debido simplemente a la deficiencia subjetiva de los autores, y el auténtico, que llega para iluminar la limitación de la constelación social objetiva - produciendo así su propia política[71]). En 1917, en lugar de esperar por el momento correcto de madurez, Lenin organizó una huelga preventiva; en 1920, encontrándose en la posición de líder del Partido de la clase obrera sin la clase obrera (la mayoría de ella había perecido en la guerra civil), él siguió organizando un Estado, es decir, él aceptó plenamente la paradoja del Partido que organiza-crea su base, su clase obrera.

En ninguna parte es más palpable esta grandeza que en los escritos de Lenin de 1917, que cubren el lapso de su inicial abrazo de la única oportunidad revolucionaria (primero elaboró las "Cartas desde lejos") hasta la "Carta a los Miembros del Comité Central", que finalmente convencieron a la mayoría bolchevique que el momento para tomar el poder había llegado. Todo está aquí, desde "Lenin el ingenioso revolucionario" hasta el "Lenin de la utopía representada" (de la abolición inmediata de los aparatos estatales). Para referirnos a Kierkegaard, lo que nos permiten percibir estos escritos es al *Lenin-in-becoming*: no todavía al "Lenin de la institución soviética", sino al Lenin arrojado en una situación ABIERTA. ¿Nosotros somos, dentro de nuestro cerrado capitalismo tardío del "fin de la historia", todavía capaces para experimentar el impacto destructivo de una semejante apertura histórica auténtica?

Título Original: ***Repeating Lenin***.

Extraído de: © Copyright LACAN.COM <http://www.lacan.com/replenin.htm>

NOTAS

[1] Ver Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1985.

[2] Acerca de esta noción, ver el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London: Verso Books 1997. (Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, 1999.)

[3] Ver Claude Lefort, *La complication*, Paris: Fayard 1999.

[4] Para un esfuerzo althusseriano por salvar el Empirocriticismo de Lenin, ver Dominique Lecourt, *Une crise et ses enjeux*, Paris: Maspero 1973.

[5] Primera publicación en 1990, después reimpressa en Colletti, *Fine della filosofia*, Roma: Ideazione 1996.

[6] Cuando, en un *pathos* transferencial típico, Lenin repite de nuevo y de nuevo cómo Marx y Engels siempre llamaron a su filosofía "materialismo dialéctico", es fácil para un anti-leninista Marxólogo atraer la atención sobre el hecho de que Marx y Engels NUNCA usaron este término (fue Georgi Plekhanov quien lo introdujo). Esta situación presentó un buen punto muerto a los editores soviéticos de la recolección de los trabajos de Marx y Engels: en el índice, allí TENÍA que aparecer la entrada "materialismo dialéctico" que ellos rellenaron entonces con las referencias a las páginas dónde Marx o Engels hablan de dialéctica, o del concepto materialista de la historia... Sin embargo, ésta no es la historia completa: hay un efecto-de-verdad en esta proyección alucinatoria de un concepto tardío dentro y detrás de Marx.

[7] Debo este paralelo a Eustache Kouvelakis, París (conversación privada).

[8] Para una crítica más detallada del "primacía del objeto" de Adorno, véase el Capítulo 2 de Slavoj Žižek, *On Belief*, Londres: Routledge 2001.

[9] En un pasaje de sus Cuadernos, Lenin entra al borde de esta visión cuando él nota cómo la misma "abstracción" del pensamiento, su "fracaso" para alcanzar al objeto inmediatamente en su complejidad infinita, su distancia del objeto, su caminar-hacia atrás de él, nos trae más CERCA a la "noción" de lo que el objeto es efectivamente: la reducción muy "unilateral" del objeto a algunas de sus propiedades abstractas en el concepto, esta "limitación" clara de nuestro conocimiento (sosteniendo el sueño de un conocimiento intuitivo total) ES el mismo ser del conocimiento... Él llega al límite de todo esto, y entonces de nuevo retrocede a la noción evolutiva predominante de la aproximación infinita a la realidad.

[10] Citado de V.I. Lenin, *What Is To Be Done?* Nueva York: International Publishers, 1999, pág. 40. (V.I. Lenin. *¿Qué hacer?*, Ed. Progreso, Moscú, 1979, p. 45)

[11] Lenin, *op.cit.*, p. 40-41. (pp. 44-46)

[12] Vease Ernesto Laclau, "The Politics of Rhetoric", la intervención en la conferencia "Cultura y Materialidad", University of California, Davis, 23-25 April 1998. Cuando los filósofos políticos postmodernos de hoy dan énfasis a la paradoja de la democracia, de cómo la democracia sólo es posible contra el fondo de su imposibilidad, ¿ellos no reproducen las paradojas de la razón práctica kantiana discernidas hace tiempo por Hegel?

[13] Ver el comentario de Eustache Kouvelakis a *L'Introduction a la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris: Ellipses 2000.

[14] Debo esta distinción a Alain Badiou (conversación privada).

[15] Ésta debe ser la respuesta a Veit Harlan, el director Nazi que, alrededor de 1950, desesperó sobre el hecho de que los judíos en los EE.UU. no mostraron comprensión por su defensa por hacer *The Jew Sues*, afirmo que ningún judío americano realmente puede entender lo que era su situación en la Alemania Nazi: lejos de justificarlo, este obscena (fáctica) verdad es la última mentira. - En un nivel diferente, hay en la Palestina de hoy dos narrativas opuestas (el judío y el Palestino) con absolutamente ningún horizonte común, ninguna "síntesis" en alguna meta-narrativa más grande; la solución así no puede hallarse en cualquier narrativa que abarque-a-todos.

[16] Citado en Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, Cambridge (Ma): MIT Press 2000, pág. 237.

[17] Esta diferencia entre la interpretación y la formalización también es crucial para introducir algún orden (teórico) en los recientes debates sobre el holocausto: aunque es verdad que el holocausto no puede interpretarse o narrarse adecuadamente, para abreviar: dado sentido, de que todos los esfuerzos por hacerlo faltan y tienen que acabar en el silencio, puede y debe formalizarse, situarse en sus condiciones estructurales de posibilidad.

[18] Véase Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989 (Richard Rorty, *Contingencia, ironía y Solidaridad*, ed. Paidós, Barcelona, 1996). - A lo largo de las líneas similares, Habermas, el gran antagonista de Rorty, eleva el levantamiento del "espacio público" de la sociedad civil, el espacio de discusión libre que media entre las vidas privadas y los aparatos político-estatales en la era de la Ilustración. El problema es que este espacio de debate público ilustrado siempre se reduplicó por el miedo de la muchedumbre de las pasiones irracionales que pueden, a través de la contaminación (lo que Spinoza llamado el *affecti imitatio*), de la posible explosión de la violencia asesina basada en supersticiones manipuladas por sacerdotes u otros ideólogos. Así que el espacio ilustrado de debate racional siempre estuvo basado en ciertas exclusiones: en la exclusión de aquellos que no fueron considerados lo suficientemente "racionales" (las clases bajas, las mujeres, los niños, los salvajes, los delincuentes...) - ellos necesitaron preservar la presión sobre autoridad "irracional" en jaque, es decir para ellos, el lema muy conocido de Voltaire "Si no había ningún Oro, uno tendría que inventarlo" se sostiene plenamente.

[19] Véase Peter Singer, *The Essential Singer: Writings on an Ethical Life*, New York: Ecco Press 2000.

[20] Véase Joshua Piven y David Borgenicht, *The Worst-Case Scenario Survival Handbook* (New York: Chronicle Books 1999).

[21] A causa de su "realismo" absoluto, *The Worst-Case Scenario* es por excelencia un libro Occidental; su colega Oriental es el *chindogu*, discutiblemente el logro espiritual más fino de Japón en las últimas décadas, el arte de inventar objetos que son sublimes en el sentido kantiano más estricto del término - prácticamente inútil a causa de su utilidad muy excesiva (digamos, gafas con mini-parabrisas ejecutados eléctricamente, para que su vista permaneciera clara aun cuando se tenga que caminar en la lluvia sin un paraguas; las mantequillas contenidas en un tubo del lápiz labial, para que pueda llevarlo con usted y pueda aplicarse en el pan sin un cuchillo). Es decir, para ser reconocidos, los objetos del chindogu tienen que tener dos criterios básicos: debe ser posible realmente construirlos y ellos deben trabajar; simultáneamente, ellos no deben ser "prácticos", es decir no debe ser factible comercializarlos. La comparación entre "*The Worst-Case Scenario Survival Handbook*" y el "*Chindogu*" nos ofrece una única visión de la diferencia entre el Sublime Oriental y el Occidental, una visión muy superior al de los tratados pseudo-filosóficos de la New Age. En ambos casos, el efecto Sublime reside en la manera en que la inutilidad del producto es el resultado del propio acercamiento extremo "realista" y pragmático. Sin embargo, en el caso de Occidente, nosotros nos ponemos simples, consejos realistas para los problemas (situaciones) que la mayoría de nosotros nunca encontrará (¿quién de nosotros realmente se enfrentara con un león hambriento?), mientras en el caso del Oriente, nosotros nos hacemos complicadas y eficaces soluciones no prácticas para los problemas a los cuales todos nosotros nos enfrentamos (¿a quién de nosotros no le ha tocado una lluvia?). Las ofertas sublimes Occidentales son una solución práctica para un problema que no se presenta, mientras las ofertas sublimes Orientales una solución inútil para un problema común real. El lema subyacente del Sublime Oriental es "¿Por qué lo hace simple, cuándo usted puede complicarlo?" - ¿Es el principio del *chindogu* ya no discernible en lo que aparece a nuestros ojos Occidentales como el formulario torpe "impráctico" de las cucharas japonesas? El lema subyacente del Sublime Occidental es, al contrario, "Si los problemas no encajan en nuestra manera preferida de resolverlos, icambiamos los problemas, no la manera en que nosotros los resolvemos!" - ¿Este principio no es discernible en el sagrado principio de la Burocracia que tiene que inventar los problemas para justificar su existencia que es el resolverlos?

[22] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, London: Verso Books 1996. (Theodor W. Adorno. *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, ed. Akal, Madrid, 2004)

[23] En un incidente en la academia norteamericana, hace un par de años, una lesbiana feminista afirmó que los homosexuales son hoy las víctimas privilegiadas, así que el análisis de cómo los homosexuales son no-privilegiados proporciona la clave para entender todas las otras exclusiones, represiones, violencia, etc. (religiosa, étnica, de clase...). Lo que es problemático con esta tesis es precisamente su implícita (o incluso en este caso, explícita) demanda UNIVERSAL: está ejemplificando a las víctimas a aquellos quienes no son, de aquellos que pueden ser mucho más fácil Otros religiosos o étnicos (por no mencionar - la clase - social excluida) totalmente integrados en el espacio público, gozando de todos los derechos. Aquí, uno debe acercarse la ambigüedad de la conexión entre la lucha gay y la lucha de clases. Hay una larga tradición de aplastamiento a los gay desde la izquierda cuyos rastros son discernibles desde Adorno - basta con mencionar el infame comentario de Maxim Gorky en su ensayo "Proletarian Humanism" (isic! - 1934): "Exterminen (isic!) a los homosexuales y el fascismo deberá desaparecer". (Citado en Siegfried Tornow, "Maennliche Homosexualitaet und Politik in Sowjet-Russland", en *Homosexualitaet und Wissenschaft II*, Berlín,: Verlag Rosa Winkel 1992, pág. 281.) Todo esto no puede reducirse a un oportunismo que coquetea con la moralidad sexual patriarcal tradicional de las clases obreras, o con la reacción Estalinista contra algunos aspectos de la liberación de los primeros años después de la Revolución de Octubre; uno debe recordar que la anterior cita de Gorky, esta incitante declaración, así como las reservas de Adorno hacia la homosexualidad (su convicción sobre la conexión libidinal entre la homosexualidad y el espíritu de vinculación del varón al ejército), esta toda ella basada en la misma experiencia histórica: el de la SA, la organización paramilitar "revolucionario" Nazi de peleadores-callejeros, en la que la homosexualidad abundó en su cabeza (Roehm). La primera cosa que tenemos que notar aquí es que ya fue el propio Hitler quién purgó la SA para hacer al régimen Nazi públicamente aceptable por vía de la limpieza de su exceso obsceno-violento, y que él justificó la matanza de la dirección del SA precisamente evocando su "depravación sexual"... para funcionar como método de soporte de una comunidad "totalitaria", la homosexualidad tiene que seguir siendo un "secreto sucio" públicamente repudiado, compartido por aquéllos que "son". ¿Esto significa que, cuándo se persigue a los homosexuales, ellos merecen sólo un apoyo condicionado, del tipo "Sí, nosotros sabemos que debemos apoyarlo, pero no obstante... (usted es parcialmente responsable de la violencia Nazi)"? Qué uno debe sólo insistir en esa sobredeterminación política de la homosexualidad es lejos de ser simple, que la economía libidinal homosexual puede cooptarse por las diferentes orientaciones políticas, y es AQUÍ donde uno debe evitar y desechar la equivocación "esencialista" de tomar a la homosexualidad derechista "militarista" como la distorsión secundaria de la homosexualidad subversiva "auténtica".

[24] Ver G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, p. 178. (G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE p. 232 ss.)

[25] Jacques-Alain Miller, *Ce qui fait insigne* (Seminario inédito de 1984-85, lectura del 3 de diciembre de 1984).

[26] Esto también nos permite que respondamos al reproche de Dominick la Capra según la cuál, la noción lacaniana de falta choca con dos niveles que tienen que ser mantenidos aparte: la pura falta "ontológica" formal constitutiva del orden simbólico como tal, y las experiencias traumáticas particulares (ejemplarmente: el holocausto) las catástrofes históricas particulares como el holocausto parecen ser "legitimadas directamente" por estar cimentadas en el trauma fundamental que pertenece a la existencia humana. (Ver Dominick la Capra, "Trauma, Absence, Loss," *Critical Inquiry*, Volumen 25, Número 4, (Verano de 1999), p. 696-727.) Esta distinción entre el trauma estructural y el trauma contingente-histórico, convincente a primera vista, es *a priori* doblemente inadecuado en su confianza en la distinción kantiana entre lo formal/estructural y lo contingente/empírico *a posteriori*. Primero, CADA trauma, trauma "como tal", es en su mismo concepto, experimentado como algo contingente, como una perturbación sin sentido inesperada - el trauma no es por definición "estructural", sino algo que perturba el orden estructural. Segundo, el holocausto simplemente no fue una contingencia histórica, sino algo que, en su única combinación de sacrificio mítico con la eficacia instrumental tecnológica, comprendió un cierto potencial destructivo inscrito en la misma lógica de la llamada civilización

Occidental. No podemos adoptar hacia él la posición neutra de una distancia segura, en la que nosotros disolvamos al holocausto como un accidente infortunado: el holocausto es en cierto modo el "síntoma" de nuestra civilización, el punto singular en que la verdad reprimida universal surge sobre él. Para ponerlo en términos algo patéticos, cualquier consideración sobre la civilización Occidental que no responda por el holocausto se invalida a sí misma.

[27] Un posible contra-argumento aquí es que la categoría de trágico no es apropiada para analizar el estalinismo: el problema no es que la visión marxista original se subvirtió por sus consecuencias imprevistas, es su misma visión. Si el proyecto de Lenin al igual que el Comunismo de Marx se hubieran realizado totalmente, en su verdadera esencia, las cosas habrían sido MUCHO PEORES que el Estalinismo - nosotros tendríamos una versión de lo que Adorno y Horkheimer llamaron "*die verwaltete Welt* (la sociedad administrada)", una sociedad totalmente auto-transparente ejecutada por un reificado "intelecto general" en que los últimos restos de la autonomía humana y libertad se habrían obliterado... El modo de responder a este reproche es bosquejar la distinción entre el análisis de Marx del capitalista dinámico y su visión positiva de Comunismo, así como entre esta visión y la realidad del tumulto revolucionario: ¿Y si el análisis de Marx del capitalista dinámico no es dependiente en sus determinaciones positivas de las sociedades comunistas? ¿Y si sus expectativas teóricas se estaban estrellando con la actual experiencia revolucionaria, qué? (Es claro que el propio Marx fue sorprendido por la nueva forma política de la Comuna de París.)

[28] Georgi Dimitroff, *Tagebuecher 1933-1943*, Berlin: Aufbau Verlag 2000.

[29] Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin Books 1972, p. 112. (Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, ed. Siglo XXI)

[30] Debo este pasaje a las conversaciones con Sebastián Budgen (Londres) y Eustache Kouvelakis.

[31] V.I. Lenin, *Collected Works*, Moscow: Progress 1965, Volume 42, p. 67.

[32] Citado por Neil Harding, *Leninism*, Durham: Duke University Press 1996, p. 309.

[33] Harding, *op.cit.*, p. 152.

[34] Citado por Harding, *op.cit.*, p. 87.

[35] *Ibid.*

[36] Ver Alain Badiou, *Conditions*, Paris: Editions du Seuil 1992. (Alain Badiou, *Condiciones*, México, ed. Siglo XXI, 2002.)

[37] William Craig, *Enemy At the Gates*, Harmondsworth: Penguin Books 2000, p. 307-308.

[38] Craig, *op.cit.*, p. 153.

[39] Ver Alain Badiou, "L'Un se divise en Deux," intervención en el symposium *The Retrieval of Lenin* (La recuperación de Lenin), Essen, del 2 al 4 de Febrero del 2001.

[40] Ver Sylvain Lazarus, "La forme Parti," intervención en el symposium *The Retrieval of Lenin*.

[41] Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton: Princeton University Press 1995, p. 14.

[42] Ver Fredric Jameson, "The Concept of Revisionism," intervención en el symposium *The Retrieval of Lenin* (La Recuperación de Lenin), Essen, del 2 al 4 de Febrero del 2001.

[43] ¿No es que la misma paradoja del “jarrón / dos caras” lo que ocurre en el caso del holocausto y el gulag? Nosotros o elevamos el holocausto como el último crimen, y al terror estalinista lo medio-redimimos, reduciéndolo al papel menor de un crimen “ordinario”; o nosotros nos enfocamos en el gulag como el último resultado de la lógica del terror revolucionario moderno, y el holocausto es por eso reducido a otro ejemplo de la misma lógica. De algún modo, no parece posible desplegar una teoría verdaderamente “neutra” del totalitarismo, sin dar una preferencia oculta al holocausto o al gulag.

[44] Para una elaboración más detallada de este punto, ver el Capítulo 2 de Slavoj Žižek, *On Belief*.

[45] Y el logro de *Historia y Conciencia de la Clase* de Georg Lukacs es que es uno de los pocos trabajos que tiene éxito al reunir estas dos dimensiones: de un lado, el tema del fetichismo de las mercancías y la reificación; por otro lado, el tema del Partido y la estrategia revolucionaria - razón por la cuál este libro es profundamente leninista.

[46] Para un desarrollo más extensor de este punto, ver el Capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, London: Verso Books 2000. (Slavoj Žižek. *El frágil absoluto*, Valencia, ed. Pre-textos, 2002) - Se dice a menudo que el último producto del capitalismo son los montones de basura - las inútiles computadoras, automóviles, televisiones y videocassetas...: los lugares como el famoso “resting place”, de los centenares de aviones abandonados en el desierto Mojave nos confrontan con la verdad del anverso de la dinámica capitalista, su resto inerte objetal. Y contra este fondo es que uno debe leer la noción-sueño ecológica del reciclaje total (en que cada resto se usa de nuevo) como el último sueño capitalista, aun cuando se escuché en los términos de resguardar el equilibrio natural del planeta Tierra: el sueño de la circulación auto-propulsada del capital, el cuál tendría éxito no dejando ningún sobrante material detrás - la prueba de cómo el capitalismo puede apropiarse de las ideologías que parecen oponérsele.

[47] Otra figura de este exceso inexplicable ocurre en muchas comedias cinematográficas en la que el héroe, dejado solo en un pueblo pequeño, se ve obligado a llevar su carísimo automóvil al mecánico local que, con el horror del héroe, procede a reducir la totalidad del automóvil entero a pedazos; cuando, un día o dos después, el mecánico reúne el automóvil de nuevo, a todos les causa sorpresa que corra perfectamente, aunque siempre hay al lado un pedazo o dos fuera de lugar, los restos a los que el mecánico no halla un lugar en el automóvil...

[48] Citado por Harding, *op.cit.*, p. 168.

[49] Citado por Harding, *op.cit.*, p. 146.

[50] En este contexto, el mito a ser traído a la realidad es aquel de la disminución del papel del Estado. Lo que nosotros estamos atestiguando hoy es el cambio en sus funciones: mientras se retira parcialmente de sus funciones de bienestar, el Estado está fortaleciendo sus aparatos en otros dominios de regulación social. Para iniciar un negocio hoy, uno tiene que apoyarse en el Estado no sólo para garantizar la ley y el orden, sino también la infraestructura entera (el acceso a el agua y la energía, los medios de transporte, el criterio ecológico, las regulaciones internacionales, etc.), en una magnitud incomparablemente más grande que hace 100 años. El reciente desastre del suministro de electricidad en California hace este punto palpable: durante un par de semanas entre enero y febrero del 2001, la privatización (la “desreglamentación”) del suministro de la electricidad en California del sur, uno de los paisajes “posindustriales” más desarrollados en el mundo entero, cambió al paisaje de un país del Tercer Mundo con apagones regulares. Por supuesto, los defensores de la dereglamentación afirmaron que ésta aún no estaba completada lo suficiente, echando mano así del viejo silogismo falso de “mi novia nunca llega tarde a una cita, porque en el momento en que ella llegue tarde, ya no será más mi novia”: la desreglamentación funciona por definición, por que si no funciona, no es en verdad una desreglamentación... el reciente pánico desatado por la enfermedad de las Vacas Locas (qué probablemente pronostique docenas de fenómenos similares que nos esperan en el futuro cercano) ¿no apunta también hacia la necesidad de un Estado más estricto y un mando institucionalizado global de la agricultura?

[51] Ver Leslie Kaplan, *L'exces-usine*, Paris: Hachette 1984.

[52] Debo este punto a la intervención de Alan Shandro "Lenin and the Logic of Hegemony" en el simposio *The Retrieval of Lenin* (La Recuperación de Lenin).

[53] Ver Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror: the Communist Problem*, Oxford: Polity Press 2000.

[54] Citado por Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, p. 144.

[55] Citado por Susan Buck-Morss, *op.cit.*, p. 144.

[56] Con respecto a este punto, la figura crucial del cine soviético no es Eisenstein, sino Alexander Medvedkin, apropiadamente nombrado por Christ Marker como "el último bolchevique", (ver Christ Marke. *Outstanding documentary The Last Bolshevik* de 1993) Mientras sinceramente estaba a favor de la política oficial, inclusive de la colectivización forzada, Medvedkin hizo películas que organizaban este apoyo que de cierto modo retenían el impulso inicial lúdico utópico-subversivo revolucionario; por ejemplo, en su *Happiness* de 1935 para combatir la religión, él muestra a un sacerdote que imagina ver los pechos de una monja a través de su hábito - algo fuera de escena para las películas soviéticas de los años treinta. Medvedkin disfruta así del único privilegio de ser un entusiasta director de cine comunista ortodoxo cuyas películas eran TODAS prohibidas o por lo menos censuradas.

[57] Aunque también es posible defender que esta violencia efectivamente ERA un pasaje impotente al acto: un arranque que exhibió la incapacidad para romper con el peso de la tradición simbólica pasada. Para librarse efectivamente del pasado, uno no necesita quebrar los monumentos físicamente - cambiarlos a la industria turística es mucho más eficaz. ¿No es esto lo que los tibetanos están descubriendo hoy dolorosamente? La verdadera destrucción de su cultura no ocurrió a través de la destrucción de sus monumentos por los chinos, sino a través de la proliferación de los Buddhist Theme Parks en el centro de la ciudad Lhasa.

[58] Uno esta tentado a cuestionar el mismo término "Leninismo": ¿no fue inventado bajo la dirección de Stalin? ¿Y no es lo mismo con el Marxismo (como una enseñanza) qué fue básicamente una invención Leninista, de modo que el Marxismo es una noción Leninista y Leninismo es una noción Estalinista?

[59] Ver Capitulo 2 y 3 del notable *Dreamworld and Catastrophe* de Susan Buck-Morss.

[60] Ambas citas de Maureen Freely, "Polymorphous sexuality in the Sixties," *The Independent*, 29 de enero de 2001, *The Monday Review*, p. 4.

[61] Citado en *Konkret*, Heft 3 (March 2001), p. 9.

[62] Christopher Hitchens, "Visit To a Small Planet," *Vanity Fair*, January 2001, p. 24.

[63] Citado en Jana Cerna, *Kafka's Milena*, Evanston: Northwestern University Press 1993, p. 174.

[64] Uno de las últimas obscenidades de la posición moderna hacia la creencia fue formulada por el Partido Comunista chino: en medio de los años noventa, cuando las autoridades chinas afirmaron que su Panchen Lama era el verdadero elegido, y no el elegido escogido y reconocido por el Dalai Lama en Dharamsala, ellos acusaron al Dalai Lama de no respetar la vieja tradición budista, de dar la preferencia a las consideraciones políticas por encima de las viejas reglas religiosas. Así que nosotros teníamos un Partido Comunista que afirmaba que el nacimiento del niño que ellos identificaron como el Panchen Lama (quién, como por accidente, nació en una familia de cuadros comunistas!) se hizo acompañar por apariciones milagrosas en el cielo, ya que alrededor del año viejo había desplegado sus capacidades sobrenaturales.

[65] John Berger, "The hammer and sickle," en *Janus* 5 (2000), p. 16.

[66] Berger, *op.cit.*, p. 17.

[67] O, para realizar un experimento mental similar: en los últimos días del Socialismo Realmente Existente, las muchedumbres protestando cantaban a menudo las canciones oficiales, incluso los himnos nacionales, recordando a los poderes de sus promesas incumplidas. ¿Qué mejor cosa para una muchedumbre alemana oriental para hacer en 1989 que simplemente cantar el himno nacional de la RDA? Porque sus palabras ("Deutschland einig Vaterland") ya no encajaban con el énfasis de la Alemania Oriental como una nueva nación Socialista, por ello ésta fue PROHIBIDA para ser cantada en público en los tardíos años cincuenta: en las ceremonias oficiales sólo era interpretada la versión orquestal. (¡La RDA era así el único país en el que cantar el himno nacional era un acto delictivo!). ¿Uno puede imaginar la misma cosa bajo el Nazismo?

[68] Uno debe, quizás, rehabilitar la (implícita) distinción de Marx entre la clase obrera (una categoría social "objetiva", el tópico de los estudios sociológicos) y el proletariado (una cierta posición SUBJETIVA - la clase "para sí misma", la encarnación de la negatividad social, para usar una vieja infortunada expresión). En lugar de buscar la clase obrera en desaparición, uno debe preguntar más bien: ¿quién ocupa, quién es capaz de subjetivar hoy su posición como proletario?

[69] En un nivel metodológico más general, uno debe dar la vuelta también a la visión standard pseudo-nietzscheana según la cuál, el pasado que nosotros construimos en nuestra historiografía es un síntoma, una articulación de nuestros problemas presentes: al contrario, ¿no es que nosotros - nuestro presente - es un síntoma de los puntos muertos irresolutos del pasado?

[70] Para una lectura lacaniana detallada de este chiste, ver Capítulo 2 de Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Durham: Duke University Press 1993.

[71] Ver Theodor W. Adorno, *Beethoven*, Frankfurt: Suhrkamp 1993, p. 32. (Theodor W. Adorno, *Beethoven. Filosofía de la música*, Madrid, Akal, 2003.)

The Matrix, o las dos Caras de la Perversión

Por **Slavoj Žižek**

Cuando vi *The Matrix* en un cine de barrio de Eslovenia, tuve la oportunidad única de sentarme al lado del espectador ideal para la película, es decir, de un idiota: un hombre que rozaba la treintena, sentado a mi derecha y, tan absorto en la película, que constantemente molestaba a los otros espectadores con exclamaciones como: «¡Dios, la realidad no existe!»... Sin duda prefiero esta ingenua inmersión en la película a las interpretaciones intelectualoides y pseudosofisticadas que proyectan sobre ella refinados matices filosóficos o psicoanalíticos.

Sin embargo, no resulta difícil comprender la atracción que a nivel intelectual ejerce *The Matrix*: ¿No es una de esas películas que actúan como una especie de test de Rorschach, poniendo en marcha un proceso universal de identificación, como el proverbial retrato de Dios, que parece siempre estar mirándote directamente, lo mires desde dónde lo mires - una de esas películas en las que se sienten reflejadas casi todas las miradas? Mis amigos lacanianos me aseguran que los autores del guión deben haber leído a Lacan; los defensores de la Escuela de Frankfurt ven en la película una encarnación extrapolada de la *Kulturindustrie*, con el dominio directo de la Sustancia social (del Capital) alienada-reificada que coloniza nuestra vida interior y nos utiliza como fuente de energía; los defensores de la New Age ven en la película una fuente para especular sobre nuestro mundo como un espejismo generado por una Mente global encarnada en la World Wide Web. Esta serie de referencias nos remite a La República de Platón: ¿no calca *The Matrix* la imagen platónica de la cueva (seres humanos comunes como prisioneros férreamente atados a sus asientos y obligados a ser espectadores de una oscura representación de lo que (engañados) consideran que es la realidad? Una diferencia esencial entre la película y el texto platónico es, por supuesto, que cuando alguna persona se escapa de la cueva, y asciende a la superficie de la tierra, lo que encuentra ya no es la brillante superficie iluminada por los rayos de sol de antaño,

el Bien supremo, sino el desolado «desierto de lo real». La principal dicotomía en este caso viene dada por las posturas de la Escuela de Frankfurt y de Lacan: ¿debemos historizar Matrix incorporándola a la metáfora del Capital que colonizó la cultura y la subjetividad, o estamos hablando de la reificación del orden simbólico en sí mismo? Sin embargo, ¿qué ocurre si la alternativa misma que planteamos es falsa? ¿Qué pasa si el carácter virtual del orden simbólico «en sí mismo» es la condición misma de la historicidad?

Llegando al fin del mundo

Por supuesto, la idea de un héroe habitando un universo artificial completamente manipulado y controlado no es, ni mucho menos, original: The Matrix se limita a radicalizar el tema introduciendo la realidad virtual. En este aspecto, la clave está en la ambigua relación de la realidad virtual con el problema de la iconoclastia. Por un lado, la realidad virtual constituye la reducción radical de nuestra experiencia sensorial en toda su riqueza, ni siquiera a palabras, sino a la mínima serie digital del 0 y el 1 que permite o bloquea la transmisión de la señal eléctrica. Por otra parte, este mismo artefacto digital genera una experiencia «simulada» de realidad que llega a confundirse completamente con la «auténtica» realidad. Esto pone en tela de juicio el concepto mismo de «auténtica» realidad. Como consecuencia, la realidad virtual es, al mismo tiempo, la reafirmación más radical del poder de seducción de las imágenes.

¿La más paranoica de las fantasías americanas no es que una persona que vive en una pequeña e idílica localidad californiana, paraíso del consumismo, de repente empiece a sospechar que el mundo en que vive es un montaje, un espectáculo organizado para hacerle creer que vive en un mundo real, mientras, en realidad, todos los que le rodean no son sino actores y extras de un gigantesco espectáculo? El último ejemplo de esta fantasía es la película de Peter Weir El show de Truman (1998), con Jim Carrey en el papel del oficinista de provincias que gradualmente descubre que es el héroe de una serie de televisión que se transmite las 24 horas. Su ciudad está construida en un enorme estudio de televisión con cámaras que le siguen constantemente. La «esfera» de Sloterdijk aparece aquí literalmente bajo el aspecto de la gigantesca esfera metálica que envuelve y aísla la ciudad entera. La escena final de El Show de Truman podría interpretarse como una representación de la experiencia liberadora de rasgar el tejido ideológico de un universo cerrado y la apertura al exterior, antes invisible desde el interior ideológico. Sin embargo, ¿no es posible que el desenlace «feliz» de la película (no olvidemos que millones de espectadores de todo el mundo aplauden los momentos finales del show), con la liberación del héroe y, según se lleva al espectador a pensar, su reencuentro con su verdadero amor (irepitiendo la fórmula de la producción de la pareja!) ideología en su más puro estado? ¿No es posible que la ideología se encuentre en la creencia misma de que más allá de los límites del universo finito existe una «auténtica realidad» en la que hay que adentrarse?

Entre los predecesores de esta idea cabe mencionar a Phillip Dick, con su Time Out of Joint (1959), en la que el héroe vive una modesta vida en una idílica ciudad californiana a finales de los cincuenta para ir descubriendo que la ciudad es un montaje llevado a cabo para mantenerlo satisfecho.... La experiencia que subyace a Time Out of Joint y El show de Truman es que el paraíso californiano consumista del capitalismo tardío en su propia hiperrealidad (en cierto modo tan irreal) está carente de sustancia, desprovisto de inercia material. Es decir, no se trata sólo de que Hollywood recree la apariencia de una vida real, carente del peso y la inercia de lo material: en la sociedad del capitalismo tardío, una «vida social real» adquiere en sí misma características de una farsa, con nuestros vecinos comportándose en la vida «real» como actores y figurinistas. La verdad final del universo capitalista utilitario y desespiritualizado es la desmaterialización de la propia «vida real», su transformación en un espectáculo espectral.

Dentro del campo de la ciencia ficción, es preciso mencionar también el Starship de Brian Aldiss, en el que dentro de una nave espacial gigante miembros de una tribu viven en un mundo cerrado en un túnel. Este túnel está aislado del resto de la nave por abundante vegetación y la tribu permanece ignorante de la existencia de un universo más allá de los límites del túnel; finalmente, unos niños cruzan los arbustos y llegan al mundo exterior, poblado por otras tribus. Entre otros precursores, quizás con un enfoque más ingenuo cabe mencionar la película de George Seaton, 36 Horas, rodada a principios de los sesenta y que narra la historia de un oficial del ejército americano (interpretado por James Garner). El oficial, que conoce los planes del Día

D para invasión de Normandía, es apresado accidentalmente por los alemanes unos días antes de que se lleve a cabo la operación. Los alemanes, aprovechando que Garner está inconsciente desde su apresamiento a causa de una explosión, construyen rápidamente una réplica de un pequeño hospital americano, y tratan de convencerlo de que ahora vive en 1950, que América ganó la guerra y que ha perdido la memoria durante los últimos seis años. Todo ello con la intención de que él les revele los planes de invasión con el fin de prepararse. Por supuesto pronto aparecen grietas en el mundo tan cuidadosamente construido.... (¿Lenin mismo no pasó los dos últimos años de su vida en un entorno controlado bastante parecido para el que, como ahora sabemos, Stalin mandaba imprimir una edición especial de Pravda censurando todas las noticias referentes a las luchas políticas y con la justificación de que el camarada Lenin debía descansar y no se debía perturbar su paz con provocaciones innecesarias?)

La idea latente en estas cuestiones, es, por supuesto, la noción premoderna de «haber alcanzado el fin del universo»: en aquellos conocidos grabados, los sorprendidos viajeros se acercan a la pantalla / telón del cielo -una superficie plana con estrellas pintadas encima- la agujerean y van más allá: exactamente lo mismo que ocurría al final de El show de Truman. No es sorprendente que la última escena de la película, cuando Truman asciende por las escaleras pegadas a la pared en la que está pintado el horizonte sobre «cielo azul» y abre la puerta tenga un toque definitivamente Magritte: ¿no estará volviendo esta sensibilidad con nuevas ínfulas? ¿No indican obras como el Parsifal de Syberberg, en la que el horizonte infinito también está bloqueado por las proyecciones (claramente falsas) del fondo, que la era de la perspectiva infinita cartesiana está llegando a su fin y que hemos de volver a una especie de preperspectiva medieval renovada del universo? Con gran perspicacia Fred Jameson también señala fenómenos parecidos en algunas de las novelas de Raymond Chandler y en películas de Hitchcock. Por ejemplo, la costa del Pacífico en Farewell, My Lovely funciona como una especie de «final/límite del mundo» más allá del cual yace un abismo desconocido; una función similar tiene el vasto valle que se extiende ante nosotros frente a los bustos del Monte Rushmore en la escena en que Eva-Marie Saint y Cary Grant, huyendo de sus perseguidores, alcanzan la cima del monumento: el valle al que Eva-Marie Saint hubiera caído si Cary Grant no llega a tirar de ella. Resulta tentador hablar también la famosa escena de batalla en un puente en la frontera entre Vietnam y Camboya en Apocalypse Now, en la que el espacio más allá del puente se siente como algo «más allá del universo conocido». Y tampoco podemos olvidarnos de una de las ideas predominantes entre las fantasías pseudocientíficas nazis. Según estas fantasías nuestra Tierra no es un planeta flotando en el espacio infinito, sino una abertura circular, un agujero, dentro de una masa compacta de hielo eterno, en cuyo centro está el sol. Según algunos informes, los nazis estaban incluso considerando la posibilidad de instalar telescopios en las islas Sylt para observar América.

El «Verdadero» Gran Otro

Entonces, ¿qué es Matrix? Simplemente el «gran otro» lacaniano, el orden simbólico virtual, la red que estructura nuestra realidad. Esta dimensión del «gran Otro» es la de la alienación constitutiva del sujeto dentro del orden simbólico: el «gran Otro» tira de los hilos, mientras que el sujeto es una expresión del orden simbólico. En pocas palabras, este «gran Otro» es el nombre para designar la Sustancia social, para todo aquello por lo que el sujeto nunca está plenamente en control de las consecuencias de sus actos, es decir, por lo que, en última instancia, el resultado de su actividad siempre es algo diferente de lo que había perseguido o anticipado. Sin embargo, llegados a este punto, es esencial recordar las dificultades con que se topa Lacan en los capítulos clave de su seminario XI para delinear el proceso que sigue a la alienación y que constituye, de alguna manera, su contrapunto: la «separación». La alienación DENTRO del gran Otro va seguida de la separación DEL gran Otro. La separación tiene lugar cuando el sujeto se da cuenta de que el gran otro es en sí mismo carente de sustancia, puramente virtual, excluido, privado de la Cosa – y la fantasía intenta llenar estas carencias del Otro y no las del sujeto. Es decir, intenta (re)constituir la sustancia del gran Otro. Por ello, la fantasía y la paranoia están indisolublemente unidos, la paranoia es, a un nivel elemental, la creencia en un «Otro del Otro», un Otro más que, escondido tras el Otro del tejido social explícito, programa los efectos (que a nosotros nos parecen) imprevisibles de la vida social y, de este modo, garantiza su consistencia. Bajo el caos del mercado, la degradación de la moral, etc... yace la estrategia meditada de la trama judía... Esta visión paranoica se ha visto impulsada por la digitalización de nuestra vida cotidiana en la actualidad: a medida que nuestra existencia social

al completo se exterioriza y materializa en el gran Otro que es la red informática, es fácil imaginar a un malvado programador borrando nuestra identidad digital, privándonos así de nuestra existencia social, convirtiéndonos en antipersonas.

Siguiendo en la misma onda paranoica, la tesis que se expresa en The Matrix es que ese gran Otro se exterioriza en un ente que existe en la realidad: el megaordenador. Hay –TIENE que haber– una Matrix porque «las cosas no van bien, se pierden oportunidades, continuamente hay algo que falla», es decir, la idea detrás de la película es que existe un ente llamado Matrix que confunde la «verdadera» realidad que se esconde detrás de todo. Como consecuencia, el problema de la película es que no lleva su «locura» lo suficientemente lejos, al presuponer que existe una »realidad» auténtica más allá de nuestra realidad cotidiana que depende de Matrix. En todo caso, y para evitar un terrible malentendido, hemos de precisar que la idea contraria, es decir, que «todo lo que existe está generado por Matrix», que NO hay una realidad última, sino sólo una serie infinita de realidades virtuales que se reflejan unas en otras, no es menos ideológica. [En las secuelas de The Matrix probablemente descubriremos que el propio «desierto de lo real» está generado por (otra) Matrix.] Mucho más subversiva que esta multiplicación de universos virtuales hubiera sido la multiplicación de las realidades mismas – algo que reprodujese el paradójico peligro que algunos físicos advierten que entrañan los experimentos sobre alta aceleración que se han llevado a cabo recientemente. Es bien sabido que los científicos están tratando de construir un acelerador capaz de conseguir que los núcleos de átomos muy pesados colisionen casi a la velocidad de la luz. La idea es que esta colisión no sólo divida violentamente el núcleo en los protones y neutrones que lo constituyen, sino que también los pulverice dejando tras de sí un «plasma», una especie de sopa energética constituida por partículas quark y gluon sueltas. Estas partículas, ladrillos a partir de los cuales se construye la realidad, nunca se habían estudiado en ese estado, ya que sólo se ha dado una vez, muy brevemente, después del Big Bang. En todo caso, esta posibilidad ha dado pie a un escenario de pesadilla: ¿qué pasaría si el éxito de este experimento produjese una máquina diabólica, una especie de monstruo que devore el mundo con la necesidad inexorable de aniquilar la materia ordinaria que la rodea acabando así con el mundo tal y como lo conocemos? La ironía sería que este fin del mundo, esta desintegración del universo serían la prueba final e irrefutable de que la teoría que se está poniendo a prueba es cierta, ya que absorbería toda la materia a un agujero negro y generaría un nuevo universo, es decir recrearía perfectamente el escenario del Big Bang.

La paradoja es, por lo tanto, que las dos versiones: (1) un sujeto que flota libremente de una realidad virtual a otra como un fantasma, consciente de que todas son falsas y (2) la suposición paranoica de que hay una realidad más allá de Matrix son falsas. Ninguna de las dos versiones capta lo Real. La película no se equivoca al insistir en que hay una realidad tras la simulación de Realidad Virtual; Como le dice Morfeo a Neo cuando le enseña las ruinas del paisaje de Chicago: «Bienvenido al desierto de lo real». Sin embargo, lo real no es la «verdadera realidad» tras la simulación virtual, sino el vacío que hace que la realidad sea incompleta/incoherente, y la función de cada Matrix simbólica es disimular esta incoherencia. Una de las maneras de ocultarla es, precisamente, declarar que detrás de la realidad incompleta e incoherente que conocemos hay otra realidad que no está estructurada alrededor del callejón sin salida de la imposibilidad.

«El gran Otro no existe»

El «gran Otro» también representa el campo del sentido común al que se llega después de la libre reflexión. Filosóficamente, su última gran versión es la comunidad comunicativa de Habermas con su ideal de consenso regulador. Y es este «gran Otro» el que se desintegra progresivamente hoy en día. Lo que tenemos hoy es una especie de escisión radical. Por un lado el lenguaje objetivo de los expertos y científicos que ya no se puede traducir al idioma común, accesible para todos, pero que está presente como fórmulas fetiche que nadie comprende realmente, pero que dan forma a nuestra imaginaria popular y artística (agujero negro, big bang, superstrings, Oscilación cuántica...). No sólo en las ciencias naturales, sino también en la economía y otras ciencias sociales, la jerga del experto se presenta como un conocimiento objetivo con el que no se puede realmente discrepar, y que no se puede traducir en términos de nuestra experiencia normal. En pocas palabras, la distancia entre el conocimiento científico y el sentido común no se puede salvar, y es esta misma distancia la que eleva a los científicos a la categoría de figuras de culto, de «gente que se supone que sabe» (el fenómeno Stephen

Hawking). La otra cara de la moneda son la multitud de estilos de vida existentes que no se pueden traducir en términos unos de otros: lo único que podemos hacer es asegurarnos las condiciones para que coexistan en un ambiente de tolerancia dentro de una sociedad pluricultural. El icono representativo del sujeto actual sería quizás un programador de ordenadores indio que, durante el día sobresale en su trabajo y por la noche, al llegar a casa, enciende una vela en honor a la divinidad hindú local y respeta la tradición que considera la vaca un animal sagrado. Esta división está perfectamente reflejada en el fenómeno del ciberespacio. El ciberespacio debía unirnos a todos en una Aldea Global, sin embargo lo que ha ocurrido al final es que nos bombardean una multitud de mensajes procedentes de universos incoherentes e incompatibles. En lugar de la Aldea Global, del gran Otro, lo que tenemos es una multitud de «pequeños otros», de señas de identidad tribales particulares entre las que escoger. Con el fin de evitar otro malentendido hay que aclarar que aquí Lacan no está, ni mucho menos, relativizando la ciencia, convirtiéndola en una narrativa arbitraria más que se encuentra, en último término, a la altura de los mitos de lo Políticamente Correcto, etc.: la ciencia SÍ «toca lo Real», su conocimiento ES «conocimiento de lo Real». La dificultad insalvable es que la ciencia no puede desempeñar el papel de «gran Otro» SIMBÓLICO. La distancia que separa la ciencia moderna de la ontología filosófica aristotélica regida por el sentido común es insalvable: ya surge con Galileo y llega a su culminación con la física cuántica, en la que nos enfrentamos a las reglas/leyes que funcionan, aunque nunca podrán traducirse en términos de nuestra experiencia de la realidad representable.

La teoría de la sociedad del riesgo y su reflexivización global acierta al subrayar el hecho de que nos encontramos en las antípodas de la ideología universalista de la Ilustración, que suponía que, a la larga, las preguntas fundamentales se pueden resolver apelando al «conocimiento objetivo» de los expertos: cuando nos encontramos ante las opiniones diversas sobre las consecuencias de un nuevo producto en el ambiente (pongamos por caso las verduras genéticamente modificadas) buscamos en vano la opinión definitiva del experto. La cuestión no es sólo que los auténticos problemas se confunden como consecuencia de la corrupción de la ciencia derivada de su dependencia financiera de las grandes compañías y de los organismos estatales. Incluso aisladas de toda influencia externa, las ciencias no nos pueden dar la respuesta. Los ecologistas predijeron hace quince años que nuestros bosques morirían, ahora nos enfrentamos a un exceso en el crecimiento de la madera... Donde esta teoría de la sociedad de riesgo se queda corta es al exponer la situación irracional en que todo esto nos deja a los sujetos normales: una y otra vez nos vemos obligados a tomar una decisión, aunque sabemos que no estamos ni mucho capacitados para decidir, que nuestra decisión será arbitraria. Aquí, Ulrich Beck y sus seguidores hacen referencia al debate democrático de todas las opciones y al consenso: sin embargo, esto no resuelve el dilema paralizante: ¿por qué un debate democrático con la participación de la mayoría ha de tener mejores resultados cuando cognitivamente la mayoría sigue en la ignorancia? La frustración política de la mayoría es, pues, comprensible: se les pide que decidan mientras, al mismo tiempo, reciben el mensaje de que no están en posición de para decidir realmente, es decir, para medir los pros y los contras objetivamente. Apelar a las «teorías de conspiración» es buscar una salida desesperada del callejón, un intento de volver a conseguir un mínimo de lo que Fred Jameson llama «mapeado cognitivo».

Jodi Dean llamó nuestra atención sobre un fenómeno curioso, claramente observable en el «diálogo de sordos» entre la ciencia oficial («seria», institucionalizada académicamente) y el vasto mundo de las llamadas pseudo ciencias, desde la ciencia de los ovnis, hasta los que quieren desvelar los secretos de las pirámides: uno no puede sino sorprender ante la manera en que los científicos oficiales actúan de una manera dogmática y desdeñosa mientras que los pseudocientíficos apelan a hechos y argumentación sin los prejuicios comunes. La respuesta en este caso está en que los científicos establecidos hablan con la autoridad que les otorga el gran Otro, representado en las instituciones científicas. El problema está en que, precisamente ese gran Otro se nos revela una y otra vez como una ficción simbólica consensual. Así, cuando estamos ante teorías de conspiración, deberíamos seguir paso por paso la correcta interpretación de la novel de Henry James, Otra vuelta de tuerca: no debemos aceptar ni la existencia de fantasmas como parte de la (narrativa) realidad ni reducirlos, de manera pseudofreudiana, a ser una «proyección» de las frustraciones sexuales de una heroína histérica. Las teorías de conspiración no deben, por supuesto, aceptarse como «hechos». Sin embargo no debemos tampoco reducirlas a un fenómeno de histeria de masas. Esta idea sigue basándose en el

concepto de un «gran Otro», en el modelo de una percepción «normal» de una realidad social compartida. No tiene en cuenta que es precisamente esta idea de realidad la que está en tela de juicio en nuestro tiempo. El problema no está en que las investigaciones en torno a los ovnis y las teorías de conspiración constituyan una regresión, al adoptar sus defensores una actitud paranoica en la que no pueden aceptar la realidad (social); el problema es que esta misma realidad se está tornando paranoica. La experiencia contemporánea nos enfrenta una y otra vez a situaciones en las que nos vemos forzados a tomar conciencia de hasta qué punto nuestra percepción de la realidad y la actitud normal hacia esta realidad está determinada por ficciones simbólicas, es decir, hasta qué punto el «gran Otro» (que determina qué ha de considerarse como normal y como una verdad aceptada y cuál es el horizonte del significado en una sociedad concreta) no está ni mucho menos fundamentado en «hechos», tal y como estos están representados en el «conocimiento científico dentro de lo real». Tomemos como ejemplo una sociedad tradicional en la que la ciencia moderna aún no se ha convertido en el discurso dominante: si, en este espacio simbólico, un individuo defiende los principios de la ciencia moderna, se le despreciará como a un «loco». El quid de la cuestión es que no basta simplemente con afirmar que no está «realmente loco», que es la sociedad limitada e ignorante la que lo coloca en esta posición. En cierto modo, ser tratado como un loco, ser excluido del gran Otro social, ES estar loco. La «locura» no es una categoría que pueda fundamentarse basándose directamente en «hechos» (en cuanto que un loco no puede percibir las cosas de la manera en que son, ya que está atrapado dentro de proyecciones alucinógenas), sino en la relación que este individuo mantiene con el «gran Otro». Lacan generalmente subraya el lado contrario de esta paradoja: «el loco no es sólo un mendigo que cree ser un rey, también es un rey que cree ser un rey», es decir, la locura representa la eliminación de la distancia entre lo simbólico y lo real, una identificación inmediata con el mandato simbólico. Tomemos otro ejemplo que plantea Lacan, cuando un marido sufre celos patológicos y está obsesionado con la idea de que su mujer se acuesta con otros hombres, su obsesión no deja de ser una manifestación patológica incluso si se demuestra que tenía razón y su mujer, en efecto, se acuesta con otros. Lo que hay que aprender de tales paradojas es evidente: los celos patológicos no dependen de la veracidad de los hechos, sino de la manera en que el individuo integra estos hechos dentro de su economía libidinal. Sin embargo, lo que deberíamos afirmar es que esta misma paradoja también puede interpretarse en la otra dirección: la sociedad (su campo sociosimbólico, el gran Otro) está «cuerda» o «normal» incluso cuando hay pruebas de que se equivoca. (Quizás por ello Lacan se llamaba a sí mismo «psicótico»: era psicótico en cuanto que no era posible integrar su discurso en el campo del gran Otro).

Es tentador declarar, a lo Kant, que el error de la teoría de la conspiración es en cierto modo análogo al «paralogismo de la razón pura», a la confusión entre dos niveles: la sospecha (del sentido común científico, social, etc. recibido) como una postura metodológica formal y la positivación de esta sospecha en otra parateoría global que lo explique todo.

Aislar lo Real

Desde otro punto de vista, Matrix también funciona como la «pantalla» que nos separa de la realidad, que hace que podamos soportar «el desierto de lo real». Sin embargo, llegados a este punto, no debemos olvidar la radical ambigüedad de lo Real en Lacan: no se trata del último referente que ha de ser cubierto/aburguesado/domesticado mediante la pantalla de la fantasía. Lo real es también y primordialmente la pantalla misma, concebida ésta como el obstáculo que desde un principio siempre distorsiona nuestra percepción del referente, es decir, de la realidad exterior. En términos filosóficos, es en este punto en el que reside la diferencia entre Kant y Hegel: para Kant, lo real es el mundo de lo noumenal, que percibimos «esquemático» gracias a la pantalla que constituyen las categorías trascendentales; por el contrario, para Hegel, como afirma de forma ejemplar en la introducción a su fenomenología, este salto que Kant hace entre el noumenos y las categorías trascendentales no existe. Hegel introduce tres términos: cuando una pantalla nos aísla de lo real, normalmente genera una idea de lo que es en sí mismo, más allá de la pantalla (de la apariencia), de tal manera que la distancia entre apariencia y la cosa en-sí-misma siempre es algo ya dado para nosotros. Como consecuencia, si a la Cosa le restamos la distorsión de la Pantalla, perdemos la Cosa misma (en términos religiosos, la muerte de Cristo es la Muerte del propio Dios, no sólo de su encarnación humana). Es por ello que para Lacan, que en este caso se ajusta a las ideas de Hegel, la Cosa en sí misma es, en última

instancia, la mirada, no el objeto que se percibe. Así, volviendo a Matrix: Matrix misma es lo Real que distorsiona nuestra percepción de la realidad.

Una referencia al ejemplar análisis de Levi-Strauss sobre la disposición espacial de las edificaciones en Winnebago, una de las tribus de los Grandes Lagos, sacado de su *Antropología Estructural*, puede ser esclarecedor. La tribu se divide en dos subgrupos («moieties»), «los que vienen de arriba» y «los que vienen de abajo»; cuando pedimos a una persona que dibuje en un pedazo de papel o en la arena un plano esquemático de su aldea (la disposición espacial de las casas) obtenemos dos respuestas muy diferentes dependiendo del grupo al que pertenece el individuo. Los miembros de ambos subgrupos perciben la aldea como un círculo. Sin embargo, para el primer subgrupo, dentro de este círculo hay otro de casas centrales, de modo que tenemos dos círculos concéntricos. Para el otro, sin embargo, el círculo está partido en dos por una clara línea divisoria. Es decir, un miembro del primer subgrupo (llamémoslo «conservador-corporativista») percibe el plano de la aldea como un anillo de casas dispuesto más o menos simétricamente en torno a un templo central, mientras que un miembro del segundo («revolucionario/antagonista») percibe su aldea como dos grupos de casas separados por una frontera invisible... La idea principal de Levi-Strauss es que este ejemplo no debería incitarnos a propugnar un relativismo cultural, según el cual la percepción del espacio social depende del grupo al que pertenece el individuo: esta ruptura entre dos percepciones «relativas» significa una referencia velada a una constante (no a una disposición objetiva «real» de las edificaciones, sino a la simiente de un trauma, de un antagonismo fundamental entre los habitantes de la aldea, que éstos son incapaces de simbolizar, de explicarse, de «interiorizar», de aceptar: un desequilibrio en las relaciones sociales que impide que la comunidad se asiente como un colectivo en armonía. Las dos percepciones del plano son, simplemente maneras no reconciliables de enfrentarse a este antagonismo traumático, de curar la herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. No es necesario afirmar que lo mismo ocurre con la diferencia sexual: ¿no son lo «masculino» y lo «femenino» como las dos configuraciones de casas de la aldea de Levi-Strauss? Con el fin de disipar la ilusión de que nuestro universo «desarrollado» no está dominado por la misma lógica, baste recordar la escisión de nuestro espacio político entre Derecha e Izquierda: una persona de izquierdas y una de derechas se comportan exactamente del mismo modo que miembros de los dos subgrupos de la aldea de Levi-Strauss. No ocupan espacios diferentes dentro del espacio político: cada uno de ellos percibe de manera diferente la disposición del espacio este espacio. Un individuo de izquierdas la percibe como un campo dividido por algún antagonismo fundamental, mientras que uno de derechas la percibe como la unidad orgánica de una comunidad, que sólo ve perturbada su paz por la intrusión de extraños.

Sin embargo, Levi-Strauss penetra más en el problema y hace una afirmación fundamental: ya que los dos subgrupos forman, en cualquier caso, una tribu única, que vive en la misma aldea, esta identidad debe inscribirse simbólicamente de alguna manera. ¿Cómo, si la articulación simbólica y todas las instituciones sociales de la tribu son parciales y están excesivamente influidas por esta ruptura fundamental y constitutiva?: Mediante lo que Levi-Strauss ingeniosamente denomina la «institución cero», una especie de equivalente institucional al famoso maná, ese significativo vacío que carece de una significación determinada, al tenerla sólo en presencia del significado en sí mismo (esto entendido como lo contrario a la ausencia de significado). Por tanto, la institución cero es una institución específica sin función positiva, determinada: su única función es la puramente negativa de señalar la presencia y actualidad de la institución social como concepto, entendida en oposición a su ausencia, al caos presocial. Es al referirse a esa institución cero que los miembros de la tribu son capaces de percibirse a sí mismos como tal, miembros de una misma tribu. ¿No constituye esta institución, pues, la ideología en su estado más puro, es decir, la encarnación directa de la función ideológica de proporcionar un espacio neutral y que englobe todo y en el que el antagonismo social se borre y todos los miembros de la sociedad se puedan identificar? Y, ¿no es la lucha por la hegemonía sino una lucha por determinar qué sesgos dominarán esta institución cero, qué significación particular predominará? Un ejemplo específico: ¿no es el concepto moderno de nación una de estas instituciones cero que surgió con la disolución de los vínculos sociales basados en el parentesco directo o las matrices simbólicas tradicionales? Es decir, el concepto «nación» surgió cuando la modernización inició su ataque y las instituciones sociales perdieron gradualmente su apoyo en la tradición naturalizada y adquirieron experiencia dentro del «contrato». En este

sentido es de especial importancia tener en cuenta el hecho de que la identidad nacional se experimenta como algo, cuando menos, mínimamente «natural», como una manera de pertenecer cimentada en la «sangre y la tierra», es decir, lo opuesto al pertenecer «artificial» a las instituciones sociales establecidas (estado, profesión...): las instituciones premodernas funcionaban como entidades simbólicas «naturalizadas» (basadas en tradiciones incuestionables). En el momento en que las instituciones se empezaron a concebir como artefactos sociales surgió la necesidad de una institución-cero «naturalizada» que sirva de terreno común neutral.

Y, volviendo a la diferencia sexual, es tentador arriesgarse a proponer la hipótesis de que, quizás, la misma lógica de la institución cero debería aplicarse no sólo a la sociedad en su unidad, sino también en su escisión antagonista: ¿qué pasaría si la diferencia sexual se redujera en última instancia a una especie de institución cero de la ruptura social de la humanidad, la diferencia mínima cero naturalizada? (Una ruptura que, antes de señalar una diferencia social determinada señala la diferencia en sí). La lucha por la hegemonía es pues, una vez más, la lucha por decidir cómo las otras diferencias sociales específicas determinarán el sesgo de esta diferencia cero. Es este el trasfondo el que uno debe tener en cuenta al interpretar una importante característica (que a menudo se pasa por alto) del esquema lacaniano de significante: Lacan sustituye el esquema tradicional presentado por Saussure (sobre la línea la palabra «arbre» y debajo el dibujo de un árbol) con el siguiente esquema: sobre la línea, dos palabras una al lado de la otra («homme» y «femme») y debajo, dos dibujos idénticos de una puerta. Con el fin de enfatizar el carácter diferencial del significante, Lacan empieza por sustituir el esquema único con la dicotomía hombre/mujer, con la diferencia sexual. Lo verdaderamente sorprendente, sin embargo, es el hecho de que, a nivel del referente imaginario, NO HAY DIFERENCIA (Lacan no nos facilita un índice gráfico de lo que es la diferencia sexual, es decir, un dibujo esquemático de un hombre y de una mujer, como el que aparece en casi todos los lavabos públicos hoy en día, sino la MISMA puerta reproducida dos veces). ¿Es posible establecer más claramente que la diferencia sexual no designa ninguna oposición biológica basada en propiedades «reales», sino una oposición puramente simbólica con la que nada corresponde en los objetos designados: nada excepto lo Real de un x sin identificar que no puede ser captado en la imagen del significante?

Volviendo al ejemplo de Levi-Strauss de las dos representaciones del pueblo: es en este ejemplo en el que percibimos precisamente en qué sentido lo Real interviene a través de la anamorfosis. Primero tenemos la ordenación «real» y «objetiva» de las casas, y luego las dos formas de simbolizarla que distorsionan la ordenación de manera anamórfica. Sin embargo, lo «real» no es esta ordenación sino el núcleo traumático del antagonismo social que distorsiona la perspectiva que los miembros de la tribu tienen sobre mismo antagonismo. Lo real es, de esta manera, la X excluida que es responsable de la distorsión anamórfica de nuestra perspectiva sobre la realidad. (Y, curiosamente, este modelo de tres niveles es paralelo al modelo de la interpretación de los sueños de Freud: lo central del sueño no es el pensamiento latente que se desplaza/traduce a la textura explícita del sueño, sino el deseo inconsciente que se inscribe a través de la distorsión misma del pensamiento latente en la textura explícita.)

Lo mismo ocurre con el mundo del arte contemporáneo: dentro de este mundo, el retorno más importante de lo REAL NO se produce con la intrusión brutal e impactante de excrementos, cadáveres mutilados, mierda, etc. Estos objetos, sin duda, están fuera de lugar, pero para que estén fuera de lugar, debe existir un espacio (vacío). Es este espacio el que representa el arte minimalista, empezando por Malevitch. Es en este punto en el que reside la complicidad entre los dos iconos contrarios de la cúpula modernista: Kazimir Malevitch y su «The Black Square on the White Surface» («Cuadrado Negro sobre fondo blanco») y Marcel Duchamp con su exposición de objetos prefabricados como si fueran obras de arte. La idea que subyace a la elevación de Malevitch de un objeto ordinario y cotidiano a la categoría de obra de arte no es una virtud innata del objeto: es el propio artista quien, al poner en relieve el (o, más exactamente, CUALQUIER) objeto y situándolo en un espacio concreto, lo convierte en obra de arte. La naturaleza de la obra de arte no es una cuestión de «por qué» sino de «dónde». Por tanto, lo que hace Malevitch con su disposición minimalista es retratar -aislar- este espacio en sí, el espacio (o marco) vacío dotado con la propiedad protomágica de transformar todo lo que se encuentre dentro de su campo en una obra de arte. En pocas palabras, no hay Duchamp sin Malevitch: sólo

después de que el ejercicio artístico aisle el marco/lugar-en-sí, vacío de todo contenido, puede permitirse pasar a la estrategia de lo prefabricado. Antes de Malevitch, un orinal no hubiera dejado de ser un orinal, aunque lo expusiesen en la más prestigiosa de las galerías.

El surgir de los excrementos dislocados es, por tanto, estrictamente correlativo al surgir del espacio exento de objetos, del marco vacío como tal. Como consecuencia, lo Real en el arte contemporáneo posee tres dimensiones que de algún modo reflejan dentro de lo Real la triada de lo Imaginario-Simbólico y Real. Lo Real es, primero de todo, la mancha anamórfica, la distorsión de la imagen directa de la realidad como imagen distorsionada, como semblanza pura que «subjetiviza» la realidad objetiva. Por tanto, lo Real hace las veces en este caso del espacio vacío, de la estructura de una construcción que nunca está, que se percibe como tal pero que sólo puede construirse retroactivamente y debe presuponerse como tal: lo real como construcción simbólica. Finalmente, lo Real es el objeto excrementicio dislocado, lo Real «en sí mismo». Si aislamos lo Real, así concebido, no es más que un mero fetiche cuya presencia fascinante y cautivadora disfraza lo estructural dentro de lo Real, de la misma manera que en el antisemitismo nazi el «judío» era el objeto excrementicio que oculta lo real «estructural» del antagonismo social que resulta intolerable. Estas tres dimensiones de lo Real son el resultado de tres métodos de distanciamiento de la realidad «normal». Un método hace de esta realidad objeto de una distorsión anamórfica, otro introduce un objeto que no tiene lugar en esa realidad, otro resta/borra todo contenido (objeto) de la realidad, de tal modo que lo único que queda es el espacio mismo que estos objetos llenaban, ahora vacío.

El toque freudiano

La falsedad de Matrix es, quizás, más directamente detectable cuando se designa a Neo como «el Elegido». ¿Quién es «el Elegido»? El espacio que este ocupa es un espacio establecido dentro del vínculo social. Existe, primero el Elegido del significante maestro, la autoridad simbólica. Incluso una de las manifestaciones más terroríficas de la vida social, recogida en los recuerdos de los supervivientes de los campos de concentración, aparece el Elegido, aquel individuo que no se doblegó, que, en las condiciones intolerables que llevaron a los otros a la lucha egoísta por la supervivencia pura, milagrosamente mantuvo e irradió una dignidad y generosidad «irracional». En términos de Lacan, estamos ante la función Y'a de l'Un: incluso en este caso, hubo un Elegido, que sirvió para cimentar un mínimo de solidaridad, mínimo que define el vínculo social propiamente dicho (entendido este vínculo en contraposición con la colaboración dentro del marco de una estrategia de supervivencia pura). Hay dos características esenciales en este caso: primero, este individuo siempre se percibió como uno (nunca hubo una multitud de ellos, como si, obedeciendo a algún tipo de oscura necesidad, este exceso del milagro inexplicable de la solidaridad tuviera que encarnarse en un único ser); Segundo, lo importante no era lo que este ser único hizo por los demás, sino su presencia entre ellos (es decir, lo que permitió a los demás sobrevivir fue la consciencia de que, a pesar de que la mayor parte del tiempo ven reducida su existencia a ser máquinas de supervivencia, hay uno que mantiene una dignidad humana). De manera similar a las risas enlatadas, tenemos en este caso algo así como dignidad enlatada, en la que el Otro (el Elegido) retiene mi dignidad por mí, en mi lugar o, más específicamente, en la que yo mantengo mi dignidad A TRAVÉS del otro: pueden haberme reducido a una lucha cruel por la supervivencia, pero la conciencia misma de que existe este Elegido que mantiene su dignidad, me permite a MI mantener un vínculo mínimo con lo humano. A menudo, cuando este Elegido perdía el control o se destapaba que era un farsante, los otros presos perdían su deseo de sobrevivir y se convertían en muertos vivientes indiferentes. Paradójicamente, su disposición a luchar por la supervivencia más cruda se veía sustentada por esta excepción, por el hecho de que a él no lo habían rebajado a ese nivel. De esta manera, cuando la excepción desaparecía, la lucha perdía su fuerza. Lo que esto significa, por supuesto es que este Elegido no estaba definido exclusivamente por sus cualidades «reales» (a este nivel puede haber habido varios individuos como él, o podría ser, incluso, que no se mantuviese realmente entero, sino que fuese una farsa, una actuación): el excepcional papel que representaba era el de la transferencia. Es decir, ocupaba un espacio construido (presupuesto) por los demás.

En The Matrix, por el contrario, el Elegido es aquel que es capaz de ver que nuestra realidad cotidiana no es real, sino un universo virtual codificado. Es, por tanto, él quien es capaz de desconectarse de ella, manipularla y suspender sus reglas (volar por el aire, detener las

balas...). La virtualización de la realidad es esencial para la función de este Elegido: la realidad es una invención cuyas reglas se pueden poner en suspenso, o al menos reescribirse. Dentro de este concepto reside la idea paranoica de que el Elegido puede suspender la resistencia de lo real («Si decido hacerlo puedo traspasar un muro..»., es decir, la imposibilidad que ello entraña para la mayoría de nosotros no es sino una deficiencia en la voluntad del sujeto). Sin embargo, en este punto la película vuelve a quedarse corta: en la escena memorable en la sala de espera de la profeta que decidirá si Neo es el Elegido se ve a un niño que dobla una cuchara con la mente y le dice al asombrado Neo que la manera de hacerlo no es convencerme de que puedo doblar la cuchara, sino convencerme de que NO HAY UNA CUCHARA.... Sin embargo, ¿qué pasa CONMIGO? ¿El siguiente paso no debería haber sido aceptar el concepto budista de que yo MISMO, el sujeto, no existo?

Con el fin de definir lo que es falso en The Matrix, deberíamos distinguir la simple imposibilidad tecnológica de la falsedad fantasmática: viajar en el tiempo es (probablemente) imposible, pero los escenarios fantasmáticos son «verdaderos» en la medida en que representan los callejones sin salida libidinales. Como consecuencia, el problema de The Matrix no es la ingenuidad científica de sus trucos: la idea de pasar de la realidad a la realidad virtual a través del teléfono es bastante lógica ya que sólo necesitamos un espacio/agujero por el que escapar. (Quizás una solución más acertada hubiera sido el inodoro: ¿el reino donde los excrementos desaparecen después de tirar de la cadena no es, al fin y al cabo, una de las metáforas del terroríficamente sublime Más Allá del caos primordial y preontológico en el que desaparecen las cosas? Aunque racionalmente somos conscientes de lo que pasa con los excrementos, el misterio imaginario sigue latente - la mierda no deja de ser un exceso que no tiene un lugar en nuestra realidad cotidiana. Lacan tenía razón cuando afirmaba que la transición de animal a ser humano se produce en el momento en que el animal se pregunta qué hacer con sus excrementos, en el momento en que estos se convierten en un exceso que molesta al animal. Por tanto, lo Real no es en esencia la cosa horriblemente asquerosa que reemerge del lavabo, sino el agujero en sí, el espacio que permite la transición a un orden ontológico diferente: la cavidad topológica o la torsión que «curva» el espacio de nuestra realidad para que percibamos/imaginemos los excrementos desapareciendo adentrándose en una dimensión alternativa que no forma parte de nuestra realidad cotidiana. El problema es una falta de coherencia fantasmática más radical que surge con la mayor claridad cuando Morfeo (el líder afroamericano del grupo de la resistencia que cree que Neo es el Elegido) intenta explicar al todavía perplejo Neo lo que es Matrix: bastante previsiblemente lo relaciona con un fallo en la estructura del universo:

«Ha sido así toda tu vida. La sensación de que algo no funciona en el mundo. No sabes lo que es, pero está ahí, como una astilla clavada en tu mente y te está enloqueciendo. [...] Matrix nos rodea, está por todas partes, incluso en esta habitación [...] Es el mundo que ha sido puesto ante tus ojos para ocultarte la verdad. NEO: ¿Qué verdad? MORFEO: Que eres un esclavo, igual que los demás naciste en cautiverio... en una prisión que no puedes oler, saborear ni tocar. La prisión de tu mente».

En este punto, surge la principal contradicción en la película: la experiencia de la falta/la inconsistencia/el obstáculo debe actuar como evidencia del hecho de que lo que percibimos como realidad es una farsa. Sin embargo, hacia el final de la película Smith, el agente de Matrix da una explicación diferente, mucho más freudiana:

«Sabía que la primera Matrix fue diseñada para ser un perfecto mundo humano donde nadie sufriera, donde todos consiguieran ser felices? Fue un desastre. Nadie aceptó ese programa. Se perdieron cosechas enteras [de humanos funcionando como baterías]. Algunos creían que no teníamos el lenguaje de programación para describir su mundo perfecto. Yo creo que como especie los seres humanos definen su realidad con el sufrimiento y la tristeza. Así que el mundo perfecto era un sueño del que sus primitivos cerebros querían constantemente despertar. Por ese motivo Matrix fue rediseñada así: en el apogeo de su civilización».

De ello se deduce que la imperfección de nuestro mundo, es, al mismo tiempo, la marca de su virtualidad y la de su realidad. De hecho, podemos afirmar que el agente Smith (recordemos que no es un ser humano como los otros sino una encarnación virtual directa de Matrix, el gran Otro en sí mismo) ocupa el lugar del analista dentro del universo de la película: la lección que nos

enseña es que la experiencia de enfrentarnos a un obstáculo insalvable es la condición óptima para que los humanos podamos percibir algo como realidad. La realidad es, en última instancia, resistencia.

Malebranche en Hollywood

Una nueva incoherencia en la película se detecta cuando trata el tema de la muerte: ¿Por qué muere uno «realmente» en la realidad virtual regulada por Matrix? La película responde con una respuesta oscurantista: «NEO: Si te matan en Matrix, ¿mueres aquí? [es decir, no sólo en la realidad virtual, sino también en la vida real] MORFEO: El cuerpo no puede vivir sin la mente». La lógica detrás de esta solución es que tu cuerpo «real» sólo puede mantenerse vivo (funcionar) en conjunto con la mente, es decir, con el universo mental en el que estás inmerso: así que si estás en una realidad virtual y te matan dentro de esa realidad, esta muerte afecta a tu cuerpo real... La respuesta alternativa más evidente (sólo puedes morir en la realidad) también es insuficiente. La trampa es decidir si el sujeto está COMPLETAMENTE inmerso en la realidad virtual que controla Matrix o si sabe o SOSPECHA cuál es la verdadera situación. Si la respuesta es SÍ, entonces sólo la regresión a un estado de distanciamiento adánico, anterior a la caída, nos volvería inmortales en el mundo de la realidad virtual. Como consecuencia, Neo, que ya está liberado de la inmersión total en la realidad virtual debería SOBREVIVIR a su lucha contra el agente Smith, lucha que tiene lugar DENTRO DE LA REALIDAD VIRTUAL controlada por la Matriz (de la misma manera en que es capaz de detener balas, debería haber sido capaz de deshacer los golpes que hieren su cuerpo). Esto nos lleva al ocasionalismo de Malebranche: la matrix DEFINITIVA es, más que el dios de Berkeley -de cuya mente depende el mundo-, el dios ocasionalista de Malebranche.

Sin duda, Malebranche con su «ocasionalismo» fue el filósofo que ha proporcionado el esqueleto conceptual más adecuado para sostener la idea de la realidad virtual. Malebranche, discípulo de Descartes, abandona la absurda referencia cartesiana a la glándula pineal para explicar la coordinación entre la sustancia material y la espiritual, es decir, entre cuerpo y alma; ¿cómo entonces explicar la coordinación entre los dos, si no hay ningún punto de contacto entre ambos, si no hay ningún momento en que el alma pueda tener una acción causal sobre el cuerpo o viceversa? Ya que estos sistemas causales (el de las ideas en mi mente y el de las interconexiones corporales) son completamente independientes, la única solución es que una tercera sustancia verdadera (Dios) las coordine continuamente y medie entre ellas manteniendo una ilusión de continuidad. Cuando pienso en levantar la mano y mi mano posteriormente se eleva, mi pensamiento es sólo la causa indirecta y «ocasional» de mi movimiento: al percatarse de que mis pensamientos están dirigidos a levantar la mano, Dios pone en funcionamiento la otra cadena causal, la material, que lleva a mi mano a elevarse. Si en el lugar de «Dios» colocamos al gran Otro -el orden simbólico- podemos percibir la similitud del ocasionalismo con la postura de Lacan. Como Lacan argumentó en su polémica contra Aristóteles en televisión, la relación entre el cuerpo y el alma nunca puede ser directa ya que el gran Otro siempre se interpone. El ocasionalismo es, pues, esencialmente un nombre para la naturaleza «arbitraria del significante», para el espacio que separa el sistema de ideas del sistema de causalidad corpórea (real). Es a través del gran Otro que explicamos la coordinación entre los dos sistemas, de tal manera que, cuando mi cuerpo muerde una manzana, mi alma experimenta una sensación de placer. El objetivo del antiguo sacerdote azteca es salvar este mismo espacio cuando organiza sacrificios humanos con el fin de asegurarse de que el sol vuelve a salir. El sacrificio humano es en este caso una petición a Dios para que mantenga la coordinación entre las dos secuencias, la necesidad corporal y la concatenación de eventos simbólicos. A pesar de lo «irracional» que nos puede parecer el sacrificio organizado por el sacerdote azteca, la premisa en la que se basa se acerca mucho más a la verdad que nuestra idea intuitiva de que la coordinación entre el cuerpo y el alma es directa. Es decir, de acuerdo con esta segunda idea, es «natural» que yo experimente una sensación placentera cuando muerdo una manzana, ya que esta sensación está producida directamente por la manzana: lo que se pierde es el papel de mediador del gran Otro que garantiza la coordinación entre la realidad y cómo la experimentamos mentalmente. ¿No ocurre lo mismo con nuestra inmersión en la realidad virtual? Cuando alzo la mano para empujar un objeto hacia el interior del espacio virtual, este objeto, en efecto, se mueve. La ilusión que yo experimento es que fue el movimiento de mi mano el que provocó el cambio de posición del objeto. Es decir, al estar inmerso en este mundo, paso por alto el complicado mecanismo de

coordinación informática, paralelo al papel de Dios, que garantiza la coordinación de ambas series en el ocasionalismo.

Es bien sabido que el botón de «Cerrar puertas» en casi todos los ascensores no es más que un placebo disfuncional que se coloca allí para dar a las personas la falsa impresión de que de algún modo participan y contribuyen a aumentar la rapidez con que se realiza el viaje en ascensor. Al apretar el botón, la puerta se cierra en el mismo momento en que lo hubiera hecho si sólo hubiéramos apretado el botón del bajo sin intentar «acelerar» el proceso presionando también el botón de «Cerrar las puertas». Este caso claro y extremo de falsa participación es una metáfora adecuada para retratar la falsa participación de los individuos en el proceso político «postmoderno». Se trata del más puro ejemplo de ocasionalismo. Según Malebranche, estamos apretando botones como el de «cerrar las puertas» y sólo la actividad incesante de Dios coordina esta acción con los sucesos que le siguen (las puertas se cierran) mientras nosotros seguimos pensando que sucedió gracias a que apretamos el botón...

Por eso es esencial mantener la radical ambigüedad en torno a la manera en que el ciberespacio afectará a nuestras vidas: esto no depende de la tecnología como tal sino de la manera en que esta se inscribe en la sociedad. La inmersión en el ciberespacio puede intensificar nuestras experiencias corporales (una nueva sensualidad, un nuevo cuerpo con más órganos, nuevos sexos...), pero también hace posible a la persona que manipula la maquinaria que controla el ciberespacio robarnos literalmente nuestros cuerpos (virtuales), despojándonos de nuestro control sobre ellos de tal manera que se rompa la relación con ellos como algo «que nos pertenece». Nos encontramos con la ambigüedad característica de la idea de mediatización: originalmente este término designaba el gesto mediante el cual un sujeto se veía despojado de su derecho directo e inmediato de tomar decisiones; el gran maestro de la mediatización política fue Napoleón, que dejaba a los monarcas de las naciones conquistadas la ilusión de poder, mientras que, en realidad, no estaban en posición de ejercitar ese poder en absoluto. A un nivel más general podríamos decir que esta «mediatización» del monarca es lo que define la monarquía constitucional, en la que la función del monarca se reduce a la del gesto simbólico de «poner los puntos sobre las íes»: firmar, dotando así de fuerza performativa a los edictos cuyo contenido determina el gobierno democráticamente elegido. Y ¿no ocurre lo mismo, *mutatis mutandis*, con la informatización progresiva de nuestra vida cotidiana? En este proceso el sujeto también se «mediatiza» cada vez más, perdiendo sin darse cuenta su poder bajo la falsa ilusión de que éste está aumentando. Cuando nuestro cuerpo se mediatiza (atrapado en la sistema de los medios electrónicos se somete a la vez a la amenaza de una «proletarización» radical: el sujeto se reduce potencialmente a ser puro \$, ya que hasta mi experiencia personal puede ser robada, manipulada o regulada por el «Otro» mecánico. Podemos ver, de nuevo, cómo la posibilidad de una virtualización radical coloca al ordenador en una posición que es directamente equivalente a la que ocupa Dios en el ocasionalismo de Malebranche. Al coordinar la relación entre la mente y (lo que yo siento como) el movimiento de mis extremidades (en la realidad virtual, podemos imaginarnos perfectamente un ordenador que se descontrola y empieza a actuar como un Dios Malévolo, alterando la relación entre la mente y mi percepción del cuerpo como parte de mí. En la realidad (virtual) se suspende o, incluso, contradice la orden de mi mente de que levante la mano. Como consecuencia, la experiencia fundamental que es la de mi cuerpo como algo mío, se ve perturbada... Parece, pues, que el ciberespacio hace realidad la fantasía paranoica elaborada por Schreber, el juez alemán cuyas memorias analizó Freud: el «universo interconexo» es psicótico en cuanto que parece la materialización de la alucinación de Schreber sobre los rayos divinos mediante los cuales Dios controla la mente humana. En otras palabras, ¿no explica la externalización del gran Otro y su materialización en el ordenador la dimensión naturalmente paranoica del universo interconectado? O, dicho de otro modo: lo normal es que en el ciberespacio la capacidad de cargar la conciencia en un ordenador finalmente libere a las personas de sus cuerpos, pero también libere a las máquinas de «su» gente...

Montaje de la Fantasía Fundamental

La última incoherencia que encontramos en la película se refiere a las ambiguas condiciones de la liberación de la humanidad que anuncia Neo en la última escena. Como resultado de su intervención se produce un ERROR de SISTEMA de Matrix; al mismo tiempo Neo se dirige a

las personas que aún se hallan atrapadas en Matrix como el Salvador que les enseñará cómo liberarse de las represiones de Matrix - podrán romper las leyes físicas, doblar metales, volar por el aire. Sin embargo, el problema es que todos estos «milagros» sólo serán posibles mientras continuemos DENTRO de la realidad virtual que mantiene Matrix, rompiendo o alterando sus normas: nuestra condición «real» es aún ser esclavos de Matrix. En cierto modo estamos simplemente haciéndonos con poder adicional para alterar las normas de nuestra prisión mental. ¿Qué pasa con la opción de salir de Matrix y adentrarnos en la «auténtica realidad» en la que somos criaturas miserables viviendo en la faz de una tierra asolada?

Al modo de Adorno, deberíamos afirmar que estas faltas de coherencia son los momentos de verdad de la película: señalan los antagonismos dentro de nuestra experiencia social del capitalismo tardío, unos antagonismos que se refieren a dicotomías ontológicas básicas como realidad y dolor (realidad como algo que perturba el régimen del principio del placer), libertad y sistema (la libertad es sólo posible dentro del sistema que, a su vez, es un obstáculo para su realización total). Sin embargo, en última instancia el mérito de la película es que está a un nivel diferente. Hace años, una serie de películas de ciencia ficción como Zardoz o La fuga de Logan (Logan's Run) preconiza la situación posmoderna actual: el grupo aislado que vive una vida aséptica en un lugar apartado añora la experiencia del mundo real de decadencia material. Hasta la llegada del posmodernismo, 'utopía' era el esfuerzo por romper con el tiempo histórico y entrar en otra dimensión atemporal. Con la coincidencia en la era posmoderna del «fin de la historia» con la total disponibilidad del pasado en memoria digital, en esta época en que VIVIMOS la utopía atemporal como una experiencia ideológica diaria, la utopía se convierte en una añoranza de la Historia Real en sí misma, de la memoria, de retazos del pasado auténtico. La utopía es pues el esfuerzo por salir de la cúpula cerrada al hedor y la decadencia de la cruda realidad. Matrix exprime esta inversión combinando la utopía con la distopía: la realidad misma en que vivimos, la utopía intemporal que escenifica Matrix está orquestada para que podamos ser reducidos a una condición pasiva como meras baterías vivientes que proporcionen a Matrix energía.

El impacto especial de la película no reside, pues, en su tesis central (aquello que experimentamos como realidad es un mundo de realidad virtual artificial generado por «Matrix», el megaordenador que está directamente conectado a nuestras mentes), sino en su imagen central: la de millones de seres humanos que llevan una vida claustrofóbica en cunas llenas de agua y a los que se mantiene vivos con la sola intención de que generen energía (electricidad) para «Matrix». Así que, cuando algunas de las personas «despiertan» de su inmersión en la realidad virtual controlada por Matrix, este despertar no es a un vasto espacio exterior de realidad, sino la consciencia terrible de este encierro en el que cada uno de nosotros es tan sólo un organismo fetal, inmerso en el fluido prenatal... Esta pasividad extrema es la realización de la fantasía que mantiene nuestra experiencia consciente como objetos activos, autoafirmativos, es la fantasía perversa por excelencia, la noción de que somos los instrumentos de la *jouissance* del Otro (Matrix), que nos chupa la sustancia vital como a pilas. Ahí reside el auténtico enigma libidinal de este dispositivo: ¿Por qué necesita Matrix energía humana? La solución energética pura es, por supuesto, absurda: matrix podría haber encontrado fácilmente otra fuente de energía más fiable que no requiriese la complicada trama de realidad virtual coordinada para millones de individuos humanos (aquí surge otra incongruencia: ¿por qué Matrix no abstrae a cada individuo en su propio universo artificial solipsista?). La única respuesta coherente es la siguiente: Matrix se alimenta de la *jouissance* humana. Con esto volvemos a la tesis lacaniana fundamental de que el gran Otro mismo, lejos de ser una máquina anónima necesita un flujo constante de *jouissance*. Es esta la perspectiva en la que tenemos que colocar el estado de cosas que presenta la película: lo que la película representa como la escena de nuestro despertar a la realidad de nuestra situación es, en realidad lo opuesto, la fantasía fundamental que sustenta nuestra existencia.

La conexión íntima entre perversión y ciberespacio hoy en día es algo común. Según el punto de vista generalizado, el escenario perverso escenifica el «rechazo de la castración»: la perversión puede percibirse como una defensa contra el motivo de la «muerte y la sexualidad», contra la amenaza de mortalidad así como la imposición contingente de la diferencia sexual. Lo que el perverso representa es un universo en el que, como en los dibujos animados, un ser humano puede sobrevivir a cualquier catástrofe; un universo en el que nadie está obligado a morir o a

escoger entre uno de los dos sexos. Como tal, el universo del pervertido es el universo del orden simbólico puro, del transcurrir del juego del significante, sin las ataduras de finitud de lo Real. En un primer acercamiento, podría parecer que nuestra experiencia del ciberespacio concuerda perfectamente con este universo: ¿no es también el ciberespacio un universo liberado de la inercia de lo real, constreñido sólo por normas autoimpuestas? ¿No ocurre lo mismo con la realidad virtual de Matrix? La «realidad» en la que vivimos pierde su carácter inexorable, se transforma en un mundo de reglas arbitrarias (impuestas por Matrix) que podemos violar si tenemos una Voluntad lo suficientemente fuerte... Sin embargo, según Lacan, lo que esta idea común descuida es la relación única entre el Otro y la jouissance de perversión. ¿Qué significa esto exactamente?

En «Le prix du progres», uno de los últimos fragmentos de *Dialektik der Aufklärung*, Adorno y Horkheimer citan el argumento del fisiólogo francés del siglo XIX, Pierre Flourens, contra la anestesia con cloroformo para uso médico: asegura que no se puede probar que el anestésico no funcione sólo en nuestro sistema neurológico mnemónico. En resumen, mientras nos masacran vivos en la mesa de operaciones sufrimos un dolor terrible sin atenuación, pero, más tarde, al despertar, no lo recordamos... Para Adorno y Horkheimer esto es, por supuesto, la metáfora perfecta del sino de la Razón basada en la represión de la naturaleza misma: el cuerpo, la parte de la naturaleza dentro del sujeto, siente el dolor sin atenuantes. Sin embargo, debido a la represión, el sujeto no lo recuerda. Es aquí que la naturaleza encuentra la venganza perfecta por nuestro dominio: sin saberlo somos nuestras principales víctimas, masacrándonos vivos... ¿no es posible interpretar esto como la fantasía perfecta de interpasividad, de la Otra Escena en la que pagamos el precio por nuestra intervención activa en el mundo? NO hay un agente libre activo sin este apoyo fantasmático, sin esta Escena Alternativa en la que el Otro lo manipula totalmente. Un sadomasoquista estaría muy dispuesto a asumir este sufrimiento como el camino a la existencia.

Puede que esto nos sirva para entender la obsesión de los biógrafos de Hitler con la relación que éste mantuvo con su sobrina, Geli Raubal, a la que encontraron muerta en el apartamento de Hitler en Munich en 1931, como si las presuntas perversiones sexuales de Hitler fuesen «la clave oculta», el íntimo eslabón perdido, el apoyo fantasmático que explicase el personaje público. Así describe Otto Strasser la escena: «/.../ Hitler la obligaba a desvestirse (mientras) él permanecía tumbado en el suelo. Entonces ella se ponía de cuclillas sobre su cara para que él la examinase de cerca, lo que le provocaba gran excitación. Cuando llegaba a la cima de su excitación, pedía que le orinase encima, y así conseguía su placer». Resulta clave aquí la absoluta pasividad del papel de Hitler en esta escena como el apoyo fantasmático que lo llevó a su actividad política, tan frenéticamente destructiva. No es de extrañar que Geli estuviese desesperada y sintiese repugnancia ante estos rituales.

Es ésta la mejor manera de entender Matrix: en esta yuxtaposición entre dos aspectos de la perversión: por un lado la reducción de la realidad al mundo virtual regulado por reglas arbitrarias que se pueden suspender, por otro, la verdad oculta de esta libertad, la reducción del sujeto a una pasividad absoluta e instrumentalizada.

Título Original: *The Matrix, or, the two sides of Perversion*. Philosophy Today; Celina; 1999; Volume: 43.

<http://www.egs.edu/faculty/zizek/zizek-the-matrix-or-two-sides-of-perversion.html>

<http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9912/msg00019.html>.

Traducción: Carolina Díaz. Extraído de Acción Paralela No. 5.

<http://www.accpa.org/numero5/index.htm>

¿Estado de excepción permanente?

SLAVOJ ZIZEK

EL PAÍS - Opinión - 20-09-2006

¿Estado de excepción permanente?

La conmemoración del quinto aniversario del 11-S ha coincidido con el estreno de dos películas de Hollywood: *United 93*, de Paul Greengrass, y *World Trade Center*, de Oliver Stone. Estas dos películas han intentado distanciarse al máximo del modelo hollywoodiense: se centran en el coraje de la gente ordinaria, sin recurrir a las grandes estrellas, a los efectos especiales o a actos heroicos grandilocuentes, ofreciendo sencillamente una representación realista y lacónica de gente ordinaria en una situación extraordinaria. En estas películas hay, sin duda, un toque de autenticidad, y la mayoría de la crítica ha celebrado la sobriedad y la mesura de su estilo, el hecho de haber renunciado a todo sensacionalismo. Sin embargo, es este toque de realismo auténtico lo que suscita algunas cuestiones controvertidas.

La consecuencia de este realismo es que las dos películas no sólo impiden que adoptemos un punto de vista político sobre los hechos que narran, sino también que podamos describir el contexto más amplio en que se sitúan estos hechos. Ni los pasajeros de *United 93* ni los policías y bomberos de *World Trade Center* tienen una visión global de la situación: se encuentran de repente en una situación terrorífica y tienen que salir de ella lo mejor que puedan. Esta ausencia de "cartografía cognitiva" es crucial: las dos películas representan a personas ordinarias afectadas por la intrusión brutal y repentina de la Historia como causa ausente, afectadas por el impacto de lo real invisible. Resulta entonces que el mensaje político de las dos películas radica en el hecho mismo de que se abstienen de dar un mensaje político explícito: lo que transmiten es una confianza tácita en el Gobierno: "Cuando nos atacan, sólo tenemos que cumplir con nuestro deber".

Aquí, sin embargo, empieza el verdadero problema. La amenaza invisible y omnipresente del terror legitima las medidas defensivas demasiado visibles. La guerra contra el terror se distingue de las precedentes luchas mundiales del siglo XX, como la guerra fría, por el hecho de que si en estas últimas el enemigo estaba claramente identificado como el imperio comunista realmente existente, la amenaza terrorista es constitutivamente espectral, está desprovista de centro visible. La potencia que se presenta como estando continuamente amenazada y que afirma estar simplemente defendiéndose de un enemigo invisible corre el peligro de convertirse en un poder manipulador. ¿Podemos realmente confiar en esa potencia o apela a esa amenaza sólo para imponernos una disciplina y para controlarnos? Hay que extraer la siguiente lección: en el combate contra el terror, es más indispensable que nunca el que la política de Estado sea democráticamente transparente.

Desgraciadamente, estamos pagando hoy el precio por todas las mentiras y manipulaciones de los Gobiernos norteamericano y británico en estos últimos diez años, que llegaron a su punto culminante con la tragicomedia en torno a las armas de destrucción masiva en Irak. Recordemos la alarma, en el mes de agosto, a propósito del atentado terrorista frustrado que tenía que hacer explotar en pleno vuelo una docena de aviones entre Londres y Estados Unidos: la alarma era sin lugar a dudas real, afirmar lo contrario sería excesivamente paranoico. Sin embargo, no podemos evitar pensar que todo ese asunto era un espectáculo puesto en escena a conciencia para acostumbrarnos al estado de emergencia permanente, al estado de excepción convertido en estilo de vida. ¿Qué margen ofrecen estos acontecimientos a la manipulación, cuando las únicas cosas públicamente visibles son las mismas medidas antiterroristas? ¿No será que piden demasiado a los ciudadanos ordinarios que somos todos, un grado de confianza al que los dirigentes habían renunciado hacía tiempo?

¿Cuál es entonces el sentido histórico del 11-S? Doce años antes, el 9 de noviembre de 1989, caía el muro de Berlín. La debacle del comunismo era vista en todas partes como el fracaso de las utopías políticas: hoy, después de haber aprendido, no sin dolor, que las utopías políticas nobles se convierten en terror totalitario, vivimos en una época posutópica de administración pragmática. Sin embargo, tenemos que señalar de inmediato que a este supuesto fracaso de las

utopías le ha sucedido el reinado durante una década de la última gran utopía: la utopía de la democracia liberal capitalista a escala mundial.

El 9 de noviembre de 1989 anunciaba los felices años 90, el sueño del fin de la historia previsto por Francis Fukuyama. El 11-S es el gran símbolo del fin de esta utopía, una vuelta a la historia real: los felices años noventa de la presidencia de Clinton ya han pasado; se anuncia una época en la que se levantan nuevos muros por todas partes, entre Israel y la franja de Gaza, alrededor de la Unión Europea, en la frontera entre Estados Unidos y México, entre España y Marruecos, sustituyendo así el muro de Berlín. Una época con nuevas formas de apartheid y de tortura "legal".

Tal como afirmó el presidente George W. Bush inmediatamente después del 11-S, Estados Unidos está en guerra. Ahora bien, el problema está precisamente en que Estados Unidos evidentemente no está en guerra; al menos no en el sentido convencional del término (para la mayoría de la población, la vida cotidiana sigue su curso, y la guerra es asunto exclusivo del ámbito estatal). De este modo, la distinción misma entre el estado de guerra y la paz queda alterada. Entramos en una época en la que la misma paz puede coincidir con el estado de excepción.

En su glorificación del deseo ardiente e irrefrenable de libertad en los países poscomunistas, George Bush lo comparó a un "fuego en los espíritus". La ironía involuntaria de esta afirmación está en que utilizó una frase de Los Demonios de Dostoievski, en la que éste califica de despiadada la acción de los anarquistas radicales que incendiaron un pueblo: "El fuego está en los espíritus, y no en las casas". Lo que el señor Bush no ha entendido es que el 11 de septiembre de 2001 los habitantes de Nueva York ya veían y olían el humo de este fuego.

Slavoj Žizek es filósofo esloveno y autor de Irak. La tetera prestada. Traducción de Martí Sampons.

The Matrix: La verdad de las exageraciones.

Por **Slavoj Žižek**

A propósito del psicoanálisis, Theodor W. Adorno afirmaba que nada en él es más verdad que sus exageraciones - y lo mismo puede decirse sobre *The Matrix*. Ésta es una de las pocas películas que funcionan como una especie de prueba de Rorschach, como la proverbial pintura de Dios que siempre parece mirarnos fija y directamente, desde dondequiera que se le mire: prácticamente cada orientación teórica parece reconocerse en ella. Mis amigos lacanianos me dicen que los autores deben de haber leído a Lacan; los partidarios de la escuela de Frankfurt ven en *The Matrix* la encarnación extrapolada de la Kulturindustrie, la alineación-reificación de la sustancia social (del Capital) tomando directamente, colonizando nuestra vida interna, usándonos como fuente de energía; la New Age ve en ella la fuente de especulación de cómo nuestro mundo es simplemente un espejismo generado por una mente global encarnada en la World Wide Web...

¿Qué es, entonces, la Matrix? Simplemente lo que Lacan llamó el "gran Otro", el orden simbólico virtual, la red que estructura la realidad para nosotros. De un modo propiamente paranoico, el film externaliza este orden simbólico virtual en la existencia real de una Mega-computadora. Sin embargo, la fuerza de la película no reside tanto en esta tesis central (lo que nosotros experimentamos como la realidad es una realidad virtual artificial generada por la "Matrix", una mega-computadora que ha atado directamente a sí todas nuestras mentes), sino en la imagen de los millones de seres humanos que llevan una vida claustrofóbica en las cunas llenas de agua, que son conservados vivos para generar energía (electricidad) para la Matrix. Así que cuando (algunos de) las personas "despiertan" de su inmersión en la realidad virtual controlada por la Matrix, este despertar no es la apertura en el amplio espacio de la realidad externa, sino primeramente, la horrible realización de este encerramiento dónde cada uno de nosotros es efectivamente sólo una especie de feto - un organismo sumergido en el fluido pre-natal...

La verdad detrás de esta fantasía puede descubrirse a través de sus mismas inconsistencias. Cuando Morpheus (el líder afroamericano del grupo de resistencia que cree que Neo - Keanu Reeves - es quien los liberará) intenta explicar al perplejo e inmóvil Neo lo que es la Matrix, él lo vincula a una falla en la estructura del universo:

«Ha sido así toda tu vida. La sensación de que algo no funciona en el mundo. No sabes lo que es, pero está ahí, como una astilla clavada en tu mente y te está enloqueciendo. /.../ La Matrix nos rodea, está por todas partes, incluso en esta habitación /.../ Es el mundo que ha sido puesto ante tus ojos para ocultarte la verdad. NEO: ¿Qué verdad? MORFEO: Que eres un esclavo, igual que los demás, naciste en cautiverio... en una prisión en la cual no puedes oler, saborear ni tocar. Una prisión de tu mente».

Entonces, se supone que la experiencia de la falta/la inconsistencia/el obstáculo debe actuar como evidencia del hecho de que lo que percibimos como realidad es una farsa. Sin embargo, hacia el final de la película, Smith, el agente de la Matrix da una explicación diferente, mucho más freudiana:

«¿Sabía que la primera Matrix fue diseñada para ser un mundo humano perfecto donde nadie sufriera, donde todos consiguieran ser felices? Fue un desastre. NADIE aceptó ese programa. Se perdieron cosechas enteras /de humanos funcionando como baterías/. Algunos creían que no teníamos el lenguaje de programación para describir su mundo perfecto. Yo creo que como especie los seres humanos definen su realidad con el sufrimiento y la tristeza. Así que el mundo perfecto era un sueño del que sus primitivos cerebros querían constantemente despertar. Por ese motivo Matrix fue rediseñada así: en el apogeo de su civilización».

Aquí el film tropieza con una inconsistencia básica: la imperfección de nuestro mundo es al mismo tiempo la señal de su virtualidad y la señal de su realidad. Unida a esta inconsistencia esta la inconsistencia acerca de la muerte: ¿POR QUÉ uno muere "realmente" cuándo uno sólo muere en la realidad virtual regulada por la Matrix? La película proporciona la respuesta del obscurantista: «NEO: Si te matan en Matrix, ¿mueres aquí /es decir, no sólo en la realidad virtual, sino también en la vida real/? MORFEO: El cuerpo no puede vivir sin la mente». La lógica detrás de esta solución es que el cuerpo «real» sólo puede mantenerse vivo (funcionar) en conjunto con la mente, es decir, con el universo mental en el que está inmerso: así que si estás en una realidad virtual y te matan dentro de esa realidad, esta muerte afecta a tu cuerpo real... La solución opuesta obvia (sólo puedes morir en la realidad) también es insuficiente. La trampa es decidir si el sujeto está COMPLETAMENTE inmerso en la realidad virtual que controla Matrix o si sabe o SOSPECHA cuál es la verdadera situación. Si la respuesta es SÍ, entonces sólo la regresión a un estado de distanciamiento adánico, anterior a la caída, nos volvería inmortales en el mundo de la realidad virtual y, en consecuencia, Neo, que ya está liberado de la inmersión total en la realidad virtual debería SOBREVIVIR a su lucha contra el agente Smith, lucha que tiene lugar DENTRO DE LA REALIDAD VIRTUAL controlada por la Matrix (de la misma manera en que es capaz de detener balas, debería haber sido capaz de deshacer los golpes que hieren su cuerpo).

La última incoherencia que encontramos en la película concierne al status ambiguo de la liberación de la humanidad que anuncia Neo en la última escena. Como resultado de su intervención se produce en un "ERROR DEL SISTEMA" de Matrix; al mismo tiempo Neo se dirige a las personas que aún se hallan atrapadas en la Matrix como el Salvador que les enseñará cómo liberarse de las represiones de la Matrix - podrán romper las leyes físicas, doblar metales, volar por el aire. Sin embargo, el problema es que todos estos «milagros» sólo serán posibles mientras continuemos DENTRO de la realidad virtual que mantiene Matrix, rompiendo o alterando sus normas: nuestra condición «real» es aún la de ser esclavos de la Matrix. En cierto modo simplemente estamos haciéndonos de poder adicional para alterar las normas de nuestra prisión mental. ¿Y qué pasa con la opción de salir de Matrix y adentrarnos en la «realidad real» en la que somos criaturas miserables viviendo en la superficie destruida de la tierra?

La lección de estas inconsistencias es que es crucial mantener abierta la ambigüedad radical de cómo el ciberespacio afectará nuestras vidas: esto no depende de la tecnología como tal, sino en el modo de su inscripción social. La inmersión en el ciberespacio puede intensificar nuestra

experiencia corporal (la nueva sensualidad, el nuevo cuerpo con más órganos, los nuevos sexos...), pero también abre la posibilidad para que alguien manipule la maquinaria que ejecuta el ciberespacio, literalmente para robar nuestro propio cuerpo (virtual), privándonos del control sobre él, de manera que uno ya no relacione al cuerpo de uno con "uno mismo". Lo que uno encuentra aquí es la ambigüedad constitutiva de la noción de mediatización: originalmente esta noción designó el gesto por medio del cual un sujeto era despojado de su derecho directo, inmediato para tomar decisiones; el gran amo de la mediatización política fue Napoleón, quien dejaba a los monarcas conquistados con la apariencia de poder, sin que ellos, efectivamente, estuvieran en una posición para ejercerlo. En un nivel más general, uno podría decir que tal "mediatización" del monarca define la monarquía constitucional: en ella, el monarca se reduce al mero punto, al gesto simbólico completamente formal de "poner el punto sobre las i's", de firmar y conferir la fuerza performativa en los decretos cuyo contenido es determinado por el cuerpo gobernante electo. ¿Y no puede, *mutatis mutandis*, lo mismo sostenerse para la progresiva computarización de nuestras vidas cotidianas de hoy, con el rumbo que toma el sujeto, quien también se mediatiza cada vez más, imperceptiblemente se despoja de su poder, bajo el falso disfraz de su aumento? Cuando nuestro cuerpo se mediatiza (asido a la red de los medios de comunicación electrónicos), se expone simultáneamente a la amenaza de una "proletarización" radical: el sujeto se reduce potencialmente a la pura nulidad, donde incluso mi propia experiencia personal puede robarse, manipularse, regularse por el Otro mecanizado. Uno puede ver cómo la perspectiva de la radical virtualización concedida por la posición de la computadora es estrictamente homóloga a ese Dios malo /genio maligno/ cartesiano: desde las coordenadas de la computadora la relación entre mi mente y (lo que yo experimento como) el movimiento de mis miembros (en la realidad virtual), uno puede imaginar como una computadora comienza a ejecutar furiosamente funciones y empieza a actuar fácilmente como un Dios malo, perturbando la coordinación entre mi mente y mi propia experiencia corporal - cuando la señal de mi mente para levantar mi mano se suspende o iguala o incluso es contrarrestada en la realidad (virtual), la experiencia más fundamental del cuerpo como mío es socavada... El lugar común es que, en el ciberespacio, la habilidad de transferir la conciencia dentro de una computadora finaliza, hace libres a las personas de sus cuerpos - sin embargo también libera a las máquinas de "sus" personas...

De una manera adorniana, uno debe afirmar por consiguiente que las inconsistencias de la película son su momento de verdad: ellas señalan los antagonismos de nuestra experiencia social tardio-capitalista, antagonismos que involucran a las parejas ontológicas básicas como la realidad y el dolor (la realidad como lo que perturba el reino del principio del placer), libertad y sistema (la libertad sólo es posible dentro del sistema que impide su total despliegue).

(1) Acerca de esta ambigüedad, vease Paul Virilio, *The Art of the Motor*, Minneapolis: Minnesota University Press 1995.

Título original: ***The Matrix: The truth of the exaggerations***

© Copyright LACAN.COM <http://www.lacan.com> <http://www.lacan.com/matrix.html>

The Matrix: Ideología Recargada

Por Slavoj Žižek | 6.6.2003

Los films implican que aunque la economía sea el sitio real y la política un teatro de sombras, no obstante, la batalla principal será combatida en la política.

Hay algo inherentemente ingenuo sobre el tomar en serio el sostén "filosófico" de la saga The Matrix y discutir sus implicaciones. Los hermanos Wachowski que escribieron y dirigieron las películas, no son filósofos, sino simplemente dos tipos que coquetean con y se aprovechan de, a menudo de manera confusa, algunas nociones "posmodernas" y de la New Age puestas al servicio de ciencia ficción. Sin embargo The Matrix es una de esas películas que funcionan como

una especie de test de Rorschach, poniendo en movimiento el proceso universal del reconocimiento, como la proverbial pintura de Dios que siempre parece mirarnos directa y fijamente desde donde quiera que se le mire - prácticamente cada orientación parece reconocerse en ella.

Mis amigos lacanianos me dicen que los autores debieron de haber leído a Lacan. Los partidarios de la escuela de Frankfurt ven en *The Matrix* la encarnación extrapolada de la Kulturindustrie, tomando directamente, colonizando nuestra vida interna, usándonos como la fuente de energía. La New Age ve cómo nuestro mundo es simplemente un espejismo generado por una mente global incluida en la World Wide Web. O la serie es vista también como una ilustración barroca de la caverna de Platón, en la que los humanos ordinarios son prisioneros, atados firmemente en sus asientos y obligados a mirar la actuación oscura de (lo que ellos falsamente consideran) la realidad -en corto-, la posición de los espectadores cinematográficos.

Esta búsqueda por el contenido filosófico de *The Matrix* es por consiguiente un señuelo, una trampa a ser evitada. Tales lecturas que proyectan en la película refinadas distinciones conceptuales filosóficas o psicoanalíticas son de hecho muy inferiores a una inmersión ingenua de la cual fui testigo cuando vi *The Matrix* en un cine local en Eslovenia. Tuve la oportunidad única de sentarse cerca de un hombre a punto de cumplir unos treinta años, que estaba tan absorto en la película que no dejaba de molestar a los otros espectadores repetidamente con fuertes exclamaciones del tipo: "¡Dios mío, wow, así que no hay realidad! ¡Así que todos nosotros somos unos títeres!" [...]

Sin embargo, lo que es interesante no es leer la serie de *The Matrix* como conteniendo un discurso filosófico consistente, sino como si dieran cuenta, en sus mismas inconsistencias, con los antagonismos de nuestra dificultad ideológica y social. ¿Qué es, entonces, la Matrix? Simplemente lo que Lacan llamó el "gran Otro", el orden simbólico virtual, la red que estructura la realidad para nosotros. El gran Otro tira los hilos; el sujeto no dice, el sujeto "es dicho" por la estructura simbólica. Este gran Otro es el nombre de la Sustancia social, a causa de ello el sujeto no domina nunca totalmente los efectos de sus actos; su actividad siempre es algo más de lo que había perseguido o anticipado. Y las inconsistencias de la narrativa de la película reflejan perfectamente las dificultades de nuestros intentos de ruptura con las ataduras de la Sustancia social.

Cuando Morpheus intenta explicar al inmóvil y perplejo Neo lo que es Matrix, él la vincula a una falla en la estructura del universo: "Lo sabes y no puedes explicarlo. Pero lo sientes. Lo haz sentido toda tu vida entera. Que hay algo malo con el mundo. No sabes lo que es. Pero está allí, como una astilla dentro de tu mente." Todavía hacia el final de la primera película, Smith, el agente de la Matrix, da una explicación diferente, mucho más Freudiana: "¿sabes que en la primera Matrix se diseñó un mundo perfecto para los humanos? Dónde ninguno sufría, dónde todos estarían contentos. Fue un desastre. Nadie aceptaba el programa... Como especie, los seres humanos definen su realidad a través del sufrimiento y la miseria."

La imperfección de nuestro mundo es así, al mismo tiempo la señal de su virtualidad y la señal de su realidad. Unido a esta inconsistencia, está el estado ambiguo de la liberación de la humanidad anunciado por Neo en la última escena de la primera película. Como resultado de la intervención de Neo, hay una "falla del sistema" en la Matrix. Al mismo tiempo, Neo todavía se dirige a las personas retenidas como siendo él el Salvador que les enseñará la manera de liberarse de las coerciones de la Matrix; ellos podrán romper sus leyes físicas, torcer metales, volar en el aire. Pero el problema es que todos estos "milagros" sólo son posibles si nosotros permanecemos dentro de la realidad virtual sostenida por la Matrix y nos limitamos meramente a torcer o cambiar sus reglas; nuestro estado "real" todavía es el de esclavos. Estamos, por así decirlo, meramente ganando poder adicional para cambiar nuestras reglas en la prisión mental. ¿Y qué hay sobre la extinción total de la Matrix y de entrar a la "realidad real", en la que somos criaturas miserables manteniéndose en la superficie destruida de la tierra? ¿Acaso la solución es una estrategia postmoderna de "resistencia", de "subvertir" eternamente o "cambiar de sitio" el sistema de poder, o un esfuerzo más radical para aniquilarlo?

Otra memorable escena de *The Matrix*, es aquella en la cual Neo tiene que escoger entre la píldora roja o la azul. Su opción es entre la Verdad y el Placer: el despertar traumático a la realidad, o la persistencia en la ilusión regulada por la Matrix. Neo escoge la Verdad - en contraste al carácter-personaje más despreciable de la película, el agente-informante entre los rebeldes que recoge con su tenedor un pedazo rojo y jugoso de un bistec y dice: "Usted sabe, yo sé que este bistec no existe. Yo sé que la Matrix está diciendo a mi cerebro que es jugoso y delicioso. ¿Después de nueve años, usted sabe lo que yo he comprendido? La ignorancia es la felicidad." Él sigue el principio de placer que le dice que es preferible quedarse dentro de la ilusión, incluso si uno sabe que es sólo una ilusión.

Aún esta opción no es realmente tan simple. ¿Qué es lo que exactamente Neo ofrece a la humanidad al final de la película? No un despertar directo en el "desierto de lo real", sino la posibilidad de flotar libremente entre la multitud de universos virtuales: En lugar de ser simplemente esclavizados por la Matrix, uno puede liberarse a sí mismo por la vía de aprender a cambiar las reglas de nuestro universo y así volar libremente o violar otras leyes físicas. La opción no está entre la amarga verdad y la agradable ilusión, sino entre los dos modos de ilusión. El traidor se liga a la ilusión de nuestra "realidad", dominada y manipulada por la Matrix, mientras Neo ofrece a la humanidad la experiencia del universo como un patio de recreo en que nosotros podemos jugar una multitud de juegos, pasando libremente de uno a otro, reformando las reglas que componen nuestra experiencia de la realidad.

De una manera adorniana, estas inconsistencias son el momento de verdad de la película: Señalan los antagonismos de nuestra experiencia social en el capitalismo tardío, antagonismos acerca de acoplamientos básicos como el de la realidad y el dolor (la realidad como aquello que perturba el reino del principio de placer), y la libertad y el sistema (la libertad sólo es posible dentro de un sistema que impide su total despliegue). Pero la fuerza última de la película está en un nivel diferente. El impacto único de la película no reside tanto en su tesis central (lo que nosotros experimentamos como la realidad es una realidad virtual artificial generada por la Matrix, una mega-computadora que ha atado directamente a sí todas nuestras mentes), sino en su imagen central de los millones de seres humanos que llevan una vida claustrofóbica en las cunas llenas de agua, y que son conservados vivos para generar electricidad. Así que cuando (algunas de) las personas "despiertan" de su encarcelamiento, este despertar no es la apertura en el ancho espacio de la realidad externa, sino primeramente la horrible realización de este encerramiento dónde cada uno de nosotros es efectivamente sólo un feto - un organismo sumergido en el fluido prenatal.

Esta pasividad absoluta es la fantasía que sostiene nuestra experiencia consciente como sujetos activos, autodeterminados; ésta es la fantasía perversa última, la noción de que nosotros somos finalmente instrumentos de *jouissance* de la Matrix -del Gran Otro-, que absorbe nuestra sustancia vital convirtiéndonos en baterías. Esto nos lleva al verdadero enigma libidinal: ¿Por qué la Matrix necesita la energía humana? La solución completamente energética es, por supuesto, absurda: La Matrix fácilmente podría encontrar otra fuente más fiable de energía que no hubiera exigido un arreglo sumamente complejo de realidad virtual coordinada para millones de unidades humanas. La única respuesta consistente es que la Matrix se alimenta de la *jouissance* humana. Y, de este modo, regresamos a la tesis lacaniana fundamental de que el gran Otro, lejos de ser una máquina anónima, necesita una entrada, un influjo constante de *jouissance* de aquellos que vienen a definirlo, incluso a constituirlo. [...]

The Matrix Reloaded propone - o más bien, juega con una serie de formas de superar las inconsistencias de su antecesor. Pero al hacerlo, se enreda de nuevo en sus propias inconsistencias. El final de la película no sólo está narrativamente abierto e indeciso, sino también lo está con respecto a su visión subyacente del universo. El tono básico de esas complicaciones adicionales se da en torno a las sospechas de lo problemático que resulta la simple ideología de la liberación de la Matrix a la que apuntala la primera película.

El ritual comunal extático del pueblo en la ciudad subterránea de Zion no puede sino hacernos recordar una reunión religiosa fundamentalista. También aparecen las dudas acerca de las dos importantes figuras proféticas. ¿Son las visiones de Morpheus verdaderas, o es él solo un loco paranoico que está cruelmente imponiendo sus alucinaciones? Neo no sabe si él puede confiar en

el Oráculo, una mujer que prevé el futuro: ¿Está ella también manipulando a Neo con sus profecías? ¿Es ella representante del aspecto "bueno" de la Matrix, en contraste con el Agente Smith que se convierte en un exceso de la Matrix, un furioso virus, que intenta evitar al ser anulado multiplicándose? ¿Y qué decir sobre las declaraciones secretas del Arquitecto de la Matrix, el programador del software, su Dios? Él informa a Neo que él realmente está viviendo en la sexta versión actualizada de la Matrix: En cada una de ellas, una figura del salvador se ha levantado, pero sus esfuerzos por liberar a la humanidad terminaron en una catástrofe de gran magnitud. ¿La rebelión de Neo es, lejos de un evento único, sólo parte de un ciclo más grande de perturbación y restitución del Orden?

Al final de *The Matrix Reloaded*, todo queda sometido a duda: La pregunta no sólo es si cualquier revolución contra la Matrix puede lograr lo que pretende o si ellos tienen que acabar en una orgía de destrucción, sino si no han sido ellos previstos ya, incluso planeados por la propia Matrix. Incluso aquellos que son liberados de la Matrix ¿son libres para hacer una elección en absoluto? No obstante ¿es esa una solución sincera para arriesgar la rebelión, o para resignarse a jugar los juegos locales de la "resistencia" mientras se permanece dentro de la Matrix, o incluso nos comprometemos a colaborar con las fuerzas "buenas" en la Matrix? Este es el final de *The Matrix Reloaded*: un fracaso de "cartografía cognoscitiva" que refleja perfectamente la triste dificultad de la izquierda de hoy y su lucha contra el Sistema.

Una torcedura suplementaria se proporciona al final de la misma película, cuando Neo detiene mágicamente a los malvados gigantes calamares mecánicos, que atacaban a los humanos, meramente levantando su mano. ¿Cómo él pudo lograr esto en el "desierto del real", no dentro de la Matrix donde, por supuesto, él puede hacer sus maravillas? ¿Esta inconsistencia inexplicada indica que "todo está generado por la Matrix", que no hay una última realidad? Aunque semejante tentación postmoderna -la manera fácil de considerar una confusión ontológica-, debe ser rechazada, hay una visión correcta en esta complicación de la simple y recta división entre la "realidad real" y el universo generado por la Matrix. Aún cuando la lucha tiene lugar en la "realidad real", la lucha importante, la batalla clave hay que ganarla en la Matrix, que es por lo cual los rebeldes humanos re-ingresan al universo virtual.

Para ponerlo en los términos de la buena y vieja dupla marxista de infraestructura / superestructura: Uno debe tener en cuenta la irreducible dualidad de que, por un lado están los procesos socio-económicos materiales "objetivos" que tienen lugar en la realidad así como, por otro lado, se encuentra su apropiado proceso político-ideológico. ¿Qué pasaría si el dominio de lo político es inherentemente "estéril", un teatro de sombras, pero no obstante es crucial en la transformación de la realidad? Así que, aunque la economía es el sitio real y la política un teatro de sombras, la batalla principal será luchada en el ámbito de la política y la ideología.

Considérese, por ejemplo, la desintegración del poder comunista en Europa Oriental en los últimos años de la década de los ochenta. Aunque el evento principal era la pérdida real de poder estatal por los Comunistas, la ruptura crucial ocurrió en un diferente nivel - en esos momentos mágicos cuando, aunque formalmente los Comunistas todavía estaban en el poder, las personas de repente perdían su miedo y ya no tomaban en serio las amenazas del Estado. Así que, aún cuando las batallas "reales" con la policía continuaban, todos supimos de algún modo que el juego se había terminado. El título *The Matrix Reloaded* es así bastante apropiado: Si en la primera parte domina el ímpetu por terminar con la Matrix, de liberarse a sí mismos de su sostenimiento, la segunda parte aclara que la batalla tiene que ser ganada dentro de la Matrix, que uno tiene que volver a ella.

Los directores han levantado así dramáticamente las apuestas de la serie de *The Matrix*, confrontándonos con todas las complicaciones y confusiones de las políticas de la liberación. Y se han puesto a sí mismos en un lugar profundamente difícil: Se enfrentan ahora con una tarea casi imposible. Si la tercera parte venidera, *The Matrix Revolutions*, tiene éxito con un fin feliz, tendrá que producir nada menos que la respuesta apropiada a los dilemas de la política revolucionaria de hoy, un proyecto-cianotipo para el acto político que la izquierda está buscando desesperadamente.

Título Original: *Ideology Reloaded*.

Un Buda, un hamster y los fetiches de la ideología.

Por **Slavoj Žižek** | Otoño.2003

Hoy una especie de sabiduría agnóstica, oriental, de la nueva era, o usualmente alguna clase de falso Taoísmo o Budismo se está convirtiendo en la forma predominante de ideología. ¿Cómo funciona este Budismo? ¿Por qué es la ideología ideal para el capitalismo tardío?

El mensaje fundamental [de esta nueva corriente] es "no persigas el éxito material, no participes en el juego social por entero, hazlo con distancia." Ustedes saben como son usualmente los posters de propaganda de los cursos budistas. Hay un primer párrafo anticapitalista: "No te dejes atrapar en esta lucha por lo material, retírate a la paz, etc., etc.". Pero el segundo párrafo siempre es "de esta manera vas a ser aún más exitoso en los negocios".

La visión es que el funcionamiento de nuestra vida capitalista de todos los días es tan frenética, tan alocada, que para sobrevivir necesitaas tomarlo como si fuera un juego, no un compromiso real, porque si estás demasiado comprometido te volvés loco. Creo que el funcionamiento de la ideología es, en este punto, fetichista. ¿Qué significa el fetichismo en este contexto? Los fetichistas no son idiotas, son realistas. Un fetichista es alguien que, aferrándose a su fetiche, puede soportar la realidad tal como es.

Déjenme contarles una historia, que es real, le sucedió a un amigo mío recientemente, cómo hizo para sobrevivir a la muerte de su esposa. Fue la trágica historia frecuente, él estaba felizmente casado, la esposa fue al doctor, de pronto le dijeron "tenés cáncer de mamas" y murió en tres meses. Pero la gran sorpresa para sus amigos fue descubrir cómo después de la muerte de su esposa, este tipo podía hablar bastante fría, normalmente, aún de los más dolorosos momentos de la muerte de su esposa. No teníamos que simular, que evitar el tema traumático... era absolutamente normal, él podía hablar sobre todo. Entonces nos preguntamos, "¿Pero este tipo es un monstruo o qué? ¿Cómo puede tratar tan fríamente la muerte de su esposa?".

Pronto descubrimos el secreto. Es tan simple y ridículo que sólo porque es verdad puedo contarlo seriamente y creerlo. Nos dimos cuenta que siempre que hablaba de su mujer, de los momentos más dolorosos de su muerte, él jugaba en su regazo, con sus manos, con un pequeño hámster, la mascota de su mujer; y que este hámster era su fetiche. Funcionaba como una especie de negación simbólica de lo que estaba diciendo. Él era capaz de admitir racionalmente la muerte de su esposa, pero con el hámster bloqueaba la verdad contenida en su aceptación de esta muerte. Ustedes se preguntarán si esto es una especie de análisis salvaje muy primitivo, y cómo podemos saber que realmente esto era así. Desafortunadamente tengo la prueba, como saben los hámsters viven por muy poco tiempo: medio año después de la muerte del hámster, el tipo se quebró y debió ser hospitalizado por un intento de suicidio.

Así es como creo que sobrevivimos hoy a la realidad capitalista, podemos ser muy realistas, actuar con crueldad, no tener ilusiones sobre la vida social, pero cuando encontramos a alguien que dice "No tengo ninguna ilusión, puedo aceptar la vida tal como es, cruel, sin ideales", háganle una simple pregunta: ¿Dónde está tu hámster?

Mi idea es que este budismo occidental es un hámster gordo y grande. Podés participar completamente en el salvaje juego capitalista mientras tu entrenamiento y tu meditación y demás te dan la ilusión de que esa no es la vida real, sólo estas jugando el juego social, en realidad estás en cualquier otro lado.

Creo que ni siquiera podemos decir que esto es sólo una falsificación occidental, que la verdadera sabiduría oriental es algo totalmente diferente. Recientemente leí un libro maravilloso de un autor llamado Brian Victoria, *Zen y guerra*, que demuestra que en los 30s y 40s, con la

excepción de algunos disidentes, las autoridades budistas zen japonesas apoyaron completamente al militarismo imperial japonés [...] Pero lo interesante es cómo los budistas justificaron al militarismo. Un nivel fue la justificación teleológica usual, que también conocemos en occidente, "a veces tenés que hacer un mal menor por el mayor bien, no deberíamos matar, pero matemos un poquito para prevenir una gran matanza". Pero la legitimación clave fue mucho más interesante y siniestra: la idea era que la obediencia militar absoluta e incondicional, la ejecución inmediata de órdenes, era la vía directa de la mayoría de la gente para conseguir la iluminación espiritual. Porque la idea era que el oro del esclarecimiento budista, la superación del falso "sí mismo" (*self*), se logra a través de la disciplina militar perfecta, donde uno se convierte en una máquina, sólo ejecuta órdenes, te sobreponés a vos mismo.

Déjenme evitar un malentendido, no estoy diciendo que esto significa que el budismo zen es una falsedad, un falsedad militar secreta. Afirmando que lo mismo puede decirse de los grandes místicos de Europa occidental. Si miran de cerca a muchas de las grandes figuras místicas descubrirán que también eran políticamente activas y extremadamente crueles. Mi conclusión es simplemente que aún el esclarecimiento místico y espiritual más auténtico es éticamente neutral.

No hay nada que nos prevenga de cometer los peores crímenes. Déjenme contarles un extraño hecho que pienso que es aquí profundamente indicativo. ¿Sabían cuál era el libro favorito de Himmler, el jefe de la SS de Hitler? Era un libro encuadernado en un cuero especial que llevaba todo el tiempo en su bolsillo: el *Bhagavad-Gítá*. La idea es que así es como un soldado nazi debe cometer sus asesinatos, con una distancia interior, sin participar en ello.

Ahora, para concluir realmente, pienso que por lo que debemos esforzarnos no es en las [hipocresías religiosas, no las religiones si no su utilización hipócrita]. Necesitamos una lógica diferente de compromiso colectivo, de compromiso ético. ¿Dónde encontramos esto? ¿Cuál es la solución? Me encantaría desarrollarlo, pero me piden que termine. Muchas gracias.

Artículo publicado en la edición de agosto/diciembre de 2003 de la publicación PLAN V, *Una Revista Argentina de Política, Economía, Cultura y Futuro*. Publicado originalmente *on-line* en: <http://www.planv.com/notas/2003/ago-dic/zizek.htm>

<http://www.zendodigital.luzserena.net/ZD11/UnBudaUnHasmterYLosFetichesDeLaIdeologia-Slavoj%20Zizek.htm>

Un Lenin ciberespacial: ¿por qué no?

Por **Slavoj Žižek**

Si hay un acuerdo general entre (lo que queda de) la izquierda radical de hoy, es que, para resucitar el proyecto político radical, uno debe dejar atrás el legado leninista: el énfasis despiadado sobre la lucha de clases, el partido como la forma privilegiada de organización, la toma revolucionaria del poder por medios violentos, la subsiguiente 'dictadura del proletariado'...¿acaso todos estos no son 'conceptos zombie' que la izquierda tiene que abandonar si quiere tener algún tipo de oportunidad en las condiciones del capitalismo tardío 'posindustrial'?

El problema con este argumento aparentemente convincente es que se compra muy fácilmente la imagen heredada de Lenin como el sabio líder revolucionario que, después de formular las coordenadas básicas de su pensamiento y práctica en el '*¿Qué Hacer?*', simplemente se dedicó, de forma consistente y despiadada, a llevarlos a cabo. ¿Qué pasa si hay para contar otra historia sobre Lenin? Es verdad que la izquierda de hoy está sufriendo una experiencia fulminante del fin de toda una época del movimiento progresista, cuya experiencia la empuja a reinventar incluso las coordenadas básicas de su proyecto --no obstante que fue precisamente una experiencia homóloga la que alumbró al leninismo. Recordemos cómo se conmocionó Lenin cuando, en el otoño de 1914, todos los partidos socialdemócratas europeos (con la honrosa excepción de los

bolcheviques rusos y los socialdemócratas serbios) adoptaron la 'línea patriótica' --Lenin incluso llegó a pensar que el número del *Vorwärts*, el diario de la socialdemocracia alemana que informaba cómo los socialdemócratas en el Reichstag habían votado por los créditos de guerra, era una falsificación de la policía secreta rusa pensada para engañar a los obreros rusos. En esa era de conflicto militar que cortó al continente europeo por la mitad, ¡cuán difícil era rechazar la noción de que uno debía tomar partido en este conflicto, y luchar contra el 'fervor patriótico' en el propio país donde uno habitaba! ¡Cuántas grandes mentes (incluso Freud) sucumbieron a la tentación nacionalista, aunque más no fuera por un par de semanas! Esta conmoción de 1914 fue --para ponerla en los términos de Alain Badiou-- un 'désastre', una catástrofe en la que todo un mundo desapareció: no sólo la idílica fe burguesa en el progreso, sino también el movimiento socialista que lo acompañó. El propio Lenin (el Lenin del '¿Qué Hacer?') sintió que cedía la tierra bajo sus pies --no hay, en su reacción desesperada, ninguna satisfacción, ningún '¡se los dije!' Este momento de *Verzweiflung*, esta catástrofe, abrió el sitio para el evento leninista, por romper el historicismo evolutivo de la Segunda Internacional --y sólo Lenin estaba a la altura de esta apertura, fue el único en articular la verdad de la catástrofe. Este es el Lenin del que todavía tenemos algo que aprender. La grandeza de Lenin fue que, en esta situación catastrófica, no tuvo miedo de tener éxito --en contraste con el pathos negativo discernible desde Rosa Luxemburg hasta Adorno, para quienes el acto auténtico en última instancia es la admisión de la derrota que alumbra la verdad. En 1917, en lugar de esperar el momento correcto de madurez, Lenin organizó una huelga preventiva. En 1920, como líder del partido de la clase obrera sin clase obrera (la mayoría de ella había perecido en la guerra civil), prosiguió la organización de un estado, aceptando en su totalidad la paradoja del partido que tiene que organizar, incluso recrear, su propia base, su clase obrera.

En ninguna parte se palpa más esta grandeza que en los escritos de Lenin que cubren el lapso de tiempo entre febrero de 1917, cuando la primera revolución abolió el zarismo e instaló un régimen democrático, hasta la segunda revolución en octubre. En febrero, Lenin era un emigrado político semi-anónimo, perdido en Zurich, sin contactos confiables en Rusia, enterándose de los eventos principalmente a través de la prensa suiza. En octubre dirigió la primera revolución socialista victoriosa --¿pero qué fue lo que ocurrió entre medio? En febrero, Lenin percibió inmediatamente la oportunidad revolucionaria, el resultado de circunstancias contingentes únicas --si no se echaba mano del momento, la oportunidad para la revolución se desperdiciaría, quizás por décadas. En su terca insistencia de que uno debe aceptar el riesgo y pasar a la próxima fase, es decir, repetir la revolución, Lenin estaba solo, ridiculizado por la mayoría de los miembros del comité central de su propio partido, y la lectura de los textos de Lenin de 1917 proporciona un pantallazo único sobre el obstinado, paciente, y a menudo frustrante trabajo revolucionario a través del cual Lenin impuso su visión. Sin embargo, por más indispensable que haya sido la intervención personal de Lenin, uno no debe modificar la historia de la Revolución de Octubre haciéndola pasar por la del genio solitario confrontado con las masas desorientadas que impone su visión gradualmente. Lenin tuvo éxito porque su apelación, mientras pasaba por alto a la nomenclatura del partido, encontró un eco en lo que uno tiene la tentación de llamar la micropolítica revolucionaria: la explosión increíble de la democracia de base, de los comités locales que crecen alrededor de todas las grandes ciudades de Rusia y, mientras ignoran la autoridad del gobierno 'legítimo', toman las cosas en sus manos. Esta es la historia acallada de la Revolución de Octubre.

Lo primero que conmueve al lector de hoy es cuán directamente legibles eran los textos de Lenin de 1917. No hay necesidad de largas notas explicativas --aun cuando los nombres que suenan extraño nos sean desconocidos, inmediatamente nos damos cuenta de lo que estaba sucediendo. Desde la distancia de hoy los textos despliegan una claridad casi clásica de los contornos de la lucha en la que participan. Lenin es totalmente consciente de la paradoja de la situación: en la primavera de 1917, después de la Revolución de febrero que derrocó al régimen zarista, Rusia era el país más democrático de toda Europa, con un grado inaudito de movilización de masas, de libertad de organización y de libertad de prensa --y aún así esta libertad daba a la situación un carácter no-transparente, completamente ambiguo. Si hay un hilo común que recorre todos los textos de Lenin escritos 'entre las dos revoluciones' (la de febrero y la de octubre), es su insistencia en la distancia que separa los contornos formales 'explícitos' de la lucha política entre la multitud de partidos y otros sujetos políticos de sus tareas sociales reales (paz inmediata, distribución de la tierra, y, por supuesto, 'todo el poder a los soviets', es decir, el

desmantelamiento del aparato estatal existente y su reemplazo por las nuevas formas de dirección social del tipo de la Comuna).

Esta distancia --la repetición de la distancia entre 1789 y 1793 en la Revolución Francesa --es el espacio preciso de la original intervención de Lenin: la lección fundamental del materialismo revolucionario es que la revolución debe golpear dos veces, y por razones esenciales. La distancia no es simplemente la separación entre forma y contenido. Lo que le falta a la 'primera revolución' no es el contenido, sino la forma misma --permanece atrapada en la forma vieja, y piensa que la libertad y la justicia pueden lograrse sencillamente si utilizamos el aparato estatal ya existente y sus mecanismos democráticos. ¿Qué pasa si el 'buen' partido gana las elecciones libres e implementa 'legalmente' la transformación socialista? (La expresión más clara de esta ilusión, orillando el ridículo, es la tesis de Karl Kautsky, formulada en los años veinte, de que la forma política lógica de la primera fase del socialismo, del pasaje del capitalismo al socialismo, es la coalición parlamentaria de los partidos burgueses y proletarios.) El paralelo aquí es perfecto con la era de la temprana modernidad en la que la oposición a la hegemonía ideológica de la iglesia se articuló primero en la forma de otra ideología religiosa, como una herejía. Siguiendo las mismas líneas, los partidarios de la 'primera revolución' quieren subvertir la dominación capitalista dentro de la misma forma política de la democracia capitalista. Esta es la 'negación de la negación' hegeliana: primero el antiguo orden es negado dentro de su propia forma ideológico-política; luego esta misma forma tiene que ser negada. Aquellos que oscilan, aquellos que tienen miedo de dar el segundo paso de superar la forma misma, son aquellos que (repitiendo a Robespierre) quieren una 'revolución sin revolución' --y Lenin despliega toda la fuerza de su 'hermenéutica de la sospecha' para discernir las distintas formas de esta retirada.

En sus escritos de 1917 Lenin se reserva su agria ironía para quienes se dedican a la búsqueda interminable de algún tipo de 'garantía' para la revolución. Esta garantía asume dos formas principales: ya sea la noción reificada de la necesidad social (uno no debe arriesgar la revolución demasiado temprano; uno tiene que esperar el momento correcto, cuando la situación está 'madura' con respecto a las leyes del desarrollo histórico: 'es demasiado temprano para la revolución socialista --la clase obrera no está madura aún') o la legitimidad normativa - 'democrática' ('la mayoría de la población no está de nuestro lado, entonces la revolución no sería realmente democrática') --como dice en repetidas oportunidades Lenin, es como si antes de que el agente revolucionario tome el poder estatal tuviera que recibir permiso de alguna figura del gran Otro (organizar un referéndum que determinará que la mayoría apoya la revolución). Con Lenin, como con Lacan, el punto está en que la revolución sólo puede ser autorizada por ella misma: uno debe asumir que el acto revolucionario no está cubierto por el gran Otro --el miedo de tomar el poder 'prematuramente', la búsqueda de una garantía, es el miedo del abismo del acto. En ello reside la última dimensión de lo que Lenin denuncia continuamente como 'oportunisto', y su apuesta es que el 'oportunisto' es una posición que es inherentemente falsa en sí misma y que enmascara el temor a acometer la tarea con la pantalla protectora de los hechos, leyes o normas 'objetivos'.

La respuesta de Lenin no es la referencia a un conjunto diferente de 'hechos objetivos', sino la repetición del argumento formulado una década antes por Rosa Luxemburg contra Kautsky: los que esperan que lleguen las condiciones objetivas de la revolución esperarán por siempre --esa posición del observador objetivo (y no de un agente comprometido) es en sí misma el obstáculo principal para la revolución. El contra-argumento de Lenin contra los críticos formal-democráticos del segundo paso es que esta misma opción 'puramente democrática' es utópica: en las circunstancias concretas de Rusia, el estado democrático-burgués no tiene ninguna oportunidad de sobrevivir --la única 'manera realista' de proteger las verdaderas conquistas de la Revolución de febrero (libertad de organización y de prensa, etc.) es avanzar hacia la revolución socialista --de no ser así, la reacción zarista será la que gane.

Tenemos aquí dos modelos, dos lógicas incompatibles de la revolución: aquellos que esperan el momento teleológico maduro de la crisis final cuando la revolución explotará 'en su hora adecuada' por la necesidad de la evolución histórica; y aquellos que son conscientes que la revolución no tiene ninguna 'hora adecuada', aquellos que perciben la oportunidad revolucionaria como algo que surge y que tiene que ser capturado en los propios desvíos del desarrollo histórico 'normal'. Lenin no es un voluntarista 'subjetivista' --él insiste con que la excepción (el conjunto

extraordinario de circunstancias, como las de Rusia en 1917) ofrece un camino para socavar la propia norma. ¿Y acaso esta línea de argumentación, esta posición de principios, no es más real hoy que nunca? ¿Acaso no vivimos también en una era en la que el estado y su aparato, incluyendo sus agentes políticos, simplemente son cada vez menos capaces de articular los problemas claves (ecología, la degradante atención médica, la pobreza, el papel de las compañías multinacionales, etc.)? La única conclusión lógica es que es urgente una nueva forma de politización, que 'socializará' directamente estos problemas cruciales. La ilusión de 1917 de que los problemas urgentes que enfrentaba Rusia (paz, distribución de la tierra, etc.) podrían haberse resuelto a través de medios 'legales' parlamentarios es igual a la ilusión de hoy de que, por ejemplo, la amenaza ecológica podría evitarse extendiendo la lógica del mercado a la ecología (haciendo que los que contaminan paguen el precio por el daño que causan). Sin embargo, ¿cuán relevantes son las opiniones específicas de Lenin sobre este punto? Según el pensamiento ortodoxo, la declinante fe de Lenin en las capacidades creativas de las masas durante los años posteriores a la Revolución de Octubre, lo llevaron a enfatizar el papel de la ciencia y los científicos. Él saludaba 'el principio de esa época feliz cuando la política desaparecerá en el trasfondo...y los ingenieros y los agrónomos tendrán la mayor parte de la palabra'.¹ ¿Pos-política tecnocrática? Las ideas de Lenin sobre cómo corre la ruta hacia el socialismo por el terreno del capitalismo monopolista pueden parecer peligrosamente ingenuas hoy:

'El capitalismo ha creado un aparato de contabilidad en la forma de los bancos, consorcios, servicio postal, sociedades de consumidores, y sindicatos de empleados de oficina. Sin los grandes bancos el socialismo sería imposible... nuestra tarea consiste sencillamente en amputar lo que mutila capitalistamente este aparato excelente, hacerlo aún más grande, aún más democrático, más aun abarcador... Será un registro nacional, una contabilidad nacional de la producción y la distribución de bienes; será, por así decirlo, algo así como la naturaleza del esqueleto de la sociedad socialista.'²

¿No es esta la expresión más radical de la noción de Marx del intelecto general que regula toda la vida social de una manera transparente, del mundo pos-político en el que 'la administración de las personas' será suplantada por 'la administración de las cosas'? Por supuesto que es fácil jugar contra esta cita la carta de la 'crítica de la razón instrumental' y del 'mundo administrado [verwaltete Welt]'. El potencial 'totalitario' está inscrito en esta misma forma de control social total. Es fácil comentar sarcásticamente cómo, en la época stalinista, el aparato de administración social se volvió, efectivamente, 'aún más grande'. No obstante, ¿esta visión pos-política no es acaso el extremo opuesto de la noción maoísta de la eternidad de la lucha de clases ('todo es político')?

Sin embargo, ¿es todo tan inequívoco? ¿Qué pasa si uno reemplaza el ejemplo (obviamente anticuado) del banco central con el de la world wide web, el candidato perfecto actual para el papel del Intelecto General (General Intellect)? Dorothy Sayers planteaba que la Poética de Aristóteles es efectivamente la teoría de las novelas policiales antes de que fueran escritas -- como el pobre Aristóteles no conocía todavía la novela policial, tenía que referirse a los únicos ejemplos a su disposición, las tragedias... Siguiendo las mismas líneas, Lenin estaba desarrollando efectivamente la teoría del papel de la world wide web, pero, como no conocía internet, tenía que referirse a los desafortunados bancos centrales. Por consiguiente, ¿podría decir uno que 'sin la world wide web el socialismo sería imposible... nuestra tarea sencillamente es amputar lo que mutila capitalistamente este aparato excelente, hacerlo aún más grande, aún más democrático, aún más abarcador'? En estas condiciones, uno se siente tentado a resucitar la vieja, abusiva y medio olvidada dialéctica marxiana de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Ya es un lugar común plantear que, irónicamente, fue esta misma dialéctica la que enterró el 'socialismo realmente existente': el socialismo no pudo sostener el pasaje de la economía industrial a la pos-industrial. Una de las víctimas tragicómicas de la desintegración del socialismo en la ex-Yugoslavia fue un viejo apparatchik comunista entrevistado por la radio estudiantil de Ljubljana en 1988. Los comunistas sabían que estaban perdiendo poder, y por eso trataban desesperadamente de complacer a todos. Cuando a este viejo cuadro le hicieron preguntas provocativas sobre su vida sexual, él también intentó demostrar desesperadamente que estaba en contacto con la generación joven. Sin embargo, como el único idioma que conocía era el de la hosca burocracia, el resultado fue una particular mezcla obscena --declaraciones

como, 'La sexualidad es un componente importante de mi actividad diaria. Al tocar a mi esposa entre sus muslos me da nuevos grandes incentivos para mi trabajo de construir el socialismo.' Y cuando uno lee documentos oficiales de Alemania Oriental de los años setenta y comienzos de los ochenta, formulando su proyecto de convertir a la RDA en una especie de Silicon Valley del bloque socialista de Europa Oriental, uno no puede evitar la impresión de la misma distancia tragicómica entre la forma y el contenido. Mientras eran totalmente conscientes de que la digitalización era el camino del futuro, se aproximaron a ella en los términos de la antigua lógica socialista de la planificación industrial centralizada --sus propias palabras enmascaraban el hecho de que no estaban captando lo que está ocurriendo efectivamente, las consecuencias sociales de la digitalización. No obstante, ¿el capitalismo realmente proporciona el marco 'natural' de las relaciones de producción para el universo digital? ¿No hay también un potencial explosivo para el propio capitalismo en la world wide web? ¿Acaso la lección del monopolio Microsoft no es precisamente la lección leninista: en lugar de combatir su monopolio a través del aparato estatal (recordemos la división de Microsoft ordenada por la Justicia), ¿no sería más 'lógico' simplemente socializarlo, haciéndolo libremente accesible? Hoy uno se siente tentado a parafrasear el famoso lema de Lenin, 'Socialismo = electrificación + poder de los soviets': 'Socialismo = acceso libre a internet + poder de los soviets.'

En este contexto, el mito que hay que desbancar es el del papel cada vez menor del estado. Lo que estamos atestiguando hoy en día es el cambio en sus funciones: mientras se retira parcialmente de sus funciones asistenciales, el estado está fortaleciendo su aparato en otros dominios de la regulación social. Para poder empezar un negocio ahora uno tiene que apoyarse en el estado no sólo para garantizar la ley y el orden, sino también el conjunto de la infraestructura (acceso a agua y energía, medios de transporte, criterios ecológicos, regulaciones internacionales, etc.), en una medida incomparablemente mayor que hace 100 años. La caída del servicio eléctrico en California el año pasado hace palpable a este punto: durante un par de semanas en enero y febrero de 2001 la privatización ('desregulación') del suministro de electricidad transformó al Sur de California, uno de los paisajes pos-industriales más altamente desarrollados del mundo, en un país tercermundista con apagones regulares. Por supuesto, los defensores de la desregulación plantearon que no estaba lo bastante completa, y echaban mano del viejo falso silogismo de, 'Mi novia nunca llega tarde a una cita, porque en el momento en que ella llegue tarde, ya no será más mi novia': la desregulación funciona por definición, entonces si no funciona, no era en verdad una desregulación... ¿El reciente pánico desatado con la enfermedad de la vaca loca (que probablemente presagie docenas de fenómenos similares que nos esperan en el futuro cercano) no apunta también hacia la necesidad de un control global estatal estricto e institucionalizado de la agricultura?

¿Y qué hay del reproche básico según el cual Lenin hoy es irrelevante porque permaneció aferrado dentro del horizonte de la producción industrial masiva (recordemos su celebración del fordismo)? ¿Cómo cambia estas coordenadas el pasaje de la producción de fábrica a la producción 'pos-industrial'? ¿Dónde clasificaríamos no sólo las maquiladoras de trabajo manual del Tercer Mundo, sino también las maquiladoras digitales, como la de Bangalore en la que decenas de miles de indios programan software para las corporaciones occidentales? ¿Es adecuado designar a estos indios como el 'proletariado intelectual'? ¿Serán la venganza final del Tercer Mundo? ¿Cuáles son las consecuencias del hecho desquiciante (por lo menos para los conservadores alemanes) de que, después de décadas de importar centenares de miles de trabajadores manuales inmigrantes, Alemania ha descubierto ahora que necesita por lo menos decenas de miles de trabajadores intelectuales inmigrantes, principalmente programadores de computadoras? La alternativa que incapacita al marxismo de hoy en día es, ¿qué hacer a propósito de la creciente importancia del crecimiento de la 'producción inmaterial' hoy (ciber-trabajadores)? ¿Insistimos con que sólo quienes están involucrados en la producción material 'real' son la clase trabajadora, o damos el venturoso paso de aceptar que los 'trabajadores simbólicos' son los (verdaderos) proletarios de hoy? Uno debería resistirse a dar este paso, porque ofusca la división entre la producción inmaterial y material, la división en la clase trabajadora entre los ciber-trabajadores y los trabajadores materiales (por regla separados geográficamente, como los programadores en EE.UU. o India, las maquiladoras en China o Indonesia).

Quizás sea la figura del desocupado la que simbolice al puro proletario de hoy: la determinación sustancial del desocupado sigue siendo la de un obrero, pero no se les deja realizarla o renunciar a ella, y entonces permanecen suspendidos en la potencialidad de trabajadores que no pueden trabajar. Quizás en cierto sentido hoy 'todos somos desocupados' --los trabajos tienden a basarse en contratos de tiempo cada vez más cortos, por lo cual el estado de desempleo es la regla, el nivel cero, y el trabajo temporal la excepción. Entonces esta debería ser también la respuesta a quienes abogan por la 'sociedad pos-industrial' cuyo mensaje a los trabajadores es que su tiempo se terminó, que su propia existencia está obsoleta, y que lo único con lo que pueden contar es con la compasión puramente humanitaria --hay cada vez menos lugar para los trabajadores en el universo del capital de hoy, y uno debe deducir de este hecho la única conclusión consistente. Si la sociedad 'pos-industrial' de hoy necesita cada vez menos trabajadores para reproducirse (20 por ciento de la fuerza de trabajo, según algunas estimaciones), entonces no son los trabajadores los que están de más, sino el capital.

El antagonismo clave de las llamadas nuevas industrias (digitales) es este: ¿cómo mantener la forma de la propiedad (privada), que es la única forma en la que puede mantenerse la lógica de ganancia (veamos también el problema de Napster, la libre circulación de la música)? ¿Acaso las complicaciones legales en la biogenética no apuntan en la misma dirección? El elemento clave de los nuevos acuerdos internacionales de comercio es la 'protección de la propiedad intelectual' --siempre que, al fusionarse, una gran compañía occidental se hace cargo de una compañía del Tercer Mundo, lo primero que hace es cerrar el departamento de investigación. Aquí surgen fenómenos que involucran a la noción de propiedad en paradojas dialécticas extraordinarias: en la India, las comunidades locales descubren de repente que las prácticas médicas y los materiales que han estado usando durante siglos son poseídos ahora por compañías norteamericanas, de manera que deben comprárselas a ellas; mientras las compañías biogenéticas patentan genes, todos estamos descubriendo que partes de nosotros, nuestros componentes genéticos, ya son propiedad registrada, poseída por otros.

Sin embargo, el resultado de esta crisis de la propiedad privada de los medios de producción no está para nada garantizado. Aquí uno debe tener en cuenta la paradoja última de la sociedad stalinista. Contra el capitalismo, que es la sociedad de clase, pero en principio igualitaria, sin divisiones jerárquicas directas, el stalinismo 'maduro' es una sociedad sin clases articulada en grupos jerárquicos precisamente definidos (nomenklatura en la cima, trabajadores técnicos, ejército, etc.). Lo que esto significa es que, ya para el stalinismo, la noción marxista clásica de la lucha de clases ya no es más adecuado para describir su jerarquía y dominación --en la Unión Soviética de finales de los años veinte en adelante, la división social clave no estaba definida por la propiedad, sino a través del acceso directo a los mecanismos de poder y a condiciones de vida materiales y culturales privilegiadas (comida, alojamiento, atención sanitaria, libertad para viajar, educación). Y quizás la ironía última de la historia será que, de la misma manera, la visión de Lenin del 'socialismo de los bancos centrales' sólo puede leerse adecuadamente en forma retroactiva, desde la actual world wide web.

La Unión Soviética proporcionó al primer modelo de la sociedad 'pos-propietaria' desarrollada, del verdadero 'capitalismo tardío' en el cual la clase dominante será definida por el acceso directo a los medios de poder central y control (informativos, administrativos) y a otros privilegios materiales y sociales: el punto ya no será poseer compañías, sino directamente administrarlas, tener el derecho para utilizar un jet privado, tener acceso a una cobertura de salud diferenciada, etc --privilegios que no serán adquiridos por medio de la propiedad, sino a través de otros mecanismos (educativos, directivos, etc.).

Esta, entonces, es la crisis venidera que ofrecerá la perspectiva de una nueva lucha emancipatoria, de la reinención completa de lo político --no la vieja opción marxista entre la propiedad privada y su socialización, sino la opción entre la sociedad pos-propietaria jerárquica y la sociedad pos-propietaria igualitaria. Aquí, la vieja tesis marxista sobre cómo la libertad y la igualdad burguesas están basadas en la propiedad privada y las condiciones de mercado, adquiere un giro inesperado: lo que permiten las relaciones de mercado son la libertad (por lo menos) 'formal' y la igualdad 'legal'--ya que la jerarquía social puede sostenerse a través de la propiedad, no existe la necesidad de su aserción política directa. Si, luego, el papel de la propiedad privada disminuye, el peligro es que esta desaparición gradual cree la necesidad de

alguna nueva forma de jerarquía (racista o de 'gobierno de los expertos'), directamente fundadas en las propiedades de los individuos, y cancelando así incluso la igualdad 'formal' burguesa y la libertad. Resumiendo, en tanto el factor determinante de poder social será la inclusión/exclusión del conjunto de los privilegiados (de acceso al conocimiento, control, etc.), podemos esperar el surgimiento de modos distintos de exclusión, para llegar directamente al racismo. La primera señal clara que apunta en esta dirección es la nueva alianza entre la política (gobierno) y las ciencias naturales. En la biopolítica, que surgió recientemente, el gobierno está instigando a la 'industria de los embriones', el control sobre nuestro legado genético por fuera del control democrático, justificado por una oferta que nadie puede rechazar: '¿No quiere usted curarse del cáncer, la diabetes, el Alzheimer...?' Sin embargo, mientras los políticos hacen esas promesas 'científicas', los propios científicos permanecen profundamente escépticos, haciendo hincapié frecuentemente sobre la necesidad de alcanzar decisiones a través de un gran acuerdo social general.

El problema último de la ingeniería genética no reside en sus consecuencias imprevisibles (¿qué ocurriría si creamos monstruos --digamos, humanos sin sentido de responsabilidad moral?), sino la manera en que la ingeniería biogenética afecta fundamentalmente nuestra noción de educación: en lugar de educar a un niño para que sea un buen músico, ¿será posible manipular sus genes para que se incline 'espontáneamente' hacia la música? En lugar de instilar en él un sentido de disciplina, ¿será posible manipular sus genes para que 'espontáneamente' tienda a obedecer órdenes? La situación aquí está radicalmente abierta --si surgirán gradualmente dos clases de personas, los 'nacidos naturalmente' y los manipulados genéticamente, no queda claro de antemano qué clase ocupará el nivel más alto en la jerarquía social. ¿Serán los 'naturales' los que consideren a los manipulados como meras herramientas, no como seres verdaderamente libres, o serán mucho más perfectos manipulados genéticamente los que considerarán a los 'naturales' como pertenecientes a un nivel más bajo de evolución?

La lucha venidera, por lo tanto, no tiene ningún resultado garantizado --nos confrontará con una inédita urgencia para actuar, ya que no sólo involucrará un nuevo modo de producción, sino una ruptura radical en lo que significa ser un ser humano. Hoy ya podemos discernir las señales de un tipo de malestar general --recordemos la serie de eventos normalmente agrupados bajo el nombre de 'Seattle'. La luna de miel de diez años del capitalismo global triunfante ha terminado, la largamente retrasada 'comezón del séptimo año' ya está aquí --seamos testigos de las reacciones de pánico de los grandes medios de comunicación, que, desde la revista Time hasta CNN, todos de repente empezaron a advertir sobre la existencia de marxistas que manipulan a la muchedumbre de manifestantes 'honestos'. El problema ahora es el estrictamente leninista -- cómo enfrentar las imputaciones de los medios de comunicación, cómo inventar estructuras organizativas que le confieran a esta inquietud la forma de una demanda política universal. De no ser así, la oportunidad se desperdiciará, y lo que quedará es una perturbación marginal, quizás organizada como un nuevo Greenpeace, con cierta eficacia, pero también con metas estrechamente limitadas, estrategias de marketing, etc. En otras palabras, la lección 'leninista' clave hoy es que la política sin forma organizativa de partido es política sin política, de manera que la respuesta a aquéllos que simplemente quieren los (atinadamente llamados) 'nuevos movimientos sociales' es la misma que la respuesta de los jacobinos a los componedores girondinos: '¡Ustedes quieren la revolución sin una revolución!' El obstáculo de hoy es que parece haber sólo dos caminos abiertos para el compromiso socio-político: o jugar el juego del sistema, comprometerse en la 'larga marcha a través de las instituciones', o activar en los nuevos movimientos sociales, desde el feminismo, pasando por la ecología hasta el anti-racismo. Y de nuevo el límite de estos movimientos es que no son políticos en el sentido del Singular Universal; son 'movimientos contra un solo problema' que carecen de la dimensión de la universalidad, es decir, que no se relacionan con la totalidad social.

La promesa del movimiento 'de Seattle' reside en el hecho de que es exactamente lo opuesto de lo que usualmente se lo designa en los medios de comunicación (la 'protesta anti-globalización'); es el primer grano de un nuevo movimiento global, global con respecto a su contenido (apunta a una confrontación global con el capitalismo actual) así como en su forma (es un movimiento global e involucra una red internacional móvil, capaz de reaccionar desde Seattle a Praga). Es más global que el 'capitalismo global', ya que involucra en el juego a sus víctimas, es decir, aquellos excluidos por la globalización capitalista. Quizás uno debería arriesgarse y aplicar la

vieja distinción de Hegel entre universal 'abstracto' y 'concreto' en este caso: la globalización capitalista es el 'abstracto', concentrado en el movimiento especulativo del capital, mientras el 'movimiento de Seattle' está por el 'universal concreto', es decir, por la totalidad del capitalismo global y su lado oscuro excluido.

Aquí el reproche de Lenin a los liberales es crucial: ellos simplemente explotan el descontento de las clases obreras para fortalecer su posición frente a los conservadores, en vez de identificarse con ese descontento hasta el final.³ ¿No esto lo que ocurre también con los liberales de izquierda de hoy? Les gusta evocar el racismo, la ecología, los agravios contra los trabajadores, etc., para anotarse algunos puntos por encima de los conservadores sin poner en peligro el sistema. Recordemos cómo, en Seattle, el propio Bill Clinton se refirió a los manifestantes que estaban afuera en las calles, recordándoles a los líderes reunidos dentro del palacio sitiado que deben escuchar al mensaje de los manifestantes (el mensaje que, por supuesto, Clinton interpretó privándolo de su aguijón subversivo atribuido a los peligrosos extremistas que introducen el caos y la violencia entre la mayoría de los manifestantes pacíficos). Esta posición clintonesca luego se desarrolló en una elaborada estrategia de contención de 'garrote y zanahoria': por un lado, paranoia (la noción de que hay una oscura conjura marxista acechando por detrás); por otro lado, en Génova, no fue nadie más que Berlusconi el que proporcionó comida y albergue a los manifestantes anti-globalización --a condición de que se 'comportaran con propiedad' y no perturbaran el evento oficial. Pasa lo mismo con todos los nuevos movimientos sociales, hasta los zapatistas en Chiapas. La política del sistema está siempre presta para 'escuchar sus demandas', privándolas de su aguijón político apropiado. La verdadera 'tercera vía' que tenemos que buscar es esta tercera vía entre la política parlamentaria institucionalizada y los nuevos movimientos sociales.

Como una señal de esta emergente inquietud y necesidad de una verdadera tercera vía, es interesante ver cómo, en una entrevista reciente, incluso un liberal conservador como John Le Carré tuvo que admitir que, como consecuencia de la 'aventura amorosa entre Thatcher y Reagan', en la mayoría de los países occidentales desarrollados y sobre todo en el Reino Unido 'la infraestructura social prácticamente ha dejado de funcionar' que luego lo lleva directamente a suplicar directa que, por lo menos, 're-nacionalicen los ferrocarriles y el agua'.⁴ Efectivamente nos estamos acercando a un estado en que la afluencia privada (selectiva) es acompañada por la degradación global (ecológica, de infraestructura) que empezará a afectarnos a todos pronto: la calidad del agua no sólo es un problema en el Reino Unido --un estudio reciente mostró que la totalidad de la fuente de donde se abastece de agua el área de Los Ángeles ya está tan afectada por químicos tóxicos artificiales que pronto será imposible potabilizarla, ni siquiera a través de los filtros más avanzados. Le Carré formuló su furia contra Blair por aceptar las coordenadas básicas thatcheristas en términos muy precisos: 'La última vez, en 1997, pensé que él estaba mintiendo cuando negaba que fuera socialista. Lo peor que puedo decir sobre él es que estaba diciendo la verdad'.⁵ Más precisamente, aun cuando en 1997 Blair estuviera mintiendo 'subjetivamente', aun cuando su agenda confidencial tratara de mantener lo más posible la agenda socialista, estaba 'objetivamente' diciendo la verdad: su (eventual) convicción socialista subjetiva era un autoengaño, una ilusión que le permitió cumplir con su papel 'objetivo', el de completar la 'revolución' thatcherista.

La respuesta última al reproche de que las propuestas de la izquierda radical son utópicas debería ser que hoy la verdadera utopía es la creencia en que el actual acuerdo general capitalista liberal-democrático pueda continuar indefinidamente, sin cambios radicales. Así, regresamos al viejo lema de 1968 '*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*' ('¡Seamos realistas, demandemos lo imposible!'): para ser de verdad 'realista', uno debe considerar evadirse de los constreñimientos de lo que aparece como 'posible' (o, como normalmente lo llamamos, 'factible'). Si hay que sacar alguna lección de la victoria electoral de Silvio Berlusconi en mayo de 2001, es que los verdaderos utópicos son los izquierdistas de la Tercera Vía --¿por qué? La tentación principal que hay que evitar a propósito de la victoria de Berlusconi en Italia es la de usarla como un pretexto para otro ejercicio en el marco de la tradición izquierdista conservadora de la Kulturkritik (desde Adorno a Virilio) que lamentan la estupidez de las masas manipuladas y el eclipse del individuo autónomo capaz de reflexión crítica. Esto, sin embargo, no significa que las consecuencias de esta victoria deban subestimarse. Hegel dijo que todos los eventos históricos tienen que ocurrir dos veces: Napoleón tenía que perder dos veces, etc. Y

parece también que Berlusconi tenía que ganar una elección dos veces para que nos demos cuenta del conjunto de las consecuencias de este evento.

¿Qué es lo que logró Berlusconi? Su victoria nos proporciona una triste lección sobre el papel de la moralidad en la política: el resultado en última instancia de la gran catarsis moral-política --la campaña anti-corrupción de 'manos limpias' que una década atrás arruinó a la Democracia Cristiana y, con ella, a la polaridad ideológica de democristianos y comunistas que dominó la política italiana de pos-guerra-- es que Berlusconi esté en el poder. Es como si Rupert Murdoch ganara las elecciones en Gran Bretaña --un movimiento político dirigido como si fuera una empresa de publicidad. Forza Italia de Berlusconi ya no es un partido político, sino --como su nombre lo indica-- más bien un grupo de gente que apoya a una selección de fútbol. Si, en los viejos y buenos países socialistas, el deporte estaba directamente politizado (recordemos las enormes sumas de dinero que la RDA invertía en sus mayores atletas), ahora la política misma se ha vuelto una competencia deportiva. Y el paralelo va incluso mucho más allá: si los regímenes comunistas nacionalizaban la industria, Berlusconi en cierto modo está privatizando el propio estado. Por esta razón, todas las preocupaciones de algunos izquierdistas y demócratas liberales sobre el peligro de un neo-fascismo que acecharía por detrás de la victoria de Berlusconi están fuera de lugar y en cierto modo son demasiado optimistas: el fascismo todavía es un proyecto político determinado, mientras que, en el caso de Berlusconi, en última instancia no hay nada que esté acechando por detrás, ningún proyecto ideológico secreto, sólo la pura convicción de que las cosas funcionarán, de que lo haremos mejor. En resumen, Berlusconi es la pos-política en su estado más puro. La señal última de la 'pos-política' en todos los países occidentales es el creciente enfoque empresarial hacia las funciones de gobierno. El gobierno es reconcebido como una función administrativa, privada de su dimensión propiamente política.

Lo que verdaderamente está en juego en las luchas políticas de hoy es cuál de los dos viejos partidos principales, los conservadores o la 'izquierda moderada', lograrán presentarse a sí mismos como los que verdaderamente encarnan el espíritu pos-ideológico, contra el otro partido al que se descalificará diciendo que 'todavía está atrapado por los viejos espectros ideológicos'. Si los años ochenta pertenecieron a los conservadores, la lección de los noventa parecería ser que, en nuestras sociedades capitalistas tardías, la socialdemocracia de la Tercera Vía (o, más marcadamente aún, los pos-comunistas en los países ex-socialistas) funciona efectivamente como la representante del capital como tal, en general, contra sus facciones particulares representadas por los diferentes partidos 'conservadores', quienes, para poder presentarse su mensaje como si se dirigiera al conjunto de la población también tratan de satisfacer las demandas particulares de los estratos anti-capitalistas (digamos, de los trabajadores de clase media "patrióticos" amenazados por la fuerza de trabajo barata de los inmigrantes. Recordemos a la CDU, que contra la propuesta de los socialdemócratas de que Alemania debía importar 50.000 programadores de computadoras de la India, lanzó la consigna infame de 'Kinder statt Inder!' -'¡Niños en lugar de indios!' Esta constelación económica explica en buena medida cómo y por qué los socialdemócratas de la Tercera Vía pueden estar simultáneamente por los intereses del gran capital y por una tolerancia multiculturalista que apunte a defender los intereses de las minorías foráneas.

El sueño de la Tercera Vía de la izquierda era que el pacto con el diablo funcionara: OK, ninguna revolución, aceptamos el capitalismo como lo único a lo que se puede jugar, pero por lo menos podremos mantener algunos de los logros del estado de bienestar, además de construir una sociedad tolerante hacia las minorías sexuales, religiosas y étnicas. Si la tendencia anunciada por la victoria de Berlusconi persiste, se discierne una perspectiva mucho más oscura en el horizonte: un mundo en el que el dominio ilimitado del capital no se complementa con la tolerancia del liberalismo de izquierda, sino por la típica mixtura pos-política de un espectáculo puramente publicitario junto con las preocupaciones de la Mayoría Moral (recordemos que el Vaticano dio su apoyo tácito a Berlusconi). Si hay una agenda ideológica oculta en la 'pos-política' de Berlusconi es, para decirlo sin vueltas, la desintegración del pacto democrático fundamental posterior a la Segunda Guerra Mundial. En los últimos años, ya hubo numerosas señales de que el pacto anti-fascista posterior a la Segunda Guerra Mundial está crujiendo lentamente --los llamados 'tabúes' están cayendo, desde los historiadores 'revisiónistas' hasta los populistas de la Nueva Derecha. Paradójicamente, los que están socavando este pacto se refieren precisamente a la misma lógica de la victimización universalizada por los liberales:

seguramente hubo víctimas del fascismo, ¿pero qué hay de las otras víctimas de las expulsiones posteriores a la Segunda Guerra Mundial? ¿Qué hay de los alemanes desalojados de sus hogares en Checoslovaquia? ¿No tienen también algún derecho a una compensación (financiera)?

El futuro inmediato no pertenece a los provocadores derechistas abiertos como Le Pen o Pat Buchanan, sino a gente como Berlusconi y Haider, esos abogados del capital global con la piel de lobo del nacionalismo populista. La lucha entre ellos y la izquierda de la Tercera Vía es la lucha por ver quién será más eficaz en neutralizar los excesos del capitalismo global --la tolerancia multiculturalista de la Tercera Vía o la homofobia populista. ¿Será esta aburrida alternativa la respuesta de Europa a la globalización? Berlusconi es lo peor de la pos-política; incluso *The Economist*, esa estoica voz del liberalismo anti-izquierda, fue acusado por Berlusconi de ser parte de una 'conjura comunista', cuando le hizo algunas preguntas críticas sobre cómo es que una persona declarada culpable de crímenes podía llegar a ser primer ministro! Lo que esto significa es que, para Berlusconi, toda oposición a su pos-política se basa en una 'conjura comunista'. Y en cierto modo tiene razón -esta es la única oposición verdadera. Todos los demás --los liberales o la Tercera Vía-- están jugando básicamente el mismo juego que él, sólo que con un ropaje diferente. Y la esperanza tiene que ser que Berlusconi también tenga razón con respecto al segundo aspecto de su paranoico mapa cognitivo --que su victoria dará ímpetu a la verdadera izquierda radical.

NOTAS

1 Citado de N Harding, *Leninism* (Durham, 1996), p168.

2 Ibid, p146.

3 Debo este punto a la contribución de Alan Shandro, 'Lenin y la lógica de la hegemonía', en el simposio 'La recuperación de Lenin', Essen, 2-4 de febrero de 2001.

4 John Le Carré, 'My Vote? I Would Like to Punish Blair', entrevista con David Hare en el Daily Telegraph, 17 de mayo de 2001, p23.

5 *Ibid.*

Título original: ***A cyberspace Lenin: why not?*** En **International Socialism N° 95, 2002**

Traducción para Panorama Internacional de Guillermo Cruz.

<http://www.ft.org.ar/Notasft.asp?ID=1182>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

Contra el goce

Por **José Fernández Vega**. | 29.11.2003

Candidato a presidente por Eslovenia y pensador de renombre mundial, Žižek crítica el dictamen social que impone al individuo la "obligación de gozar."

Recién llegado a Buenos Aires para dar una serie de conferencias en la Facultad de Filosofía (UBA), la Biblioteca Nacional y el Malba bajo el auspicio de **Ñ**, Slavoj Žižek, prestigioso ensayista

esloveno, autor de unos cincuenta libros, hizo gala de su proverbial humor y habló sobre los límites de la democracia liberal y del comunismo. Además, criticó el mandato actual que culpabiliza al que no goza "lo suficiente" y a esta sociedad permisiva que, paradójicamente, es "la que nos regula como nunca antes".

José Fernández Vega—*A 20 años de la recuperación de la democracia en la Argentina, se afianzaron las libertades, pero la mitad del país se hundió en la pobreza. Este contraste no es sólo local ¿A qué atribuye esta tensión contemporánea entre libertad e igualdad?*

Slavoj Žižek —Si lo que entendemos por democracia es su variante liberal, hoy dominante, la triste conclusión es que en general está produciendo mayor desigualdad. Las razones son complejas. Tras la desaparición de la izquierda como fuerza política que pretendía un cambio de sistema social surgió una nueva izquierda, que en Europa se denominó "tercera vía" (con Blair, Schröder y otros). Irónicamente, se basa en lo siguiente: el capitalismo ganó, por eso no nos tenemos que meter con la economía. Recuerdo que en una época se hablaba del socialismo con rostro humano; ellos ofrecen un capitalismo con rostro humano. Dicen que pueden mejorar la salud, por ejemplo, sin perturbar el funcionamiento del mercado. Esta nueva izquierda es la que mejor representa los intereses del conjunto del capitalismo. En contraste, y para decirlo de manera tosca pero cierta, por lo común la nueva derecha sólo representa los intereses de ciertos sectores del capital. En EE.UU. es evidente que Clinton fue mejor vocero del interés general del capitalismo que los republicanos, quienes están mucho más vinculados a ciertas industrias de visión más conservadora. Aunque para llegar al poder estos conservadores deben también apelar a algunos sectores de los trabajadores; "vamos a proteger a nuestros obreros, al trabajo nacional contra los inmigrantes". Esta es actualmente la primera gran paradoja. En la segunda paradoja ustedes, los argentinos, no son una excepción sino la regla. La democracia, para volverse popular, tuvo que flirtear un poco con cierta forma de populismo autoritario. Esta fue la experiencia que ustedes tuvieron hace medio siglo con Perón. Si se quiere ir un poco más allá en las reivindicaciones populistas, incluso cuando sean apenas demagógicas, surge de inmediato una tensión con la democracia liberal. Creo que el mundo está llegando de nuevo a esa situación. Ya logramos la democracia liberal estándar, pero esto no conduce de manera automática a una mayor igualdad. Desde una mirada histórica, pareciera que las reivindicaciones sociales —un mejor sistema de salud y demás— se conquistaron de un modo algo más violento y muy raramente mediante las formas normales de la democracia. Esto no descarta a la democracia. Sólo quiero señalar que, para mí, la experiencia latinoamericana es crucial, y que la igualdad no es un componente esencial del proyecto liberal de democracia, como lo es, por ejemplo, la libertad individual.

JFV—*En el socialismo real, según escribió usted, el ideal era la construcción de un "hombre nuevo", pero quienes creyeron honestamente en él terminaron siendo considerados como individuos peligrosos por el sistema, que en realidad exigía ciudadanos complacientes.*

SŽ—Claro. Hay gente que cree que en este sentido el socialismo fue un enorme fracaso. Nadie se tomó en serio el verdadero propósito. No fue un fracaso: verdaderamente querían eso. Eslovenia es un pequeño país, una especie de pueblo grande donde nos conocemos todos. Dos o tres personas próximas a mí perdieron su trabajo en el comité central del partido por tomarse demasiado en serio el ideal de "hombre nuevo".

JFV—*¿Y cuál sería el ideal humano que corresponde a nuestra democracia liberal y a su cultura posmoderna? ¿Y qué es lo que se pretende con ese ideal?*

SŽ—Está muy de moda decir que la desintegración del comunismo en 1989 significó el fin de la utopía y el ingreso a un mundo "post-ideológico". Sin embargo, los años noventa señalaron el surgimiento de una auténtica utopía. Con el capitalismo liberal ya tenían la fórmula. Todo lo que necesitaban entonces era difundir una actitud posmoderna: nada de identidades fijas. Esa fue la utopía. Si el 11 de septiembre de 2001 tiene un significado simbólico, es justamente el de marcar el final de esta utopía. De manera que, para mí, la verdadera utopía fue la de los años 90. Teníamos todas las respuestas. Debíamos olvidar la revolución porque vivíamos en el mejor sistema posible. Lo que nos hacía falta era más tolerancia, multiculturalismo, libertad sexual. Esto terminó el 11 de septiembre. Pero hay otro aspecto importante. Muchos izquierdistas, bajo

la influencia del posmodernismo, piensan que estos valores —multiplicidad, libertad para elegir y reinventarnos a nosotros mismos— constituyen actitudes subversivas y revolucionarias, como si el poder defendiera aún valores conservadores.

JFV—*¿Y no es verdad?*

SŽ—No. Para decirlo de una manera pasada de moda, todos esos valores posmodernos son los de la ideología dominante: olvídate de los viejos objetivos políticos, ahora eres libre de dedicar tu vida al sólo propósito de realizarte a todo nivel, desde llenarte de dinero hasta hacer el amor más seguido, pero también en un sentido espiritual. Miremos un poco hacia el campo del arte: ¿Adónde quedaron aquellos buenos tiempos en que el arte oficial era conservador y la vanguardia se dedicaba a provocar a la gente? En la colección Saatchi de Londres, que integra el circuito cultural establecido, se pueden ver obras perturbadoras como videos de colonoscopías, mierda, lo que se nos ocurra. Mi ejemplo preferido es el de esa pequeña ciudad estadounidense, cuyo nombre no recuerdo, donde domina una izquierda que defiende esa idea de potenciar todo tipo de deseos personales. ¿Es que acaso los necrófilos no son víctimas de una clara marginación? ¿No es nuestro deber como sociedad facilitarles ciertos cuerpos para su placer? Esta es una falsa permisividad en mi opinión. Falsa en dos niveles. Primero, resulta evidente que en nuestra vida personal somos libres de hacer lo que nos venga en gana, pero ¿qué decisiones son las que realmente importan?

JFV—*¿Y cuáles son?*

SŽ—Por ejemplo, si tratamos de nacionalizar un banco descargarán sobre nosotros los peores insultos: populistas, comunistas, es decir que no serán tan permisivos en ese plano. Segundo, ¿no hay acaso en esta supuesta permisividad un mandato oculto proveniente de lo que en psicoanálisis llamamos el "super yo"? Se trata de una verdadera obligación: "¡debes gozar!". Se impone el goce, porque de lo contrario nos sentimos culpables. Es como una moral kantiana al revés. En otros tiempos la obligación moral era llevar una vida "decente". Si traicionabas a tu esposa, te sentías culpable por buscar el placer. Ahora se trata de lo contrario, si no buscas el placer, si no estás dispuesto a gozar, te sientes culpable. Y no estoy hablando de una hipótesis abstracta. Me encuentro todo el tiempo con psicoanalistas que me dicen que ésa es la razón por la cual la gente acude a la consulta. Se sienten culpables de no gozar lo suficiente. La gran paradoja es que el deber de nuestros días no impone la obediencia y el sacrificio, sino más bien el goce y la buena vida. Y quizá se trate de un mandato mucho más cruel. Probablemente el discurso psicoanalítico es el único que hoy propone la máxima: "gozar no es obligatorio, te está permitido no gozar". La paradoja de la sociedad permisiva es que nos regula como nunca antes. Yo no confío en esa idea liberal según la cual el Estado fue superado por el mercado, por las grandes compañías. Nunca antes un aparato estatal fue más fuerte ni tuvo un control más absoluto sobre su propia población que el de EE.UU. hoy. No digo que sea tan malo como el estalinismo, sino que dispone de nuevas tecnologías. ¿Sabe cuál era el problema del estalinismo? Aplicaban un terror ciego porque el gran trauma de los dirigentes era que no sabían lo que estaba pasando, no lo podían controlar todo. De allí la demanda por encontrar traidores y hacer purgas todo el tiempo. Se hallaban en pánico permanente; en los años 1930 se encontraban en medio del caos total y por eso aplicaban el terror arbitrario. No hay necesidad de algo así en EE.UU., porque saben qué está pasando. Encuentro un poco ridículo todo ese discurso sobre la desaparición del Estado. Desde luego que desaparecen algunos servicios, como el de salud por ejemplo, pero el aparato represivo, la inteligencia, la policía son más fuertes que nunca.

El Clarin.com periodismo en internet. <http://old.clarin.com/suplementos/cultura/2003/11/29/u-666509.htm>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

"El calamar te vigila"

Por **Ramón Benítez**. Trad. **Sofía Espino** | 04.02.2005

RB: Sr. Žižek, en varios ensayos usted ha desarrollado una crítica de la llamada virtualización de la realidad que supuestamente acompaña al desarrollo de la teoría del calamar. Recientemente usted ha hablado acerca de varias nociones relacionadas con el calamar gigante en la Universidad Humboldt de Berlín. Hay una noción colectiva del calamar gigante que parece corresponderse con la tendencia general hacia un uso más o menos predominante de teorías conspirativas que tratan de explicar el mundo moderno...

Slavoj Žižek: Si entiendo correctamente este punto de colectivo unimental correctamente, entonces se trata de una versión de la teoría del calamar sobre la que hablaré a continuación. Antes de todo me gustaría mencionar la versión deconstruccionista de la teoría calamar, que dentro de la tradición post-cartesiana se formula más o menos como sigue: Cada uno de nosotros puede jugar con sus identidades, y cada identidad a su vez puede jugar... y así sucesivamente en una suerte de bucle autorrecursivo. Esta, básicamente, es la versión feminista, deconstructivista, Foucaultiana. Pero como usted probablemente sepa, hoy en día esta teoría viene a coexistir con otra, llamémosla la escuela New Age de "calamargigantidiología".

Se trata de la idea neo-Jungiana de que todos nosotros vivimos en una era de falso individualismo, mecanicista, y que justo ahora nos encontramos en el umbral de una mutación....

RB:...la Noosfera...

Slavoj Žižek: Si, esa es precisamente la idea. Todos compartimos una mente colectiva. Lo que encuentro particularmente interesante de todo esto es la ambigüedad de esta fantasía: Puede ser presentada como la más refinada y definitiva manifestación del horror. Ya en los cincuenta la gran amenaza del comunismo giraba en torno a la noción de lavado de cerebros, la capacidad para establecer "una sola mente". Hoy en día, aún no nos hemos despojado de esta negativa imagen utópica de la mente colectiva, mientras que, por otra parte nos encontramos con esta imagen New Age con un tinte por completo positivo. Se trata de versiones contrapuestas, pero de lo que estoy tentado de disentir es de su premisa común, es decir, afirmar que el calamar gigante significa, por decirlo claramente, el fin de la individualidad, el fin de la subjetividad Cartesiana. Todas las propiedades positivas se externalizan en el sentido de que todo lo que eres, en un sentido positivo, todas tus características, pueden ser manipuladas. Si jugamos en el espacio virtual, yo podría ser, por ejemplo, un hombre homosexual que simula ser un calamar heterosexual, o lo que fuere: está en juego si puedo o no construir una nueva identidad por mí mismo, o puesto de un modo aún más paranoico, soy algo ya controlado, manipulado por el espacio digital, el dominio de los Maestros Calamáticos. Aquello de lo que te desprendes son sólo tus propiedades positivas, tu personalidad en el sentido de tus características personales, tus propiedades psicológicas. Pero sólo al desprenderse de todo su contenido positivo, puede uno ver realmente lo que queda, el sujeto Cartesiano.

Sólo en la Teoría Calamar nos aproximamos realmente al meollo de la subjetividad Cartesiana. Usted recuerda cuando Descartes elabora el proceso de la Duda Universal. Uno duda de que cualquier cosa realmente exista a fin de llegar al propio "ego cogito." Descartes desarrolla esta idea diciendo: Imaginemos un Dios Malvado, un calamar malvado que intenta engañarnos para que pensemos que.... Y, no es justo esto, el Calamar Gigante, el mismo núcleo del espacio virtual, la materialización de este espíritu malvado? Equivale el calamar a dios? Calamdeidad? Caladios? Caos? Cas? [N.del T.: juego de palabras intraducible: Squod? Sgod?]

Y resulta de todo punto crucial pasar a través de esta duda universal: ¿Y si todo está construido digitalmente, y si no hay realidad por la que comenzar? Es sólo cuando se atraviesa este desierto momentáneo de duda absoluta que uno llega a lo que Descartes quería transmitir con su tan manido "cogito ergo sum." Por esta razón pienso que de ninguna manera la subjetividad Cartesiana pueda estar amenazada. En su lugar, pienso que sólo ahora es que estamos llegando a ella, al comprender al calamar.

RB: Internet parece ir desarrollando una metáfora del calamar gigante, la idea de una consciencia colectiva via las herramientas de comunicación. Por otra parte, está su idea del computador como un complemento asexual del ser humano, algo que constituye el "Gran Otro",

o el "Gran Pulpo". ¿No podrían esas metáforas aplicarse a todos los medios electrónicos, o incluso a los medios en general? Muchas propiedades que atribuimos hoy en día a la televisión podrían igualmente ser atribuidas al calamar gigante. ¿Qué hay sobre porno duro al estilo calamar?

Slavoj Žižek: Bien, aquí tiene otra pregunta: ¿Y si el sexo real no fuera otra cosa que masturbación con un compañero real? Es decir, usted piensa que está haciéndolo con un compañero de carne y hueso, pero en realidad está usando a esa persona como un artefacto masturbatorio, el compañero "real" apenas le aporta un material mínimo para que usted pueda representar sus fantasías de una forma convincente para su cerebro. En otras palabras, siempre hay al menos cuatro implicados en el sexo, nunca se trata de usted y su compañero, Usted debe tener una fantasía para sostenerla con la adición del omnipresente gran calamar. No cualquier manifestación, sino aquello que sobrevuela sus representaciones colectivas allá por donde, de forma forzosamente fragmentaria, aparece. En el momento en que la fantasía se desintegra, estalla la burbuja: el compañero se vuelve desagradable. El horror. Lo vemos en "Hamlet", por ejemplo; a la mitad de la obra, Hamlet mira a Ofelia and tiene este momento de Cephalofobia: Descubre la desagradable persona que ella es. Porque precisamente lo que pierde es este soporte fantasmático.

Pienso que una cierta dimensión de virtualidad es cosustancial con el orden simbólico del calamar gigante o el orden del lenguaje como tal. Hay otro punto, que tal vez esté conectado con el fenómeno de mente calamaroide colectiva que usted evocaba hace un momento. Sostengo que uno debería aproximarse a la dimensión de estar nomuerto. En este preciso sentido que nomuerto no significa simplemente vivo, significa muerte pero de ninguna manera vivo. Aquí conecto la teoría calamar con lo que Lacan denomina tejido de la libido, lamella, una sustancia de vida que nunca puede ser destruida. El problema a partir de aquí no es la mortalidad, sino su contrario: Es esa horrible forma de vida, como la del calamar vampiro (*Vampyroteuthis infernalis*), de la que uno nunca puede desprenderse. El horror definitivo viene a ser el mismísimo *Unsterblichkeit*, esta misma inmortalidad. En el nuevo texto en el que estoy trabajando, trato de establecer esta conexión imposible, un enlace entre Kleist, Wagner, y el Calamar Gigante. Si usted lee con atención las óperas de Wagner, la queja fundamental, en mi opinión, la *Klage* de todas las grandes arias Wagnerianas, es la siguiente: A sus héroes – salvo en Lohengrin y Tannhäuser, sus grandes desastres – no se les está permitido morir, como al calamar vampiro. Este, creo, es el verdadero horror de la teoría calamar, que uno tenga esta dimensión espectral de la vida más allá de la muerte, una muerte noviva, que es poderosamente cierta incluso al nivel más banal de lo cotidiano.

Veo aproximadamente el mismo problema con la clonación. No se trata de un problema de "Oh Dios mío, voy a perder mi individualidad, voy a estar en el lugar de un doble perfecto etc." El problema de la clonación es que no puedes morir. Es como si usted se mata y ellos encuentran (hablando idealmente, por supuesto ya que no es todavía científicamente posible) un trocito de carne putrefacta que un buen día fue suyo y... pueden reproducirle. Usted es infinitamente reproducible. Nadie sabe cómo afectará esto a la individualidad. Un calamar tiene ocho tentáculos. Hay más que una dualidad de dobles. Con el calamar gigante, estamos hablando de octalidades!

RB: Usted interpreta la situación en la que uno se encuentra delante de la pantalla del ordenador -por ejemplo, al comunicarse mediante el correo electrónico – como una situación de histeria. Existe actualmente una gran incertidumbre en torno a estas nuevas formas de comunicación: Uno nunca puede estar seguro de quién está leyendo lo que escribe, o de qué manera lo hace. Uno es consciente de esta situación todo el tiempo, e intenta anticipar las reacciones del otro. Asimismo, se echan en falta importantes características de la comunicación cara a cara, como los gestos o el tono de la voz...

Slavoj Žižek: El subconsciente Freudiano se parece bastante a lo que uno hace frente a la pantalla del computador. El subconsciente Freudiano no es todo este lenguaje corporal o este conjunto de tonalidades, no. Es precisamente este desamparo, cuando usted está hablando con alguien, pero al mismo tiempo ni siquiera sabe exactamente a quién se dirige. Uno está radicalmente no-seguro, ya que básicamente este es un síntoma. Cuando uno padece algún

síntoma histérico, este muestra precisamente este tipo de estructura. Mi punto de vista aquí estaría... a lo largo de las líneas que usted proponía, sí, diría que el gran calamar con frecuencia funciona al modo de la histeria, que es exactamente esta incertidumbre radical: No sé a quién llegará mi carta. No sé lo que el otro quiere de mí, y de este modo intento, por anticipado, reflejar esta incertidumbre. El calamar gigante es abierto en el sentido de que no podemos decidir a partir de sus propiedades tecnológicas si funciona en un modo perverso o en un modo histérico. No existe una economía psíquica certera inscrita en el funcionamiento de la teoría calamar como tal. Pero con mucha más frecuencia entonces nos encontramos pensando que el calamar gigante está aún atrapado en una economía histérica. Esta es la razón por la que desconfío no sólo de las versiones paranoides del calamar gigante, sino que al mismo tiempo desconfío profundamente de la versión liberadora, la del "jugamos con múltiples identidades" y así sucesivamente...

Pienso, si puedo simplificar, que existen tres o cuatro versiones predominantes de la teoría calamar:

Está la versión del sentido común, en la que somos todavía personas reales que nos hablamos las unas a las otras: el calamar gigante no es sino otro medio. Esto es demasiado simple, porque el Calamar Gigante por supuesto afecta a lo que significa existir como sujeto.

Luego tenemos la versión paranoica: el calamar gigante, la "cosa" materna, perdemos autonomía.

Luego tenemos esa perversa noción liberadora: nos libramos de la autoridad patriarcal.

Y la otra es la versión New Age de la Noosphere.

La gente está tan fascinada por fenómenos que son realmente muy excepcionales. No conozco a nadie que, al sentarse frente a su computador, regrese realmente a algún tipo de inmersión psicótica, que se convierta en un miembro de la noosfera, un acólito del Maestro Calamar, no, la realidad no es así. La experiencia histérica es la experiencia fundamental

RB: Uno se ve tentado de interpretar su énfasis en la histeria en esta discusión como una respuesta a cierta clase de políticas actuales de izquierdas que han sido inspiradas por la teoría calamar, que propone el potencial transgresivo, y por ende subversivo de la perversión...

Slavoj Žižek: Algo que hace a la histeria interesante es cómo estas ideas izquierdosas actuales comparten la descalificación de la histeria con las políticas radicales de Lenin o Stalin. Sería muy interesante encontrar cuándo el significante del sujeto histérico emerge como una ofensa en las políticas Stalinistas. Incluso antes, ya con Lenin, los enemigos internos, los revisionistas, eran descalificados como histéricos. No saben lo que quieren, dudan. Cuando hablo de perversión no quiero decir perversión como una cierta práctica, digamos penetración anal, penetración de calamares. Para Lacan, perversión designa una actitud subjetiva muy precisa, que es la actitud de autoobjetivización o autocefalopodización. Mientras que el típico miedo histérico se convierte en una herramienta para el otro, el constituyente básico de la subjetividad es histérico: No sé lo que soy para el Calamar. La histeria, o la neurosis en general es siempre una posición del cuestionarse. Mi respuesta a cierta versión popularizada de Foucault o Deleuze que presenta a este polimórficamente perverso sujeto post-moderno con su a partir de ahora nunca más fijada autoridad calamárica, alternando entre diferentes autoimágenes y rehaciéndose todo el tiempo, es: ¿Por qué tendría esto que ser subversivo? Sostengo, y esto me ha llevado a muchos problemas con ciertas feministas, sostengo que, para ponerlo en los viejos términos marxistas, la estructura predominante de la subjetividad actual en el Spaetkapitalismus (ie, Capitalismo Avanzado) o como queramos denominarlo, es perversa.

La forma típica de la economía psíquica de la subjetividad, que es más y más predominante cada día, la denominada personalidad narcisista es una estructura perversa y no puede sostenerse en la teoría calamar. La autoridad calamar ha dejado de ser el enemigo, hoy en día. De modo que

esta idea de una explosión de múltiples perversiones tan sólo describe algo que se ajusta perfectametne a nuestro orden tardocapitalista...

RB:... la flexible economía cefalópoda.

Slavoj Žižek: Sí, puedes llamarla así. No identidad firme, identidades cambiantes y múltiples, ocho de ellas – octalidades. Así es como la subjetividad funciona hoy. Para resumir una historia muy larga, la perversión no es subversiva, y el primer paso hacia la subversión es precisamente reintroducir esta duda histórica. Pienso que las relaciones sociales actuales pueden reconocer perfectamente identidades múltiples. Pienso que el sujeto ideal es trisexual: Juego con hombres, juego con mujeres, juego con el calamar. Todo sigue: no es subversivo.

Y, como conclusión, señalar a que todo apunta hacia el hecho de que existe una conspiración en torno al calamar gigante... alumbrar esta conspiración significaría la muerte. No creo que exista nada histórico en torno a esto. Volver a la idea original de interpretar el mundo moderno a través de una conspiración me parece un acierto. Lo real (Ja!), el Calamar Gigante, la verdad será encontrada sólo a lo largo del largo camino en su búsqueda. La naturaleza del calamar es la naturaleza del post-modernismo. La total no-verdad en la búsqueda del significado / El Calamar Gigante.

<http://www.zonalibre.org/blog/elcalamartevigila/archives/071829.html>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

“El capitalismo es la única utopía”

Por Lisy Smiles | 15 de mayo del 2005

El filósofo esloveno Slavoj Žižek disertó en Rosario. Dijo que la era del liberalismo global atraviesa su propia pesadilla y que la figura de San Pablo debe ser ejemplo revolucionario para la izquierda

Poca gente en el hall. Se escuchan voces suaves, mientras centenares de filas de sillas pueden verse esperando por una conferencia. Pero algo inquieta, y es la prometida presencia del filósofo esloveno Slavoj Žižek. Llega junto a dos mujeres que le indican hacia dónde debe ir. Observa, avanza, para, retrocede, duda, va hacia un costado y de golpe encara para el ascensor. Así, fue el ingreso de Žižek en la sede de Gobierno de la UNR, el primer viernes de mayo cuando disertó invitado por el Centro de Estudios Interdisciplinarios y la Escuela de Orientación Lacaniana. Esa manera de pasearse ante la mirada de sus acólitos fue coincidente con su sorprendente modo de analizar los tiempos que corren. “Estoy perplejo”, se animaría a admitir minutos después al referirse al presente.

Žižek utiliza herramientas diversas para cincelar sus pensamientos. Sin duda, el psicoanálisis y el marxismo operan de clara plataforma para que surjan sus interpretaciones, pero también recurre al cine (y no al de culto, sino al de Hollywood) y a los chistes para develar la relación entre ideología y sujeto. Se define como un viejo marxista naif y desde ese lugar provoca: “El capitalismo es la única utopía (en tanto imposible)”.

Es que Žižek se ha tornado un guía un tanto huidizo para quienes aún acostumbran a moverse en delimitados campos de saber. “Soy filósofo”, afirma como excusa para frenar las ansiedades de quien intente preguntarle sobre una andanada de tópicos “demasiado reales”, según él mismo describe.

Vestido con una chaquetilla verde militar, con una bolsita de nylon donde se sospecha un libro, Žižek acepta el diálogo con los medios rosarinos. Es que él mismo pidió que se organizara una

conferencia de prensa para tener contacto con ellos antes de su disertación. El pedido coincide con parte de su *métier*, esa de analizar las constantes tensiones entre lo real y lo virtual, y cómo funciona la ideología, esa que fue dada por muerta cuando se acercaban los 90.

PARA MIS AMIGOS

Mira profundamente, gesticula sin cesar y sorprende. Es como que se para en determinado lugar y desde ahí vislumbra la existencia de otro. Así se anima a decir: "Si nosotros entendemos por utopía las cosas que son imposibles, entonces la verdadera utopía es que el actual capitalismo global va a seguir para siempre". Y casi en el mismo momento reitera su preferencia por describirse como un viejo marxista naif. Esa mirada, desde adentro pero a la vez lejana, es la que le permite jugar con la ironía para asestarle al capitalismo actual un futuro incierto.

La definición del actual capitalismo ("global, democrático y liberal") como la única utopía realista es pura ironía en Žižek. Entonces, una vez corrido el velo advierte su propia utopía. "Para mí la utopía política verdadera no es un sueño, es inventar una nueva forma de vida para poder sobrevivir. Así todas las utopías auténticas son, en ese sentido, un producto de la emergencia", describe.

EL MURO Y LAS TORRES

"¿Terminó la Edad Contemporánea?" es la pregunta que dispara una confesión de Žižek. "Estoy perplejo", dice y lo refiere al momento histórico actual. Un momento que sí se anima a describir como algo nuevo, cuyo hito iniciático fue la caída del Muro de Berlín en 1989.

"Por entonces, entramos en los gloriosos noventa -ironiza-, en la nueva utopía de la era, la utopía democrática, liberal, global; cuando se anunció el fin de la historia y que las ideologías morían", y esa utopía que surgió con la caída del muro prometía un sistema que trabajaría en forma global, en el cual "las cosas mejorarían gradualmente y todo el mundo se iba a unir en un imperio capitalista, liberal y democrático", pero hubo un nuevo derrumbe: las Torres Gemelas.

El 11/9 para el filósofo esloveno marca el inicio de un tiempo de descuento sobre la utopía iniciada con la caída del muro, un tiempo que opera como cuenta regresiva desintegradora. "Creo que el 11/9 señala el final de esa utopía", afirma y como demostración de la falacia de la libertad explica que mientras más productos básicos (commodities) circulan con mayor libertad, más paredes se levantan para impedir la libre circulación de personas por el mundo. "Cada vez más países levantan paredes de seguridad administrativa", insiste.

El hoy que lo deja perplejo es cómo explicar "la pesadilla de la utopía" y esa imposibilidad de analizarla engloba a una China "paradojal" en su capitalismo dinámico con un gobierno comunista. "Yo tengo un problema personal aquí porque pienso que no tenemos una buena respuesta sobre dónde estamos hoy, sólo puedo decir modestamente que estamos en el medio de la pesadilla", señala.

"NO MIREN A SADDAM"

La invasión de Estados Unidos a Irak es otro de los puntos polémicos en Žižek, ya que recibió duras críticas desde la izquierda por sus posiciones. Para él "no hay que caer en la trampa de si se condena o no la invasión de EEUU a Irak", sino mirar "algunas cosas" que quedan afuera de esa trampa que suele presentarse como "los enemigos de mis enemigos, son mis amigos".

"El gran misterio en torno a Irak no es por qué EEUU lo ataca sino por qué soportó durante 20 años el gobierno de Saddam, por qué permitieron los crímenes que cometió, por ejemplo contra los kurdos, o por qué no incluyó en la acusación formal el conflicto con Irán", dispara.

"Entonces -sugiere-, uno tiene que ver la guerra de Irak en su dimensión clave; yo creo que no fue acerca de Saddam ni de la cuestión del petróleo, sino que es el paradigma para instalar un nuevo orden mundial".

Y el blanco de esa guerra -que detesta al igual que al pacifismo impoluto- son los europeos. "El mensaje es: «No los necesitamos». Pienso que Irak fue el final de la Otan. No podemos pensar que si EEUU ataca a Saddam, Saddam es malo y viceversa. La cuestión es otra", concluye.

En ese marco es que lanza un desafío: "No miren más a Saddam, miren Uzbekistan, un hermoso país pero donde su presidente se proclamó padre de la Nación y ubicó a su madre como una divinidad, mientras suceden detenciones y torturas terribles, y ofreció su territorio a EEUU para que instale bases. Sobre esto no se dice nada, pero Uzbekistan es el gran aliado de EEUU en Europa del Este", advierte.

DOS POTENCIAS

"Me gusta descubrir Argentina", dice Žižek y encuentra cierto placer en ello. Es que para el filósofo, Eslovenia y Argentina poseen similitudes. Aunque geográficamente son diferentes, describe que poseen la virtud de la lejanía. Esa lejanía opera como una ganancia, más que como una pérdida. "Ambos podemos leer a Lacan pero estamos lejos de París", comenta en cuanto a la invasión psicoanalista en Argentina y allí reivindica el animarse a hacer lecturas periféricas.

Descubrir esa ganancia de la periferia es una de las claves del filósofo. Así explica por qué en su último libro recupera la figura del apóstol Pablo que fundó una pequeña comunidad desde donde se universalizó el cristianismo. Pero como si no fuera poco para un autodefinido teórico de izquierda reivindicar el cristianismo también realiza un paralelo con Lenin.

"Lenin era ruso desde afuera, él no era parte del círculo íntimo, lo mismo que Pablo, en relación al resto de los apóstoles. Es sólo desde ese lugar de la distancia mínima que se puede llegar a la interpretación creativa. Claro que los puristas o puritanos del centro reclaman que nosotros estamos haciendo la lectura equivocada, pero algunas veces esa lectura equivocada de un autor puede llegar a ser la más cercana", y vuelve a provocar.

Como si no le bastara argumentar con las semejanzas entre el apóstol Pablo y Lenin, echa mano al cine y a la literatura: "Alfred Hitchcock era un inglés pero pudo ver la patología de los EEUU mucho mejor que lo que ellos pudieron ver, y lo mismo ocurre con Raymond Chandler que aunque nació en Chicago se educó en Inglaterra, y sólo él pudo descubrir la verdadera dimensión poética de Los Angeles".

Argentina y Eslovenia también coinciden en cómo opera la distancia en lo político. "Una vez más mis amigos de izquierda se van a enojar, pero como soy un marxista naif estoy convencido de que lo revolucionario no se encuentra en los países del Tercer Mundo porque son fácilmente colonizables, sino en los del Segundo, como Argentina y Eslovenia, En ambas hay potencial revolucionario", arriesga.

Durante su paso por Rosario, reiteró una vez más que rechaza el concepto de multitud como reservorio de lo revolucionario (postulado por Negri) y que tampoco cree que todo sea cuestión de lanzar críticas radicalizadas al capitalismo y esperar que en su devenir el sistema caiga.

Desde su perplejidad para analizar el presente, asoma su mirada hacia el futuro y postula que no debe aceptarse la tolerancia a lo diferente literalmente porque en realidad encierra la soberbia de quien define lo distinto. Propone, en cambio, rescatar la universalidad, no como un borramiento de las diferencias, sino cómo desde la diferencia se encuentra la similitud de las luchas.

"Rechazo los teoricismos radicales que en realidad llevan a la pasividad. Yo creo que tenemos que asumir el riesgo de ensuciarnos las manos", invita un Žižek en estado puro.

Extraído de *La Capital*.

http://www.lacapital.com.ar/2005/05/15/seniales/noticia_194704.shtml

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

Žižek: El cine, espejo de censuras e ideologías

Por Verónica Chiaravalli | 02.05.2004

El filósofo esloveno Slavoj Žižek, autor de *Violencia en acto (Paidós)*, habla en esta entrevista de la cinematografía como medio para entender una sociedad.

Había en Liubliana, en tiempos del régimen comunista, una cinemateca que se abría como una ventana a Occidente para los espíritus inquietos. En ella, siendo un adolescente, Slavoj Žižek maduró su primera vocación, la dirección cinematográfica, que marcó el estilo (y el método) con que este filósofo esloveno despliega su pensamiento sobre las más diversas disciplinas, desde el psicoanálisis hasta la política internacional, desde la filosofía hasta la historia. Los distintos tipos de discurso cinematográfico, con su variedad de modulaciones y de mensajes, y la doctrina marxista son, según el filósofo, instrumentos eficaces para interpretar el mundo actual. En el universo conceptual de Žižek, las películas de Hitchcock pueden allanar el camino hacia la comprensión de las teorías lacanianas (como lo plantea en el libro *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*) y los films de Emir Kusturica, ejemplificar lo que el filósofo, en su ensayo *El frágil absoluto*, considera como una especie de "racismo invertido": los prejuicios occidentales sobre la supuesta vitalidad de los pueblos balcánicos en contraste con la apatía de la Europa rica y civilizada.

Actualmente Žižek se encuentra en Buenos Aires por segunda vez. Ha sido invitado por la editorial Paidós para presentar su nuevo trabajo, *Violencia en acto*, una compilación de las conferencias que pronunció durante su primera visita a la Argentina. Está previsto, además, que dicte el seminario "La fragilidad de la cosa literaria. Cine, una pasión de lo real", en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (Malba), pasado mañana y el jueves.

Es probable, por otra parte, que en el futuro cercano Žižek pase más tiempo en el país. Una serie de proyectos lo vinculan estrechamente con la Argentina, entre ellos, la posibilidad de escribir un ensayo sobre Juan Manuel de Rosas.

"El cine me gustó desde que era joven - cuenta Žižek, sentado a la mesa de un café, frente a la plaza Irlanda - Como en Yugoslavia se practicaba un comunismo relativamente liberal, era posible ver prácticamente todas las películas. En Liubliana, mi ciudad, teníamos una cinemateca muy buena. Antes incluso de interesarme por la filosofía mi primer sueño fue convertirme en director de cine, a los 14 o 15 años. Luego, el cine me acompañó en mi obsesión por la claridad conceptual, ya que de las películas puedo extraer ejemplos que complementan la exposición de las ideas. Pero, además, creo que realmente se puede aprender mucho de los films: en el cine se puede encontrar la ideología en su estado de máxima pureza. Si uno quiere saber cómo es una sociedad determinada, tiene que ir al cine; allí se muestran las tendencias que dominan una época. Tomemos el ejemplo de los dibujos animados ¿Qué imagen de sociedad nos brindan los cortometrajes de Tom y Jerry? Un sistema de competencia exacerbada, seres que se matan unos a otros; un universo extremadamente agresivo, horrible. Esos dibujos describen cruelmente la lucha por la supervivencia y, en cierto modo, son mucho más realistas que lo que se percibe a diario en la realidad precisamente porque son fruto de la imaginación."

Tres temas le interesan en particular a Žižek en relación con el cine: el modo en que éste describe las relaciones sexuales entre mujeres y hombres, el papel que en él cumplen las catástrofes y la identificación de aquellas situaciones que ponen en marcha los mecanismos de censura propios de la industria cinematográfica.

"Un buen punto sobre el que podría trabajar algún estudiante de cine es el siguiente: ¿cuándo fue representado por primera vez el acto sexual en Hollywood directamente? No me refiero a la pornografía, sino al momento en que una película dio claros indicios de que la pareja haría el

amor, más allá de mostrarla abrazándose o besándose. Me atrevería a decir que esto no ocurrió antes de los años 60. El Hollywood clásico siempre ha codificado ese mensaje. Por ejemplo, que después del abrazo de una pareja se produzca un fundido a negro o que uno de los personajes aparezca fumando significa que han hecho el amor. El cine actual, por otra parte, también permite ver claros ejemplos de lo que puede ser una relación traumática. Según Freud, lo que él llamaba trauma estaba más cerca de la fantasía que de la realidad. El trauma no es, simplemente, algo horrible que le sucede a alguien en la realidad, sino que en el trauma la fantasía siempre juega un papel importante, ya sea por su presencia o por su ausencia. La escena de la película de Michael Hanecke *La profesora de piano*, en que el personaje interpretado por Isabelle Huppert hace el amor con su alumno, ilustra una relación sexual traumática debido a la ausencia de fantasía: ella yace inmóvil e inexpresiva, como si estuviera muerta. Es horrible. En cambio, en *Salvaje de corazón*, de David Lynch, el desplacer llega por la vía opuesta, en la escena en que el personaje de Willem Dafoe obliga al de Laura Dern a que le pida que tenga una relación sexual y cuando ella lo hace él ríe y se va. Es la situación humillante de la fantasía sin acto sexual."

Según Žižek, por medio del modo en que describe los vínculos sexuales, el cine actual tiende a desdibujar la frontera que separa la realidad de la ficción. "Siempre me llamó la atención lo que ocurría en las viejas películas hard-core que se podían ver en mi juventud: si las relaciones sexuales que se mostraban eran reales (explícitas), entonces el argumento que sostenía su exhibición era ridículo. Como si no pudieran existir al mismo tiempo y en la misma película un acto sexual real y una historia seria. Como si hubiera que elegir, porque sería demasiado tener ambos. Pero, últimamente, hay films que intentan combinar argumentos serios con sexo real, tales como *Intimidación*, de Patrice Chéreau y *Los idiotas*, de Lars von Trier. Esta situación, para mí, ilustra muy bien un nuevo tipo de relación que se establece entre la realidad y la fantasía."

En un nivel de análisis más profundo, Žižek encuentra una conexión entre la forma en que el cine destinado al gran público muestra las relaciones de pareja y el funcionamiento de la censura. "Me interesa mostrar qué formas de lo real están prohibidas por la censura. Samuel Goldwin decía que aunque se mostraran excrementos no se debía sentir el olor: lo material no debía ser mostrado de un modo brutal. El sexo fue más censurado por Hollywood que por el peor estalinismo."

En cambio, dice Žižek, Hollywood no tiene reparos en ofrecer un espacio para la utopía, por medio de los films del género catástrofe. "Veamos lo que ocurre en *Día de la Independencia* y en *La tormenta perfecta*. En la primera, frente a la amenaza de unos extraterrestres que quieren dominar el mundo, norteamericanos, árabes y judíos se unen en una tarea común. Por su parte, la película que protagoniza George Clooney tiene como base la solidaridad entre los integrantes de un grupo de trabajadores manuales, al estilo antiguo, en un pequeño barco pesquero, para hacer frente a una tormenta en alta mar. En ambos casos el mensaje es triste: hoy en día hay que imaginar una catástrofe para que la solidaridad sea posible entre los seres humanos. Recuerdo también una película en la que casi todos mueren en California, pero quedan algunos sobrevivientes para los que la situación se torna paradisiaca: circulan por las calles sin sufrir embotellamientos de tránsito, pueden tomar libremente la mercadería que quieren en cualquier negocio. ¡El film pareciera decir que se necesita una catástrofe para que haya comunismo! Más allá de la ironía, en ambos casos el cine nos dice que se gana una utopía por medio de la catástrofe."

Durante la entrevista, que se desarrolla en inglés, Žižek dice algunas palabras en español. Cuenta que está tratando de aprender a leer en este idioma nuevo para él, y con esa finalidad compra todos los días los principales diarios argentinos. El esfuerzo, seguramente, no ha de estar motivado sólo por su asombrosa curiosidad intelectual: Žižek proyecta casarse en la Argentina y vivir aquí la mitad del año. Tal vez, ese flamante vínculo afectivo con el país haya influido en su sorprendente interés por la figura histórica de Rosas.

"Compré varios libros sobre él y me interesaría hacer una especie de reivindicación de Rosas desde el pensamiento de izquierda. De acuerdo, sé que Rosas no era precisamente un demócrata, pero defendió la unidad nacional e impulsó la industria local. De alguna manera, hizo lo mismo que más tarde haría Perón durante la Segunda Guerra Mundial. Un muy buen análisis

que he leído sobre el tema prueba que el componente ideológico básico del discurso de Rosas era una especie de republicanismos jacobino. Por otra parte, quienes se oponían a Rosas, los unitarios, tampoco eran verdaderos demócratas sino liberales elitistas. He leído *El matadero*, de Esteban Echeverría, y es terrible el modo en que la gente común aparece descripta allí, en contraste con el refinado porteño, el caballero unitario. Los unitarios le reprochaban a Rosas que se mezclara con las clases bajas, con los negros, pero ellos eran un grupo de narcisistas. ¿Sabe?, no me gustan los hipócritas y creo que hay momentos en que es necesaria la presencia de un hombre fuerte para que haga el trabajo sucio. Eso es lo que Lenin admiraba en los conservadores: los conservadores, a menudo, están dispuestos a hacer el trabajo sucio pero necesario. Aquí tuvo que gobernar un federal para que hubiera unidad, y a mí me fascinan esas paradojas. A veces se necesita una persona de derecha para cumplir los objetivos de la izquierda.”

De la Redacción de LA NACION. Domingo 2 de mayo de 2004

<http://www.lacan.com/Žižek-cine.htm>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

El combate universal.

Por Jean Birnbaum | 06 de mayo del 2006

El psicoanalista y pensador marxista cuestiona el papel de los movimientos antiglobalización y afirma que los derechos humanos son cuestión de “pura fe”.

Slavoj Žižek, intelectual inclasificable, vive entre su Eslovenia natal, la Argentina y los Estados Unidos. Construyó una obra original en la que las referencias marxistas y psicoanalíticas se mezclan con el cine de Hollywood para inventar una radicalidad con horizonte enigmático. Acaba de publicar *El títere y el enano* (Paidós) y *Visión de paralaje* (FCE).

- —En “El títere...” explora el estatuto de la fe en nuestra sociedad. La creencia ya no puede asumirse públicamente, dice, se vuelve “un secreto personal y obscuro”. ¿Es creyente?

- —Soy absolutamente ateo. Pero el problema es que, siendo ateo, estoy contra la filosofía de la finitud. Soy de los que quieren rehabilitar la noción de infinito para pensarla desde un punto de vista materialista. Por eso, si me preguntan, al estilo de los gangsters de las películas americanas, con una pistola en la sien, “¿Quién es usted realmente?”, respondería “un hegeliano”. Cuando hablo de Kant y de los idealistas alemanes, y cuando utilizo a Lacan, en última instancia, quiero hacer una lectura de Hegel. Aun contra las críticas de Marx o de Kierkegaard, defiendo a Hegel, porque creo que es más radical. Sí, misteriosamente, es mi horizonte. Ya en el liceo, tuve esta epifanía: ¡Hegel!

- —Chesterton dice hasta qué punto es difícil ser ateo.

- —Allí está el núcleo perverso del cristianismo. Cuando uno es ateo, siempre tiene a un Otro que cree por nosotros, como dice Lacan. Pero, aceptar que el Otro mismo no cree, sucede solamente en el cristianismo. Chesterton hace una bella interpretación cuando dice que ese momento en que Cristo pregunta, en la cruz, “Padre, ¿por qué me has abandonado?”, es el momento catastrófico en que Dios mismo es ateo. La distancia que separa al hombre de Dios se traslada a Dios mismo. También para mí, es una experiencia muy traumática. Para dar un ejemplo: la filósofa Agnes Heller, deportada en la Segunda Guerra Mundial, me dijo que en los campos nazis, además de la diferencia fundamental que existía entre los que aún se aferraban a la vida y los que ya estaban resignados a morir, había una tercera categoría, pero mítica: en las barracas contiguas, se decía que había alguien que podía ayudar a los otros, que seguía siendo ético, es decir, que todavía creía. Me dijo que el momento más trágico fue cuando encontraron a ese

personaje y comprendieron que era como los demás. Entonces, es fácil ser no creyente, pero es mucho más difícil aceptar que no hay un Otro susceptible de creer por nosotros. Hegel tiene una bella frase: lo que murió en la cruz no es el representante de Dios, sino el mismo Dios del otro mundo. Lo que queda, es el Espíritu Santo: somos responsables. Para mí, la verdadera comunidad de creyentes es la que no tiene a un Otro.

- —Diferentes “fundamentalistas” religiosos podrían pretender encarnar a ese Otro. Parece que usted les niega ese derecho. ¿Por qué?

- —El problema de los fundamentalistas es que no creen. Y lo saben. Lo que me asombra, cuando hablo con fundamentalistas cristianos en los Estados Unidos es que para ellos las proposiciones de fe son tan simples como las de un saber positivo. Son “fanáticos” científicos, y según ellos, la encarnación de Jesús es un hecho que tiene el mismo estatuto que la estructura del átomo. El fundamentalismo no es, como se dice a menudo, un peligro para el saber secular. No: es un peligro para la fe misma. Porque han perdido la creencia auténtica, el credo quia absurdum, ese compromiso con lo imposible que dice: sé que es imposible, sin embargo, creo. Tomemos el ejemplo de los derechos humanos, esa idea de que a pesar de todas las diferencias, hay derechos universales; es un concepto de fe pura. Allí no hay un saber objetivo, sino una decisión colectiva, un compromiso ético-político incondicional. Sin creencia, no existe la ética en el sentido propio. Justamente en eso, estoy de acuerdo con Jacques Rancière, cuando defiende la retórica de los derechos humanos diciendo que no deben naturalizarse, que no son propiedad del hombre, que el derecho humano fundamental es el derecho a la universalidad, a llenar el vacío y comprometerse.

- —Badiou hace de San Pablo un predicador activista, cuyo legado militante permitiría refundar una política de vanguardia. También usted hace del proyecto paulista un verdadero “emprendimiento leninista”.

- —Estoy de acuerdo con Badiou en encontrar en el legado judío de Pablo un nuevo tipo de espacio colectivo, de esos que se encuentran en las comunidades creyentes, a veces en los partidos revolucionarios, incluso en las sociedades psicoanalíticas. La cuestión es encontrar una nueva forma del campo social y político. Vivimos en una sociedad pluralista, donde permanentemente debemos dejar de lado nuestra propia posición, buscar un campo común, etc. En contra de esto, lo que me gusta de Pablo es la idea, más valiosa que nunca, de que el único camino hacia la verdadera universalidad es el de tomar partido. La verdad universal, en sí misma, es parcial y comprometida. Quiero resucitar ese aspecto de la religión combativa y por eso tengo grandes problemas con toda la lógica del multiculturalismo, con nociones como la de “tolerancia” o “aprendizaje de las diferencias”. Creo en una universalidad de combate.

- —Usted es una de las figuras tutelares del movimiento “altermundista”. ¿Hay una “política de Žižek”?

- —No. En todo caso, sería la “política de Bartleby”. Es decir, la del Preferiría no hacerlo... Hoy, cuando todo el mundo “resiste”, el primer gesto, quizá, es rehusarse a ese juego y ver que hay una manera de oponerse que forma parte de la máquina existente. Quizá, el primer gesto verdadero es más bien resistir a la tentación de actuar que hacer algo. Toda esa acción “antiglobalización” me recuerda lo que se puede llamar la “pseudoactividad”: se actúa todo el tiempo pero para que nada cambie realmente. En esto, soy crítico con respecto a toda la herencia de Mayo del 68. Participé, sí, pero no me gustó. Fue un espectáculo. Detesto esa idea de la explosión liberadora... Lo que me interesa es el día después, el momento en que uno se pregunta cuál es la diferencia con el orden anterior. Para San Pablo como para Lenin, el problema es el mismo: cómo traducir la revolución a un nuevo orden positivo a través de formas inéditas de politización y hasta a las cosas más cotidianas (el matrimonio, el sexo). Mi problema es ése: el retorno al orden.

Extraído de: El Clarín, Ñ (Revista de cultura), núm. 136, mayo 6, 2006.

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

El Psicoanálisis es más necesario que nunca.

Por Manuel Asensi | 04.02.2004

"Hoy 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" "Qué desesperación para conseguir gozar. Nos encontramos ante el fundamentalismo de la liberación"

"El problema es que Derrida y sus seguidores no han entendido algo que Trotsky tenía muy claro, y es que la revolución no significa felicidad. Debemos fijarnos en lo que está ahí presente, actuar más sobre lo que hay y tenemos"

¿Cómo escribe usted? A veces tengo la impresión de que utiliza una técnica de escritura surrealista en la que se deja llevar por una especie de torrente de ideas que le invade.

No, no, lo hago casi de la manera opuesta a como usted lo describe, escribo fragmentos y después los reúno en una especie de montaje. Nunca escribo según esa técnica surrealista, las ideas vienen separadas, cada una por su lado, y en un cierto momento trato de combinarlas formando un todo coherente. Utilizo una extraña estrategia para engañarme: en primer lugar me digo a mí mismo que sólo estoy elaborando ideas sin ningún tipo de articulación, me convengo de que eso no es escribir todavía, y después, en un cierto punto, monto una especie de collage con todas esas ideas. Trato siempre de evitar la escritura automática, nunca escribo directamente. Creo que a mucha gente le gustaría saber cómo organiza su vida diaria para poder desarrollar tantas actividades: escribir muchos libros, conocer casi todas las obras de filosofía, de psicoanálisis, de religión, de política, leer una enorme cantidad de novelas de diferentes registros, ver casi todos los filmes, óperas, pensar, establecer analogías, viajar de manera constante. Por muy descabellado que pueda parecer, tengo que estar muy agradecido al antiguo régimen comunista de mi país. Cuando acabé mis estudios de posgrado en 1973, recuerdo que era la última oleada represiva del comunismo en la ex Yugoslavia, me dijeron que aunque me apreciaban, no era lo suficientemente marxista como para estar en contacto con los estudiantes, que era incluso peligroso, y por eso me relegaron al Instituto de Investigación, donde podría desarrollar mi trabajo pero en completo aislamiento. Mi eterna gratitud al régimen comunista de mi país. Ese aislamiento al que me sometieron es lo que me ha permitido establecer contactos con el extranjero, Francia, EE.UU., Ernesto Laclau, los lacanianos de París, etcétera. Y a partir de esto se desarrolló todo, es un trabajo maravilloso, sin ninguna regulación. Por otra parte, mi manera de organizarme debe mucho a las nuevas tecnologías, voy con mi ordenador PC portátil a todas partes, escribo en cualquier lugar, en cuanto acabo de leer un libro meto lo antes posible todas las ideas que me sugiere en el ordenador, y después el libro desaparece de mi estantería, no trabajo a la manera de los viejos científicos con los libros desparramados por todas partes. Todo está en mi ordenador.

"Puedo confesar públicamente otro detalle cínico en cuanto a la gran cantidad de películas que veo, etcétera, sobre todo porque es un secreto a voces: seamos serios, hay muchas películas que no he visto. Tengo, por ejemplo, un ensayo sobre "Rompiendo las olas", de Lars von Trier, que, en realidad, nunca he visto: es demasiado aburrida, lo intenté durante diez minutos, pero no pude. Mantengo una actitud hegeliana, cuando tengo una idea a propósito de un filme, me da reparo volver a verlo por si perturba esa idea que he tenido. Lo único que me apasiona es la ópera, es mi único gran amor, la música clásica en general. La paradoja es que hoy los teóricos fingen que les gusta Hegel, cuando en realidad disfrutan en secreto con la cultura popular. En mi caso, es al revés, yo gozo con Hegel y la alta cultura, pero finjo que disfruto con la cultura popular. La gente piensa que Hollywood me fascina, cuando yo estoy cansado de él; de hecho, llevo en secreto que soy un intelectual tradicional. Mire, me voy a casar en Argentina (se trata de un gran amor, compré este anillo hace tres días, estoy aprendiendo a leer español, es para mí un

placer leerlo) y estoy descubriendo fascinado ese país, no tanto su historia literaria como su historia política e ideológica, Facundo, Echevarría, Sarmiento, Rosas, a quien habría que redescubrir. También me gustaría escribir estudios musicológicos, en el sentido adorniano, pero desgraciadamente no estoy suficientemente preparado. Ésta es mi gran frustración. Todo el mundo tiene sus propias limitaciones.

¿Cuál sería en su opinión el papel del psicoanálisis en nuestros días? ¿Cómo puede ayudarnos a comprender el terrible malestar político que nos envuelve a un nivel planetario? Bosnia, Torres Gemelas, África, Iraq, etcétera. Sé que es una pregunta difícil de contestar brevemente, se halla en sus libros desde "El sublime objeto de la ideología" hasta los más recientes, pero quizá podría explicarlo...

La primera idea que yo rechazaría rotundamente es la idea de que necesitamos el psicoanálisis clásico para analizar los así llamados "fenómenos extremos". Mis amigos me dicen: "¡Oh, Dios mío, necesitamos el psicoanálisis para entender lo sucedido en Bosnia!". No, en realidad, el psicoanálisis lo necesitamos en todas partes. Mi impresión es que para entender lo sucedido en la ex Yugoslavia no son suficientes los análisis políticos pasados de moda. No me gustan esas aproximaciones espontáneas en las cuales se estigmatiza algunos países en los que por haber, por ejemplo, fenómenos terroristas, se reclama el psicoanálisis. De hecho, el psicoanálisis lo necesitamos para comprender más bien qué sucede con Europa occidental en América. Yo creo que la respuesta es muy clara: una de las principales características de la historia europea en los últimos doscientos años es, para decirlo de forma simple, lo que Adorno y Horkheimer designaron como "Dialéctica de la ilustración", es decir, ¿cómo y por qué fracasó el proyecto de liberación del hombre? Y aquí el psicoanálisis nos puede ayudar de una manera muy específica.

"Podríamos describir la percepción habitual del psicoanálisis de la siguiente manera: imagine a alguien que advierte que su sexualidad está reprimida, e inmediatamente desea tener relaciones sexuales liberadoras. Sin embargo, dado que ha interiorizado las instancias del superego, las prohibiciones sociales, no puede gozar de manera libre y espontánea de sus relaciones. En consecuencia, acude al psicoanalista pensando que el psicoanálisis debería ayudarlo en este punto para hacerle más libres, para que sea capaz de superar esas prohibiciones sociales y gozar del sexo, etcétera. Es ésta una manera equivocada de concebir la función de la terapia psicoanalítica, porque es justamente lo contrario, no nos sentimos culpables porque las prohibiciones sociales nos impidan gozar, sino por todo lo contrario, por no ser capaces de seguir la ley del superego que lanza sobre nosotros el imperativo de gozar. Por muy paradójico que pueda parecer, la verdadera función del psicoanálisis, lejos de ser la de permitirnos gozar, es la de no permitirnos hacerlo. Quizá es el único gran discurso cuyo principal mensaje para el sujeto es "no debes disfrutar", el único gran discurso que te permite no gozar. En este sentido, te concede una libertad total en contra de todas esas propuestas sobre el goce. Por otra parte, el resultado de esta actitud totalmente permisiva de las sociedades occidentales es que nuestras vidas están más reguladas que nunca. Qué desesperación en la gente para conseguir gozar, no a la grasa, sí al jogging, no al acoso sexual, la vida ya no puede estar más regulada. Lacan lo expresó muy bien cuando cambió la fórmula de Dostoievsky según la cual si Dios ha muerto todo está permitido por esta otra: si Dios ha muerto, todo está prohibido. Nos encontramos ante el fundamentalismo de la liberación. Creo que el psicoanálisis es hoy más necesario que nunca.

En alguna entrevista anterior ha dicho que para usted el sexo no es un placer, sino una responsabilidad, un acto de autocontrol. ¿Por qué es así?

En primer lugar opongo, en un sentido lacaniano, el placer al goce, por supuesto cierta clase de placer. Hoy estamos ante una presión social que nos impone unos comportamientos sexuales, tengo la responsabilidad de hacer gozar a mi compañera, por ejemplo, y si lo hago me siento relajado. El acto sexual se presenta como una responsabilidad. Como dice Lacan, lo que se opone al placer no es la responsabilidad sino el goce, en el sentido de exceso traumático de placer. Por poner un ejemplo ingenuo: imagine que usted vive una vida tranquila, una vida familiar placentera, con sus amistades, sus costumbres, etcétera. En ese caso, la llegada del amor representa una catástrofe, supone, por decirlo con san Pablo o Carl Smith, la irrupción de un "estado de emergencia".

“No es extraño que, por ejemplo, haya aparecido en EE.UU. una gran cantidad de libros contra el amor. Ahí tiene el caso del título del último libro de Judith Butler, el amor es una violencia ética, no te comprometas demasiado... Lo que más me interesa es precisamente este aspecto traumático del amor. En este sentido, para mí el amor es siempre ético, como si tu simple vida de placeres estúpidos fuera arrancada de cuajo. Los curas inteligentes, especialmente los católicos, conocían esto muy bien y sabían cómo manipularlo. Sus mensajes no consistían en decir no disfrutéis, os prohibimos esto y lo otro y cosas por el estilo, sino sé un poco más moral o bien no te tomes el amor tan seriamente con el fin de evitar su aspecto más traumático. Esto, que ya había sido subrayado por Lacan, es lo que siempre me ha fascinado de la tradición de la Iglesia católica. Lacan y Foucault sabían muy bien que todas esas disciplinas de control no tenían como fin tanto la prohibición de los placeres como su inducción.

Santo Tomás llegó a decir que era un pecado desear a la propia esposa. Ésa es la típica ambigüedad católica, por supuesto santo Tomás quiere decir que no debes desear a ninguna mujer, pero va más lejos. Los curas católicos han estado siempre fascinados por el hecho de que estar demasiado cerca de alguien puede llegar a ser traumático, pecaminoso. Me encanta ese conservadurismo radical que no tiene miedo de llegar hasta el límite y hace surgir la paradoja. ¿Recuerda esa clásica y maravillosa novela de Evelyn Waugh, también en la misma línea católica radical, conservadora, “Retorno a Brideshead”? En ella, a la pareja de protagonistas se le permite al final casarse, y sin embargo ¿qué hace ella? Abandona a su gran amor, le dice que no puede casarse, que sería demasiado traumático, que no sería soportable para Dios. La única manera de llegar a ser fiel a Dios es vivir una vida solitaria y promiscua, follando por ahí y por allá, porque de esa manera la protagonista siente que no traicionará a Dios. Y ése, según ella, es su deber para con la divinidad. Pero claro, eso es una locura para un católico o una católica.

¿Qué es lo que usted propone en el terreno ideológico? Usted ha dicho en su libro “Mirando al sesgo” que la fuerza de la democracia reside en su debilidad, en su imposibilidad, y que la postura del verdadero demócrata es: sé muy bien que esta forma de organización social está interferida por desequilibrios patológicos, pero de todos modos actuaré como si fuera posible. ¿Qué es lo que trata de aportar?

No hay que tener miedo de las paradojas. Soy muy franco a este respecto, cuando la gente me pregunta: “¿Qué debemos hacer?”, respondo que no lo sé. Es mucho más modesto lo que trato de hacer, se trata sólo de subrayar que los antagonismos, por utilizar este término rimbombante, del actual sistema global, antagonismos económicos, éticos, culturales, no podrán ser resueltos en el seno del sistema mismo. Creo que esto es lo único que podemos hacer en la época que Fukuyama ha calificado de “final de la historia”, subrayar esos antagonismos. Advertir, por ejemplo, el peligro de una desublimación represiva, lo que Adorno llamó el peligroso acuerdo entre el superego y el ello, notable en ciertas posturas aparentemente marginales, en las consecuencias de una manera determinada de interpretar a Deleuze o a Derrida, en esa voluntad de romper todos los límites. Y pienso, por ejemplo, en la locura de esas pequeñas comunidades norteamericanas políticamente correctas en las que se está discutiendo el tema de la necrofilia. De la misma manera que tú firmas un documento por el que donas tus órganos tras la muerte, también podrías firmar un documento mediante el que entregaras tu cuerpo para ser utilizado sexualmente por algún necrófilo cuando mueras, si eres joven y atractivo. El sistema permite ese tipo de discusiones. No hay que olvidar que en EE.UU. se puede utilizar la tortura con el fin de obtener información en relación con el terrorismo. Yo quiero vivir en una sociedad donde la tortura no sea posible, porque es algo totalmente inaceptable. En una sociedad en la que no se permita ni siquiera discutir el tema de si debemos o no legalizar la tortura, donde el hecho de que alguien lo proponga lo descalifique automáticamente. Esta permisividad radical del todo vale lleva a lo que pasó hace tres años en Nueva York, cuando unos círculos extremistas se dedicaban a cortar su pene por la mitad, para poder tenerlo doble, lo hicieron casi doscientas personas, imagínese los problemas para orinar, el dolor, porque el pene no se puede reconstituir...

“La paradoja en esta sociedad (en la norteamericana, especialmente) es que si miras durante mucho rato a una mujer puedes ser acusado de acoso sexual. Si por ejemplo haces deconstrucción o “cultural studies” está muy bien, pero Lenin, ah, eso es tabú, puedes llegar a desaparecer de las librerías. En relación con la democracia, he de decir que no debemos ser tan fetichistas a la hora de utilizar el término “democracia”, porque cualquier cuestionamiento de

ésta puede ser fácilmente considerado como antidemocrático. La pregunta que pretendo responder en mis libros es la siguiente: ¿qué significa hoy en día la democracia?, ¿cómo funciona? No debemos tener miedo de hacer estas preguntas. Yo no estoy de acuerdo con esa idea derridiana de la "democracia por venir", porque da la impresión de ser algo siempre inalcanzable, como si lo que tenemos de forma actual fuera un fracaso en relación con lo que podría ser. Está introduciendo una fórmula kantiana, la de la injunción ética, incondicional, aludiendo a lo que siempre está por llegar, a lo que nunca puede ser realizado. Para mí el principal problema de todo eso es que disuelve cualquier acción política en una suerte de proceso infinito que nunca se acaba ni se cumple. El problema es que Derrida y sus seguidores no han entendido algo que Trotsky tenía muy claro, y es que la revolución no significa felicidad. Debemos fijarnos en lo que está ahí presente, tenemos que actuar más sobre lo que de hecho hay y tenemos. Yo no deseo, como ellos, abandonar la noción metafísica de verdad.

http://217.126.81.33:501/psico/sesion/noticias_publico/muestra.php?id=61

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

Estados alterados. Europa, Europa

Por Verónica Gago | 23/05/2004

El filósofo esloveno Slavoj Žižek estuvo de vuelta en Buenos Aires para presentar el libro *Violencia en acto (Paidós)*, que compila las conferencias que dio aquí en noviembre pasado. También se ha editado *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío (Atuel/ Parúsia)*, un trabajo que Žižek presentó en el Simposio internacional Lenin (febrero de 2001). Como segunda entrega de la serie de entrevistas a grandes intelectuales sobre el presente, Žižek discurre, a modo de postales impresionistas, sobre las tensiones de la coyuntura política mundial

¿Cómo percibe la posición de Europa frente a la guerra y al así llamado unilateralismo norteamericano?

–En principio, soy muy eurocéntrico. Porque creo que hoy tenemos un primer mundo y un tercer mundo. El primero sería el superdesarrollado: Estados Unidos; y el tercer mundo sería el verdaderamente subdesarrollado. Pero luego hay países como la mayoría de Europa, e incluso Argentina, que creo que son el verdadero segundo mundo: están desarrollados pero todavía no se los puede llamar posindustriales. Creo que hoy sólo estos países representan una suerte de esperanza. El mundo superdesarrollado –Estados Unidos– coexiste muy bien con el subdesarrollado y colonial. Pero creo que nosotros, el segundo mundo, tenemos que inventar algo. Hoy el gran problema es que tenemos, básicamente, dos modelos de la civilización venidera: el modelo capitalista global norteamericano o la vía oriental china, que es también un capitalismo despiadado pero con órganos políticos más autoritarios. Mi problema es que no me gustaría vivir en un mundo en el que la opción sea entre Estados Unidos o China. Creo que la única posibilidad de resistencia es Europa. Europa representa las políticas emancipatorias, la igualdad, la responsabilidad civil. Todos estos valores, más que nunca, hoy son precisos. Pero pienso que hay problemas, por supuesto. Cuando Europa quiere defender sus tradiciones, frecuentemente cae en una suerte de eurocentrismo implícitamente racista y proteccionista. A esto, claro, me opongo. El problema es la obsesión con los límites. En la ex Yugoslavia tenemos un chiste que dice "¿Dónde empieza Europa?". Porque la historia interesante es que cada participante en la guerra de la ex Yugoslavia se justifica a sí mismo diciendo "nosotros somos la última defensa de la verdadera Europa". Para los austríacos y los italianos, ellos son Europa y nosotros, Eslovenia, somos los Balcanes eslavos. Para nosotros, los eslovenos, nosotros éramos la parte católica del Imperio Austríaco, y Croacia constituía, junto con Serbia, los Balcanes. Croacia sostenía que era la última parte católica y que los serbios eran los Balcanes ortodoxos. Los serbios decían que eran los últimos cristianos y que los albanos eran los bárbaros. Pero se puede seguir así aún más. Para los alemanes, Austria es un imperio ansioso de barbarie. Para Francia, ellos son la civilización y los alemanes son un poco oscuros. Y para los ingleses, Bruselas es una suerte de nueva Constantinopla. Está siempre esta mentalidad de "nosotros somos la

última defensa de la civilización". Entonces, la cuestión es cómo poner un muro y cómo defender Europa.

¿En qué consiste concretamente esa posibilidad de resistencia que Ud. sitúa en Europa?

–La idea europea de democracia es algo más que la vieja idea premoderna: independientemente de tu identidad particular, tenés el derecho de participar directamente de la dimensión universal. La política nos involucra como "todos". Y esto es algo específicamente europeo: la idea de que sea cual fuere tu lugar social, podés participar de lo universal. Y creo que hoy, cuando hablamos de ciudadanía global, este legado está amenazado. Porque, si se mira bien, se ve una proliferación de segregaciones y clasificaciones. Creo que estamos mutando hacia una nueva sociedad de segregaciones, que pueden ser étnicas, religiosas, sexuales, políticas. Desafortunadamente, incluso quienes abogan por políticas progresistas, a veces caen en esta amenaza. Por ejemplo, en los países desarrollados de Europa occidental, tienen ahora las llamadas políticas de identidad. Cada grupo minoritario quiere su identidad. Pero esto tiene un aspecto negativo: la comunidad universal se desintegra en una combinación de comunidades pequeñas. Y creo que esto, de cierta manera, es una tendencia peligrosa.

¿Cuál es su posición respecto del proceso de constitución de la Unión Europea?

–La incorporación de los nuevos países que se sumaron a la Unión Europea, incluso mi país, pusieron a todo el mundo contento. Y yo lo apoyo. Algunos de mis amigos izquierdistas me dicen que me he sumado al club imperialista. No. Quiero explicar por qué estoy de acuerdo. Primero, porque creo que Europa nos va a forzar a respetar ciertos parámetros. Segundo, creo que si se está fuera de la Unión Europea, no es que simplemente estás excluido de la economía global, sino que obtenés la peor porción. Miremos lo que pasa con los países que no son parte de la UE. La UE exporta la industria "sucias" para poder seguir respetando esos parámetros y poder explotar más trabajadores. ¿Cómo tratará la UE a sus nuevos miembros? De una manera típicamente paternalista, casi racista. Como una maestra trata a sus alumnos: ¿ustedes son lo suficientemente buenos?, ¿respetan los derechos humanos? El mensaje que tenemos de Europa es muy contradictorio. Mi ejemplo favorito: miremos a los serbios. Todos estaban sorprendidos de que en las últimas elecciones ganaran los nacionalistas. Y en el oeste dijeron, con este tono paternalista, "¡ah! Serbia no eligió la civilización, no eligió Europa". Pero, ¡un momento! ¿Cuál fue el mensaje que Serbia recibió desde el oeste? Por un lado, había una presión sobre Serbia para entregar a los criminales de guerra a un tribunal internacional. Y, al mismo tiempo, los norteamericanos le ponen una tremenda presión para que firme un tratado de no extradición. Lo mismo en Polonia: la UE presionó sobre este país predominantemente agrícola para que abriera su mercado y para abolir todas aquellas viejas medidas socialistas de apoyo financiero a los campesinos si quería ingresar en la UE. ¿Pero sabemos cuánto apoya financieramente la UE a sus campesinos? Cada vaca en la UE recibe 500 dólares por año, es más que el producto per capita de muchos países. Claro, los polacos están furiosos porque su cultura agrícola será socavada para pasar a producir importaciones baratas para Europa occidental. La paradoja es lo que significa que se pida respeto a sus propias reglas. De nuevo, creo que debemos ser parte de Europa, por ciertos valores, pero no debemos tener ninguna ilusión sobre Europa.

¿Cómo se delimitan los campos en cada caso?

–El problema es pelear por lo que pueda sobrevivir de este legado de emancipación. Tenés que estar adentro. Porque quedar afuera significa estar integrado de la peor manera, sometido a la más brutal explotación. No se puede pelear contra el imperialismo desde afuera. Pero hay además otro problema en Europa: el capital de Europa ya está unificado, y juega aún más a favor del capital tener una Europa dispersa políticamente. Porque el capital puede desarrollar un país contra otro: si un país tiene más limitaciones ecológicas, el capital se va a otro que no las tenga. Pero si se garantizan reglas y parámetros ecológicos comunes en toda Europa, eso se evita. La única manera es unificar toda Europa. No estoy diciendo que Europa sea en sí misma un valor para fetichizar. Creo que la lucha debe ser dentro de Europa porque, insisto, la civilización europea son esos buenos aspectos que representa. Y esa es la única esperanza.

El imperio contraatacó

Usted identifica a Europa con lo "universal" y, al mismo tiempo, confiesa que hoy son los EE.UU quienes mejor operan a nivel global, ¿no ve aquí una paradoja?

–Cuando yo era un joven ecologista sostenía "actuar local, pensar global". EE.UU. hace exactamente lo opuesto: actúa globalmente pero piensa localmente. Pero esto es parte de un argumento mayor. Aunque admiro el libro Imperio, de Negri y Hardt, no estoy de acuerdo con su idea de que en el Imperio ya no hay más Estado, porque es un imperio global. Creo que es más complejo. Todos estos argumentos sobre cómo en el capitalismo global los estados ya no son importantes no cuentan la historia completa. Es verdad que en algunas partes de la economía, en algunos servicios sociales de ayuda, el Estado está debilitado. Pero en lo que refiere a los aparatos de seguridad y orden, no creo que haya habido alguna vez un estado más fuerte que Estados Unidos en toda la historia de la humanidad. ¿Qué ha pasado en los últimos años del gobierno de Bush? ¡El Estado ha explotado en su fuerza! Este es el primer aspecto. El segundo aspecto: tenemos que mirar bien qué es lo que sucede en la política exterior norteamericana. En los noventa empezó la verdadera utopía: la del capitalismo global. Y el 11-S es el fin de esa utopía.

¿Es decir que ya no vivimos bajo el régimen de lo global?

–Si en 1989 el símbolo fue la caída del Muro de Berlín, hoy el símbolo son los muros por todas partes: muros literales entre Palestina e Israel, muros administrativos en las cada vez más numerosas medidas de seguridad en las fronteras y demás. El problema es que todo el mundo habla de sociedad global y en los últimos diez años se volvió más difícil circular. Es más fácil la circulación de objetos y beneficios que de gente. Mi idea es que no es verdad que Estados Unidos se siente simplemente defraudado por Europa. Pienso que en los últimos años –y aquí el 11-S se vuelve un símbolo– EE.UU., silenciosa y tranquilamente, cambió totalmente su política global. La oscilación de las políticas norteamericanas fue siempre entre aislacionismo, asociada comúnmente con los republicanos, o intervencionismo demócrata. Pero ahora creo que tenemos una nueva paradoja con Bush: una suerte de aislacionismo global. EE.UU. se aísla a sí mismo porque quiere estar listo para intervenir rápido en el mundo sólo para controlar sus intereses. A pesar de su ideología de que están llevando democracia, ellos creen realmente que "el mundo es un desastre". La nueva estrategia ya no consiste en hacer alianzas con Europa. Pero al mismo tiempo son capaces de intervenir globalmente siempre con coaliciones adhoc. Esto es crucial. EE.UU. no funciona como el imperio romano. A muchos le gusta hacer este paralelo. Pero el imperio romano entregaba la ciudadanía a todos aquellos bajo su órbita. EE.UU. funciona distinto: controla al mundo para que no explote.

¿Usted se está pronunciando a favor del intervencionismo norteamericano?

–Salió publicado en un diario que yo dije: "EE.UU. debería intervenir más". Perdón ¡yo no dije eso! Lo que dije de un modo irónico fue "si EE.UU. quiere intervenir..." Dije que EE.UU. tiene un talento increíble –que, claro, es parte de su interés– en intervenir donde no debería y no intervenir donde debería. Cuando intervino en Ruanda, yo lo hubiese apoyado: cuando medio millón de personas son asesinadas en dos o tres semanas, incluso si el diablo interviene, yo lo apoyaría. Pero éste es mi punto, no que EE.UU. debe intervenir más. Lo mismo cuando aparece que yo digo "a veces necesitamos un líder de derecha fuerte" como última oración. ¡No! ¡Yo no digo que se necesita un Pinochet! Lo que quise decir es que la paradoja de los últimos cuarenta años es que a veces, como sucedió en Argelia, es sólo un gran conservador quien es capaz de hacer lo que los izquierdistas en el poder no son capaces. Los socialistas no fueron capaces de dar la independencia a Argelia. Incluso en EE.UU. la paradoja fue ¿quién rompió la impasse y reconoció a China? Nixon, no los demócratas.

Además, estos días se han conocido ciertos "secretos", ciertas "partes oscuras" de la intervención de occidente en Irak, las torturas, etc...

-Tengo una buena teoría sobre esto: yo estoy profundamente sorprendido, y no de un modo simplemente moralista, con las torturas de los soldados norteamericanos a los prisioneros iraquíes. No soy uno de esos izquierdistas que dice, "claro, todos los norteamericanos torturan". Era fácil para Bush decir "esto no representa lo que EE.UU. simboliza". Pero deberíamos ser honestos aquí: qué sucede cuando los árabes hacen lo mismo a prisioneros norteamericanos. No sólo torturándolos, sino humillándolos públicamente, con fotos. ¿Cómo reacciona EE.UU.? En el caso actual, EE.UU. ni siquiera procesará legalmente a los soldados. Esta mañana leí que los soldados norteamericanos sólo serán castigados administrativamente. Cuando este escándalo estalló, la explicación general era que se debió a la falta de educación, ya que a los soldados no se les enseñó bien la Convención de Ginebra. ¿Necesitáis saber la Convención de Ginebra para no torturar? El punto relevante es el siguiente: "eso somos nosotros". Lo que todo el mundo sabe es que "eso" es parte fundamental de la cultura norteamericana. Casi cada mes en EE.UU. hay un escándalo en el ejército, en algún grupo universitario o de fraternidad: sea donde sea que hay una comunidad cerrada, tenéis estos rituales de iniciación donde sos habitualmente humillado de esta manera. Aquí está la paradoja: esto no es racismo. Por el contrario, EE.UU. les dio a los iraquíes una parte fundamental de su propia cultura. Esta es la tragedia: lo que se ve es una parte relevante de la cultura norteamericana. Este es el verdadero problema: la "parte sucia" de la cultura norteamericana más allá de su discurso sobre la democracia. Creo que este hecho es la mayor derrota de EE.UU.: es esta mezcla de identidades, de ciudadanía abstracta, que necesita como suplemento la explosión de estos pequeños grupos iniciáticos.

Volvamos a Europa y las llamadas "amenazas globales". ¿Cuál es su lectura del atentado del 11-M en Madrid?

-Si me preguntas francamente, no creo que este hecho tenga un gran significado histórico. Claro, significa que la guerra y el terrorismo se extienden también a Europa. Pone a Europa en una posición muy difícil porque si ahora pone más acento en el terrorismo, Estados Unidos puede decir "ven, teníamos razón. Todo lo que hicimos debíamos hacerlo"; si ponen menos acento en el terrorismo, Europa aparecerá como el lugar que puede ser fácilmente blanco del terrorismo. Creo que se necesita una política muy clara.

Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad

Usted ha sido muy crítico, al respecto, con los movimientos antiglobalización...

-Yo soy un izquierdista, pero justamente como izquierdista radical, sin ilusiones. En principio, por supuesto, me opongo a todos ellos. Por ejemplo, creo que en el Foro Social de Porto Alegre no existe un programa propositivo. La gente está fascinada con Porto Alegre: "¡Qué bueno, ya no hay una izquierda leninista, totalitaria. Ahora podemos estar todos juntos, desde los ecologistas y las feministas, incluso los ecologistas conservadores". ¡Claro! Es fácil estar todos juntos protestando, cuando compartís un enemigo. Pero imaginemos Porto Alegre en el poder: explotarían de inmediato. Es lo que pasó en mi país hace quince años con el movimiento disidente: cuando la cuestión era oponerse al comunismo, hasta algunos comunistas estábamos por un comunismo democrático. Pero no ocurrió lo mismo cuando vimos al final del túnel que se aproximaba el poder. Claro que apoyo estos movimientos, pero tienen limitaciones importantes. Todavía estamos buscando un nuevo poder. Por ejemplo, todo el mundo está enamorado del Subcomandante Marcos y los zapatistas. Ellos sobreviven porque se politizaron a sí mismos: se convirtieron en una gran autoridad moral, con una poética que no me gusta. Incluso Fox dijo: "Sí, necesitamos la voz de una conciencia...". El problema es que es muy fácil adoptar esta pose crítica, donde se quiere ser correcto. A muchos izquierdistas les gusta organizar boicots a las marcas que producen en el tercer mundo -al estilo "No compre Nike"- . Pero veamos qué pasa si esto es exitoso. Forzás a cerrar una fábrica en Indonesia y esto implica que un montón de gente allí pierde su trabajo y pase a vivir peor. Por supuesto que son explotados, pero para esa gente la alternativa es mayor pobreza. Claro, tu conciencia puede estar limpia: no comprás Nike. Creo que todas estas medidas moralistas no son suficientes. Yo leí el último libro de Naomi Klein, que es muy entusiasta con estos nuevos movimientos y la autoorganización de la gente. De acuerdo, pero hoy la sociedad, para que estos grupos locales nomádicos puedan funcionar, necesita alguien que garantice un orden global, no en un sentido policial, sino en el sentido de una

superestructura. Esta es la gran cuestión: todos estos grupos alternativos funcionan como correctivos.

¿Y cual sería entonces su perspectiva?

–Nosotros, por referirme a algún tipo de izquierda radical, tenemos todavía un análisis más amargo que hacer. Deberíamos seguir el consejo de uno de los viejos críticos de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer: cuando le preguntaban por su actitud, él respondía: “Pesimismo en la teoría, optimismo en la práctica”. Esto quiere decir que mientras participamos, debemos retener un pesimismo teórico, en el sentido de no tener ninguna falsa esperanza. Porque para mí el problema de estos izquierdistas liberales es que viven en un mundo ilusorio, que podría ser un “poquito” mejor. Por ejemplo, en Israel: leí una entrevista con un tipo que para la izquierda es horrible, el historiador Benny Morris. Él analiza el origen del estado de Israel. Descubre cómo en la guerra de 1949/50 Israel efectivamente realiza una limpieza étnica: organizaba juicios sumarios y asesinatos, para aterrorizar a los árabes. Todo el mundo se sorprendió con sus conclusiones, pero yo estoy de acuerdo con lo que dijo: que el único error de Ben Gurion fue no terminar con la limpieza étnica, y que si lo hubiese hecho, “tendríamos paz ahora”. Su punto es: no seamos hipócritas. Desplazar a los árabes era la única chance de tener un estado de Israel. No digo que estoy de acuerdo con sus conclusiones, pero su alternativa es correcta contra los liberales naïf que dicen “tenemos que tratar a los palestinos un poco mejor”. Debemos ser realistas y abandonar esa izquierda liberal moderada

Publicado en Página 12 el 23 de mayo de 2004. Extraído de: <http://boards2.melodysoft.com>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

Žižek: Estados Unidos debería intervenir más y mejor en el mundo

Por Verónica Chiaravalli | 10.03.2004

Pide que asuma su papel de policía global "La economía de servicios está produciendo más alienación que la economía industrial", dice Žižek

El filósofo esloveno Slavoj Žižek recurre a una vieja consigna ecologista para explicar uno de los principales problemas que, a su juicio, deben afrontar hoy los países en todo el mundo. “Piense globalmente, actúe localmente”, pedía Greenpeace hace algunos años. Según Žižek, los Estados Unidos hacen exactamente lo contrario: piensan localmente y actúan globalmente. Intervienen en el mundo con la fuerza de una potencia imperial, pero con los objetivos domésticos de un Estado-nación. Ese modo de proceder, dice el filósofo, en el largo plazo termina por agravar los conflictos.

La solución que propone Žižek es que los Estados Unidos intervengan más y mejor y que asuman cabalmente su papel de policías globales. Lo paradójico es que el hombre que pide una mayor actuación internacional de los Estados Unidos es un filósofo marxista.

Nacido en 1949, Žižek es apreciado en los ámbitos universitarios de Europa y América por su pensamiento rico en matices, fruto de una inteligencia viva, y por su prolífica producción ensayística sobre temas que van desde el psicoanálisis hasta la política, pasando por el cine y la literatura, en títulos como “El espinoso sujeto”, “Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo”, “Ideología. Un mapa de la cuestión” y “Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock”, entre muchos otros. Su interés por los debates de su tiempo lo llevó a participar activamente del proceso que en 1991 culminó con la separación de Eslovenia del resto de Yugoslavia, aun como candidato a un cargo ejecutivo en el gobierno de la flamante nación eslovena. Actualmente, Žižek se mantiene al margen de la política partidaria de su país, pero sigue analizando lo que ocurre en el mundo fiel al precepto

que guía su actividad filosófica: asumir los riesgos que implica pensar por sí mismo y evitar la sombra protectora de cualquier tipo de tutela intelectual.

Durante su visita a la Argentina, el filósofo dialogó con LA NACION.

-¿Qué ha cambiado en el mundo después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001?

-Creo si el ataque a las Torres Gemelas tiene algún valor simbólico es el de haber puesto fin a lo que yo llamo la última utopía capitalista-liberal. Después de que la caída del Muro de Berlín marcó el final del comunismo, Occidente comenzó a vivir como si se iniciara una nueva utopía, seguro de que la democracia liberal se expandiría por todo el mundo y sólo quedarían conflictos y focos de resistencia locales. Pero las cosas no funcionaron de esa manera. El capitalismo y su expresión política, la democracia liberal y parlamentaria, no pueden abarcar todo el mundo sin generar tensiones y antagonismos.

-Si lo que usted considera una utopía capitalista-liberal terminó, ¿en qué etapa nos encontramos ahora?

-Ahora se expanden por el mundo nuevas formas de control político. Para mí, la verdadera base de la democracia es su sustancia ética. Se están produciendo cambios preocupantes, como la cantidad de control que la gente parece dispuesta a aceptar. Porque, ¿sabemos realmente hasta qué punto está controlada la sociedad en países como los Estados Unidos e Inglaterra? No creo que haya habido ninguna nación en la historia, incluyendo la Unión Soviética de Stalin, cuya población haya sido vigilada hasta tales extremos.

-¿Le parece que el régimen estalinista es comparable con las democracias de los Estados Unidos e Inglaterra?

-Sé que el estalinismo fue extraordinariamente cruel, no lo estoy defendiendo. Pero el punto es que ahora, aunque uno se sienta libre no lo es. Toda esta idea de la libertad y de la apertura de fronteras que trajo la globalización es una ilusión. Por ejemplo, se ha vuelto más difícil circular por Europa. La ironía es que, bajo el socialismo, para los yugoslavos ir a la Europa occidental era más fácil que ahora. Hoy, los temas verdaderamente importantes no son materia sobre la que la gente pueda decidir, ni siquiera formalmente, sino que se determinan en el seno de instituciones como el Fondo Monetario Internacional, sin control de ningún mecanismo democrático. Ahora, imagine usted la estúpida idea de democratizar el FMI (alguna gente de izquierda así lo quiere). ¿Qué haríamos, organizar elecciones mundiales para ver cuántos millones de personas votan en favor o en contra de tal o cual medida? Sería una locura, no funcionaría y tampoco lo permitirían los países desarrollados. Por eso, creo que las democracias serán cada vez más puramente formales: habrá elecciones, pero las decisiones económicas serán cada vez menos materia de elección para los pueblos. La Argentina ofrece un ejemplo reciente de esta situación. Aquí, Carlos Menem ganó las elecciones presidenciales por primera vez con una plataforma populista propia del peronismo. Pero como presidente hizo lo opuesto de lo que había prometido, y eso a nadie le importó demasiado mientras la economía funcionó más o menos bien. La gente, de alguna manera, acepta que la política económica no es algo que se pueda elegir, sino que en esa materia se hace lo que hay que hacer.

-¿Cómo surge esa especie de aceptación pasiva?

-Los ideólogos de hoy tratan de convencernos de que vivimos en una era posideológica y de que la economía es una ciencia neutral practicada por expertos. Esto no es así: siempre hay ideología de por medio. Cuando el FMI aconseja a un país que siga determinada política económica, no le está dando simplemente un consejo neutral: subyace en él una determinada ideología. No hay que olvidar esto, porque uno de los problemas que se plantean en la actualidad, si me permite desarrollarlo en términos psicoanalíticos, consiste en la elevación de lo que Lacan llamaba el discurso del amo al status de un discurso universitario. El discurso del amo es imperativo. Por ejemplo: no tenga relaciones sexuales promiscuas. El discurso universitario, en cambio, es

persuasivo, a partir del saber. Ejemplo: haga usted lo que quiera, pero yo le puedo decir que si tiene relaciones sexuales promiscuas perjudicará su salud. Hoy, lo que muchos economistas hacen es presentar una directiva de signo político bajo la apariencia de un consejo que resulta del conocimiento neutral y objetivo. Esta actitud abre el camino para que aparezca alguna especie de nuevo capitalismo autoritario. Una primera tendencia, en ese sentido, es lo que está ocurriendo en los Estados Unidos. Creo que en un futuro cercano cada vez más la actividad política de los Estados estará compuesta por tres elementos: la aplicación de estrategias económicas, de medidas de seguridad y la participación en ciertos debates culturales que reemplazarán al verdadero debate político, acerca de cuestiones como si se debe autorizar el matrimonio entre los homosexuales o si la exhibición de símbolos religiosos debe estar permitida en las escuelas públicas, discusiones que, por otra parte, considero relativamente ridículas.

-Sin embargo, esos temas suelen despertar mucho interés.

-Lo sé, pero aun así se trata de discusiones superficiales. La política queda reducida a esos debates porque el capitalismo es percibido como el estado natural, no como algo sobre lo que se pueda debatir. Esto es así, entre otros motivos, porque el marxismo fracasó como alternativa al capitalismo. Pero ahora, para mí, el problema no es cómo combatir el capitalismo ni por qué fracasaron las otras opciones, sino saber si el capitalismo será capaz de sostenerse a sí mismo.

-¿Por qué no habría de serlo?

-Piense en lo siguiente: ¿cuál ha sido la lección de la actitud antimonopolio que, precisamente en los Estados Unidos, intentó limitar el poder expansivo del imperio Microsoft? Que la competencia de mercado no es el estado natural de las cosas. Para que el mercado sea libre, se necesita una fuerte intervención estatal que combata los monopolios. Además, creo que los nuevos desarrollos tecnológicos también plantean un desafío al capitalismo al convertir en obsoleta la vieja fórmula liberal de la propiedad privada, que ya no sirve en la economía posindustrial. Todos conocemos el grave problema que hay con la piratería en la industria musical y lo difícil que resulta preservar el derecho de propiedad intelectual. Entonces se produce la paradoja de que muchas compañías gastan más en evitar la piratería que en el producto mismo, esto es, gastan dinero en limitar la circulación de los bienes que producen dentro del mercado.

-¿Cree que el marxismo es un instrumento útil para analizar la economía posindustrial?

-Analicemos el siguiente ejemplo. Trabajar en la línea de montaje de una fábrica, por ejemplo, puede ser desgastante, pero, de alguna manera, la persona que lo hace es libre. En una fábrica a nadie le importa si usted maldice su trabajo, lo importante es que lo haga. Ahora, si usted es niñera, tiene que tener una conexión emocional con lo que hace, no puede ejercer ese trabajo con una fría distancia. De alguna manera, además de su tiempo, tiene que vender sus emociones. Por eso creo que la economía de servicios produce más alienación que la economía industrial.

-¿Cree que invadir Irak fue una decisión acertada de los Estados Unidos?

-Me parece que el punto es otro. ¿Recuerda usted aquel slogan ecologista que decía: "Piense globalmente, actúe localmente?" Bueno, el problema es que los Estados Unidos hacen exactamente lo opuesto: piensan localmente y actúan globalmente. En contra de lo que opinan muchos intelectuales de izquierda, que siempre se están quejando del imperialismo de los Estados Unidos, yo creo que este país debería intervenir mucho más. Debería haber intervenido en Ruanda, por ejemplo, para detener la tremenda masacre que tuvo lugar allí. ¿Por qué no lo hizo? Tomemos el caso de Irak. Saddam Hussein es un mal tipo, no tengo lágrimas para él. Pero el crimen más grande que cometió fue atacar Irán, y eso los norteamericanos no lo señalan como deberían, porque lo apoyaron en aquella aventura. Ahora, ¿por qué los Estados Unidos atacan Irak? Más allá del discurso que siempre se repite acerca de los intereses económicos norteamericanos, lo cierto es que el régimen de Saddam ya declinaba y el verdadero objetivo de Washington no era Saddam, sino lo que vendría después de él. Los Estados Unidos sabían que el régimen de Saddam era secular y temían que, cuando se desintegrara, algún movimiento

fundamentalista musulmán tomara el poder. De modo que lo que hicieron fue efectuar un golpe preventivo, pero al hacerlo, paradójicamente, crearon las condiciones reales para que surgiera un movimiento de esas características. Esa es la tragedia de los Estados Unidos: en el corto plazo ganan guerras, pero en el largo plazo esas guerras terminan por agravar los conflictos que debían resolver. El problema es que ellos deberían representar más honestamente el papel de policías globales. No lo hacen, y pagan el precio de no hacerlo.

-¿Comparte usted, entonces, los conceptos de Michael Walzer acerca de que hay guerras justas y guerras injustas?

-Mire, yo estoy en contra del pacifismo abstracto. No creo que esa forma del pacifismo sea de alguna utilidad. ¿Qué sentido hubiera tenido en 1941, en la Europa amenazada por Hitler? Ninguno. Algunas veces es necesario luchar. Volviendo a Irak, olvidémonos por un momento de los intereses económicos de los Estados Unidos y hagámonos una simple pregunta: ¿existe la posibilidad de que algún Estado democrático secular emerja en Irak, de modo que permita que la vida allí sea menos horrible que bajo el régimen de Saddam? Si la respuesta es positiva, yo respeto el proceso que condujo hacia ese fin. Muchos de mis colegas marxistas tienen una especie de arrogancia cínica respecto del sufrimiento de la gente. Sólo les importa defender sus principios, que dictan que no hay que apoyar el imperialismo norteamericano. Oponerme a ese tipo de postura me trajo serios conflictos cuando la Organización del Tratado del Atlántico Norte bombardeó Serbia. Yo apoyé esa acción, porque Milosevic era una catástrofe para Serbia.

-¿Y los bombardeos no fueron otra catástrofe, acaso?

-No, allí los norteamericanos hicieron el trabajo relativamente bien; las famosas bombas de precisión funcionaron aceptablemente. Los propios serbios lo han admitido. Y Serbia, aun con todos sus problemas, es un país mejor sin Milosevic. Ahora hay paz en los Balcanes. Pero a cierta gente de izquierda todo esto no le importa, lo único que le preocupa es conservar las manos limpias.

-¿Una izquierda hipócrita?

-No lo sé, pero algunas actitudes lo dejan a uno perplejo. En la Ciudad de México, por ejemplo, me impresionó mucho un fenómeno que casi me hizo sentir avergonzado de ser un hombre de izquierda. Vi cantidad de intelectuales de clase alta que se declaran marxistas y revolucionarios, pero viven aislados en sus barrios privados y tratan a los empleados domésticos de la peor manera. Recuerdo haber estado en la casa de un psicoanalista marxista, conversando con él mientras una muchacha nos servía unas bebidas, cuando de pronto este hombre comenzó a criticar a la chica. Fue una situación terrible. Imagine: aquí a nuestro lado, mientras charlamos, hay una persona que entiende el idioma que hablamos, y yo le empiezo a decir a usted que esa persona es inútil y primitiva, sin que me importe para nada su presencia. Algo parecido me pasó en Río de Janeiro. Iba en un auto, de noche, con un grupo de intelectuales marxistas, y de pronto nos atascamos en un embotellamiento porque otro auto había atropellado a uno de esos chicos que habitualmente duermen en las calles. Cuando pasamos al lado del cadáver cubierto con una manta, la reacción de uno de mis compañeros fue quejarse con fastidio porque, según decía, con esos chicos en la calle ni siquiera se podía conducir el auto tranquilo. Como si lo que acabábamos de ver hubiera sido un objeto o un animal, no un niño.

-¿Qué papel cree que cumplen los medios de comunicación masiva en el modo en que percibimos la realidad?

-Un papel muy importante. Pero no porque los medios sean fieles a los hechos o los distorsionen (ésta también es una discusión trivial), sino porque los medios de comunicación no sólo reproducen los valores y actitudes fundamentales de las sociedades, sino que también ayudan a forjarlos. Es, básicamente, a través de los medios que aprendemos a vivir. Los seres humanos no sabemos por naturaleza qué es lo que deseamos. Nuestro deseo tiene que ser construido, y los medios cumplen un papel muy importante en esa construcción. Creo que el triunfo más grande de los Estados Unidos es haber impuesto el cine de Hollywood en todo el mundo, porque aun si

uno se opone a las políticas impulsadas por los norteamericanos no puede escapar de la influencia de Hollywood. Veamos el ejemplo de alguien que, harto del consumismo de Occidente, desea acercarse a la espiritualidad de Oriente. Lo hará pasando por la puerta que han abierto los medios de comunicación occidentales: referentes como el Dalai Lama o la Madre Teresa de Calcuta son figuras mediáticas. La teoría sociológica usual sostiene que el llamado fundamentalismo religioso es, simplemente, un asunto de gente confundida que busca valores estables en un mundo moderno, donde nada es duradero. Esto es verdad sólo hasta cierto punto, porque si lo miramos desde otro ángulo nuestra vida diaria hoy está más regulada que nunca. Se supone que somos libres de disfrutar de todo lo que ofrecen nuestras sociedades liberales y democráticas, pero para poder hacerlo tenemos que mantener nuestro cuerpo sano y bello con la gimnasia, comer adecuadamente, comportarnos correctamente, no cometer acoso sexual y una larga lista de etcéteras. Algunos nacionalistas serbios me dijeron que para ellos la vida moderna era sofocante, por la cantidad de reglas que había que respetar. En ese sentido, el fundamentalismo nacionalista les ofrecía una vía de liberación (de falsa liberación, por supuesto): podían ir a Bosnia, matar, violar y arrasarse al enemigo, convencidos de que actuaban al servicio de una buena causa. Por eso, me parece que el diagnóstico correcto de la situación es que el surgimiento de los nuevos fundamentalismos (religiosos, políticos, étnicos) no es una involución hacia algún pasado primitivo, sino un fenómeno netamente posmoderno que nos enseña que la economía digital puede coexistir con las creencias arcaicas; que uno puede trabajar en el proyecto más sofisticado de ingeniería electrónica y, al volver a casa, rendir culto a los antepasados o a la deidad de la creencia religiosa que corresponda según el caso. Son tiempos peligrosos los que nos ha tocado vivir, pero muy interesantes.

De la Redacción de LA NACION. MIÉRCOLES 10 de marzo de 2004. LA NACION LINE CULTURA

<http://www.lacan.com/zizeklanac.htm>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

Histeria y Ciberespacio.

Por **Ulrich Gutmair** y **Chris Flor** | 07.10.1998

Slavoj Žižek está comprometido con la teoría psicoanalítica del film y la cultura pop, cubriendo una extensa área que va desde Hitchcock hasta Lynch, de historias de horror y de ciencia ficción. El filósofo de Ljubljana, Eslovenia se hizo popular con su libro GOZA TU SÍNTOMA!: JACQUES LACAN DENTRO Y FUERA DE HOLLYWOOD. Recientemente su estudio sobre la eficacia de lo fantasmático en los nuevos medios de comunicación fue publicado, actualmente él está escribiendo un texto que trata sobre el ciberespacio. Después de verificar la abundancia de títulos que tratan sobre los extraños fenómenos conectados con los "mundos virtuales", Žižek llega a la conclusión de que - en contraste con lo popular, las lecturas exotizantes de la red - la predominante economía psíquica de redes electrónicas es una histérica.

Sr. Žižek, en varios ensayos usted ha desarrollado una crítica de la llamada "virtualización de la realidad" que supuestamente acompaña al desarrollo de las tecnologías de la información. Recientemente usted habló sobre varias nociones de ciberespacio en la Universidad de Humboldt en Berlín. Hay una noción de 'la colectividad' del ciberespacio que estaba por ejemplo popularizada a través de la idea del Borg en *Star Trek*. El Borg parece ser algo así como un estado de insecto cibernético, combinando la vieja imagen del alien parasitario con una relación al hombre-máquina que funde al individuo en 'Un Ser' vía dispositivos de comunicación. Esta idea parece corresponder con la tendencia general hacia un uso más predominante de las teorías de la conspiración para interpretar el mundo moderno...

Slavoj Žižek: Si, yo entiendo perfectamente este punto de una mente-entidad-uno, que es una versión de ciberespacio que yo no mencioné. Yo mencioné la versión deconstruccionista de ciberespacio que en primer lugar es pos-cartesiana: cada uno de nosotros puede jugar con sus identidades y así de modo continuo. Ésta es la versión feminista, deconstruccionista, incluso foucaultiana. Pero como usted probablemente sepa, hay otro, llamémosle la ideología del

ciberespacio de la escuela de la New Age. Es esta idea neo-jungiana de que nosotros vivimos en una edad de individualismo mecánico, falso y que nosotros estamos ahora en el umbral de una nueva mutación...

...el Noosphere...

Slavoj Žižek: Sí, ésa es precisamente la idea. Todos nosotros compartimos una mente colectiva. Lo que yo encuentro tan interesante sobre eso, es la ambigüedad de esta fantasía: puede presentarse como el último horror. Ya en los años cincuenta la gran amenaza del comunismo era la noción del lavado de cerebro, la habilidad de manipular a "una mente". La película de paranoia de la guerra fría que mejor emplea esto y de una manera irónica es *The Manchurian Candidate* con Frank Sinatra. Un funcionario americano es capturado por los norcoreanos en la guerra de Corea y le lavan el cerebro, volviéndose éste en un asesino que mata por órdenes, sin ser consciente de ello.

Hoy aún tenemos de un lado esta imagen utópica negativa de la mente colectiva, mientras por otro lado tenemos esta imagen positiva de la New Age. Hay dos versiones opuestas, pero con lo que estoy tentado a discrepar es con su presuposición común de que ese ciberespacio significa, para ponerlo de manera muy simple, el fin de la individualidad, el fin de la subjetividad cartesiana. Todas las propiedades positivas son externalizadas en el sentido de que todo lo que tú eres en un sentido positivo, todos tus rasgos pueden manipularse. Cuando uno juega en el espacio virtual, en el que yo puedo ser, por ejemplo, un hombre homosexual que pretende ser una mujer heterosexual, o cualquier cosa: o yo puedo construir una nueva identidad para mí o de una manera más paranoica, yo soy controlado de algún modo ya, manipulado por el espacio digital. Qué eres privado sólo de tus propiedades positivas, tu personalidad en el sentido de tus rasgos personales, tus propiedades psicológicas. Pero sólo cuando eres privado de todos tu contenido positivo, puede uno verdaderamente ver los restos, a saber el sujeto cartesiano.

Sólo en el Ciberespacio nos acercamos a la subjetividad cartesiana en todas sus dimensiones. Usted recuerda cuando Descartes elabora el proceso de la duda universal. Uno duda de que algo realmente exista para llegar a un "ego cogito". Descartes desarrolla esta idea diciendo: Imaginemos un Dios malo, un espíritu malo que simplemente nos engaña en creer... ¿Pero, no es el ciberespacio, el espacio virtual, la materialización de este espíritu malo? Y es crucial pasar por esta duda universal: ¿Y si todo simplemente es construido digitalmente, y si, para empezar no hay realidad? Es sólo cuando usted pasa por este momento de duda universal que usted llega a lo que Descartes quiere decir con "cogito ergo sum". Por esta razón yo no pienso absolutamente que la subjetividad cartesiana esta amenazada. En cambio, yo pienso que sólo hoy, que nosotros estamos llegando a él.

La historia de Borg parece desarrollar una metáfora para el ciberespacio, la idea de una conciencia colectiva vía las herramientas de comunicación. Hay por otro lado, la idea de la computadora, como un complemento asexual del hombre, algo que constituye el Gran Otro. ¿Estas metáforas no podrían aplicarse a los medios de comunicación electrónicos o incluso a los medios de comunicación en general? Podrían atribuirse igualmente a la televisión, por ejemplo, muchas propiedades que se atribuyen hoy al ciberespacio. Uno tiene millones de personas que se sientan delante de la pantalla de TV, alimentándose simultáneamente de contenidos intelectuales o "contenidos" emocionales a través del Gran Aparato.

Slavoj Žižek: Yo definitivamente estoy de acuerdo con esto, ipero estoy tentado a decir que nosotros quizá podemos ir incluso más lejos! Ésta es mi gran tesis a propósito de la sexualidad. Lo que estaba shockeando sobre el espacio virtual no era que antes había una realidad 'real' y hoy hay sólo una realidad virtual, sino que a través de la experiencia de la RV nosotros nos hemos dado cuenta de algún modo retroactivamente de que nunca hubo una 'realidad real'. La realidad siempre fue virtual, nosotros ni siquiera éramos conscientes de ello. Yo pienso que lo que es tan horrible sobre el sexo virtual no es: ¡Dios mio! antes teníamos un compañero real a quien nosotros tocábamos, abrazábamos, apretábamos, y ahora apenas uno se masturba frente a la pantalla o ni siquiera uno se masturba, sólo le gusta saber que quizá el otro lo goza a través de la pantalla o cualquier cosa. El punto es que nosotros nos damos cuenta de qué nunca el sexo fue real.

No es sólo que la masturbación sea tener sexo con un compañero imaginado. ¿Y si el sexo real sólo es una masturbación con un compañero real? Es decir, tu piensas que estás haciéndolo con un compañero real pero usas al compañero real como un dispositivo masturbatorio, el compañero real apenas le da un mínimo de material para que puedas representar tus fantasías. Hay siempre, en otros términos, por lo menos tres en una relación sexual, nunca eres solo tú y tu pareja, debes tener una fantasía para sostenerlo. Cuando la fantasía se desintegra, el compañero se vuelve repugnante. Es un horror. En "Hamlet" de Shakespeare por ejemplo; en medio de la obra, Hamlet mira a Ophelia y en tiene ese momento de 'Realitaetsverlust': mira lo repugnante que ella es. Porque precisamente lo que se pierde es este soporte fantasmático. Yo pienso que una cierta dimensión de virtualidad es co-sustancial con el orden simbólico o el orden del lenguaje como tal.

Hay otro punto, qué quizá se conecta al fenómeno de la mente colectiva que usted evocó. Yo afirmo que uno debe acercarse a la dimensión de ser 'no-muerto'. En el sentido preciso de que lo no-muerto simplemente no significa 'vivo', significa lo muerto pero no obstante vivo. Piense por ejemplo en los zombies y vampiros en la obra de Stephen King. Aquí yo conecto el ciberespacio con lo que Lacan llama tejido de líbido, 'lamella', una substancia de vida que nunca puede destruirse. El problema aquí no es ninguna mortalidad más larga sino lo contrario: Es este tipo de horrible forma de vida, de vampiros, de la que nunca puedes librarte.

Esta misma 'Unsterblichkeit', esta misma inmortalidad se vuelve el último horror. En el nuevo texto que estoy escribiendo ahora, estoy intentando establecer esta conexión imposible, un eslabón entre Kleist, Wagner y el ciberespacio. Si usted leyera severamente las óperas de Wagner, la queja fundamental, pienso, el "Klage" de todas las grandes piezas wagnerianas, es lo siguiente: Sus héroes - excepto en *Lohengrin* y *Tannhäuser*, los grandes fracasos de Wagner - no tienen permitido morir. Esto es lo yo pienso que es el verdadero horror del Ciberespacio, que uno tiene esta dimensión espectral de la vida más allá de la muerte, una vida de no-muerte, qué es verdadero incluso a un nivel trivial, cotidiano.

¿Usted conoce la función de 'undelete' en las computadoras? El problema con las computadoras no es que algo pueda borrarse: usted trabajó toda la tarde y entonces tiene un fallo en la alimentación de corriente y se ha ido. De acuerdo, estas cosas pueden pasar. Pero usted sabe que a veces es aún más horrible que realmente uno no pueda borrarlo. Aquí yo también veo el problema con la clonación, de si es moral o no. Ese no es el problema. Se dice "Perderé mi individualidad, yo estaré en la posición de mi preciso doble etc." El problema de clonar es que usted nunca puede morir. Usted se mata a sí mismo y ellos lo encuentran (hablando con suerte, claro que no es todavía científicamente posible) simplemente un poco de usted y ellos pueden reconstituirlo. Usted es eternamente reproducible. Nadie sabe cómo esto efectuará la individualidad.

Usted interpreta la situación en la que uno se encuentra frente de la pantalla de la computadora - por ejemplo al comunicarse vía el correo electrónico - como una situación de Histeria. Hay mucha incertidumbre realmente en estas formas de comunicación: Usted nunca puede estar seguro de quién está leyendo su entrada o de qué manera. Usted es consciente de esta situación todo el tiempo e intenta anticiparse a las otras reacciones. También, los rasgos adicionales importantes de comunicación cara a cara como gestos o tono de voz están extrañando...

Slavoj Žižek: El inconsciente freudiano es muy parecido a lo que uno hace delante de la pantalla de la computadora. El inconsciente freudiano no es todo este idioma del cuerpo o la tonalidad, no. El inconsciente freudiano precisamente es esta impotencia que surge cuando uno está hablando con alguien, pero que al mismo tiempo uno incluso no sabe a quien se dirige exactamente. Uno radicalmente no está seguro, porque básicamente éste es un síntoma. Cuando usted tiene algún síntoma histérico, este tiene precisamente semejante estructura. Así que mi punto aquí estaría a lo largo de las líneas que usted trazó, el ciberespacio funciona a menudo de la manera histérica, que es exactamente esta incertidumbre radical: Yo no sé a quien alcanzará mi carta. Yo no sé que es lo que quiere el otro de mí y así yo intento reflejar esta incertidumbre de antemano. El ciberespacio está abierto en el sentido de que nosotros no podemos decidir acerca de sus propiedades tecnológicas, de si funciona de una manera perversa o histérica.

No hay una cierta economía psíquica inscrita en el funcionamiento del ciberespacio como tal. Pero muy a menudo nosotros pensamos que el ciberespacio todavía se coge en una economía histórica. Por eso no sólo desconfío de las versiones paranoicas del ciberespacio, también tengo una profunda desconfianza de la versión liberadora, "nosotros jugamos con las identidades múltiples" y bla bla bla.

Yo pienso, si puedo simplificar, que hay tres o cuatro versiones predominantes del ciberespacio. Esta la versión de sentido común donde nosotros todavía somos personas reales que hablamos con otros, el ciberespacio simplemente es otro medio. Esto es demasiado simple, porque el ciberespacio, por supuesto que afecta lo que quiere decir ser un sujeto. Entonces nosotros tenemos la versión paranoica: el ciberespacio es la cosa materna, en la que nosotros perdemos la autonomía. Entonces nosotros tenemos esta noción de liberación perversa, nosotros nos libramos de autoridad la patriarcal. Y la otra es la versión de la Noosphere de la New Age. Las personas se han fascinado así por fenómenos que realmente son muy excepcionales. Yo no sé que a nadie, cuando se haya sentado frente a su computadora realmente haya retrocedido a algún tipo de inmersión psicópata, alguien que se haya vuelto en un miembro de la Noosphere, no es así. La experiencia histórica es la experiencia fundamental.

Uno puede leer su énfasis en la historia en esta discusión como una respuesta a un cierto tipo de política izquierdista actual que se ha estado inspirando en la teoría del género, qué propone lo transgresor y por consiguiente el potencial subversivo de la 'perversión'...

Slavoj Žižek: Algo que hace interesante a la historia es cómo estas ideas izquierdistas modernas comparten la descalificación de la historia con la política radical leninista y estalinista. Sería muy interesante averiguar cuando el significante del sujeto histórico surge como una palabra maldita en la política estalinista. Aun más temprano, ya con Lenin, los enemigos internos, los revisionistas lo descalificaron como un histórico: Ellos no saben lo que quieren, dudan.

Cuando yo hablo de perversión, yo no quiero decir perversión como una cierta práctica, por ejemplo la comunicación anal. Para Lacan, la perversión designa una actitud subjetiva muy precisa que es una actitud de auto-objectivización o auto-instrumentalización. Considerando que el miedo histórico típico es volverse una herramienta del otro. Así el componente básico de la subjetividad es histórica: Yo no sé lo que yo soy para el otro. La historia o la neurosis es en general una siempre posición de cuestionar.

Ése es el mensaje crucial de Freud: El sujeto histórico no materializa sus sueños en un escenario perverso, no porque él o ella tengan miedo de la represión o de la ley, sino porque él siempre tiene esta duda: Yo puedo hacer esto, pero eso no me dejara satisfecho. Que incluso este escenario perverso es una imitación, una máscara falsa.

Hay también, por supuesto, un eje político en esto: Mi respuesta a alguna versión popularizada de Foucault o Deleuze que alaban a este múltiple perverso sujeto pos-moderno con su autoridad paternal ya arreglada, qué se mueve entre las diferentes auto-imágenes y se reforma todo el tiempo, es: ¿Por qué se supone que esto es subversivo? Yo afirmo, y esto me mete en muchos problemas con algunas feministas, yo afirmo que, para ponerlo en los populares viejos términos marxistas, la estructura predominante de la subjetividad de hoy en el "Spaetkapitalismus" (Capitalismo avanzado) o como nosotros queramos llamarlo, es perverso: la forma típica de la economía psíquica de la subjetividad que es más predominante hoy, la así llamada personalidad narcisista, es una estructura perversa. La autoridad paternal ya no es más el enemigo de hoy. Así que esta idea de una explosión de perversiones múltiples sólo describe lo que encaja absolutamente en el orden del capitalismo tardío de hoy...

...la economía flexible...

Slavoj Žižek: Sí, usted puede ponerlo de esa manera. Ninguna identidad firme, identidades múltiples y cambiantes. Así es cómo la subjetividad funciona hoy. Para hacer la larga historia breve, en este sentido la perversión es subversiva, y el primer paso hacia la subversión

precisamente es la reintroducción de la duda histórica. Pienso que las relaciones sociales presentes pueden reconocerse totalmente las identidades múltiples. Pienso que hoy el sujeto ideal es bisexual: juego con los hombres, juego con las mujeres, etc., etc., y no es subversivo. Y la estrategia de imaginar la perversión más sucia no creará una situación en la que el sistema no podrá sostenerse. Pienso que es políticamente equivocado y pienso que no funciona. Cuando hace una mirada por ejemplo al sistema de arte: las transgresiones perversas son directamente organizadas por el *establishment* para que el mercado funcione y siga vivo.

Título Original: *Hysteria and Cyberspace. Interview with Slavoj Žižek*. Extraído de:

http://www.heise.de/bin/tp/issue/download.cgi?artikelnr=2492&rub_ordner=inhalt

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

“La ideología funciona cuando es invisible”

Por **Javier Ferreyra** | Noviembre de 2003

En el impronunciable nombre de Slavoj Žižek se encierran según muchos autores algunas de las claves para comprender los problemas más acuciantes de la actualidad. Si bien publicó gran cantidad de libros y artículos en su país de origen, es a partir de la edición en inglés de *El sublime objeto de la ideología*, en 1989, cuando se convirtió en una figura indispensable para los debates intelectuales, en especial en los círculos marxistas y psicoanalistas.

Žižek se apropia de Hegel, de Marx, del idealismo alemán y hace un uso provocador de los conceptos de Jacques Lacan para pensar las contradicciones de la actualidad. Profundamente preocupado por la política (fue candidato a presidente de Eslovenia), las paradojas de la democracia, por las formas de dominación y los efectos en el cuerpo social, la atracción de la obra Žižek se funda en la capacidad para ejemplificar los arduos y abstractos problemas de la filosofía y del psicoanálisis con ejemplos y anécdotas de la cultura popular, que van desde el policial negro, los clásicos del cine de Hollywood, una ópera, los comics o el sexo por Internet.

Famoso por sus largos discursos, tanto que lo han comparado con Fidel Castro por su prodigiosa capacidad para hablar horas y horas delante de azorados oyentes, Žižek estuvo en Argentina presentado por Eduardo Grüner y Analía Hounie en cuatro conferencias en la UBA, el MALBA y la Escuela de Orientación Lacaniana, en las que presentó algunas claves de su pensamiento. Al final de su estadía, accedió a hablar con La Voz del Interior y se expidió larga y amablemente sobre todos los temas consultados.

-Llama la atención en algunos de sus últimos escritos la aparición de Lenin como una fuente para repensar problemas contemporáneos...

-Es una pregunta un poco provocativa. Lo que me interesa particularmente en Lenin es que, frente a la gran crisis en la izquierda después de la Primera Guerra Mundial, fue capaz de ir a la teoría leyendo a Hegel y al mismo tiempo repensar toda la situación. Y me parece que eso es lo que tenemos que hacer ahora. La crisis de la izquierda es manifiesta, aunque proteste en los movimientos antiglobalización y haga ruido en las calles. La izquierda no representa en estos momentos una alternativa positiva. Además, creo que hay un grupo muy importante de la izquierda de la Europa occidental, intelectuales entre ellos, que verdaderamente no quiere cambiar las cosas, que en cierta manera disfrutan de una posición de crítica segura. Es decir, analizan la sociedad y describen comunidades alienadas y otros tópicos clásicos de la izquierda intelectual, pero no tienen una verdadera voluntad de intervenir políticamente. Y Lenin sí tenía esta voluntad.

-¿En el sentido de reafirmar una voluntad democrática por medio de la crítica y de la práctica?

-Creo que hoy en el mundo occidental la democracia es una especie de desgracia. Obviamente, no estoy en contra de la democracia, pero el problema es que debemos empezar a hacernos preguntas ingenuas, que son las que prefiero. Por ejemplo: ¿qué significa libertad?, ¿qué significa democracia? Porque estamos seguros de que vivimos en una democracia, pero ¿qué es lo que la gente realmente decide sobre eso?

¿Qué posibilidades de intervención tiene? Especialmente ahora, en esta época de globalización, nosotros realmente no decidimos sobre cuestiones cruciales. Muchas cosas importantes son impuestas por el FMI, por las multinacionales, por organismos de poder. Nadie, en ningún Estado, realmente decide sobre cuestiones trascendentes como éstas. Si la democracia significa que una mayoría de gente participa en los debates y decide sobre las cuestiones cruciales de las decisiones políticas, a través de las cuales una sociedad se desarrolla, entonces debemos llegar a la conclusión de que no tenemos democracia, de que no estamos viviendo en democracia.

-Su posición sobre la libertad es muy similar...

-Es lo mismo con la libertad: usted es libre para elegir su orientación sexual, para elegir su ropa, etcétera, pero las posibilidades de decisión son muy limitadas. Veamos si no a Brasil actualmente, donde la nueva izquierda del presidente Lula estaba por realizar cambios radicales en las condiciones de vida de millones de personas, y hoy se encuentran con las estrictas presiones de instituciones financieras que le impiden realizarlos. Lo mismo en Argentina. Yo no soy un utópico que vive pensando en la revolución, pero sostengo que no estamos en condiciones de preguntarnos sobre estas preguntas fundamentales.

-En una época de cuestionamientos al psicoanálisis, usted rescata constantemente el pensamiento de Lacan. ¿Por qué?

-Lacan es para mí básicamente un instrumento. Yo no soy psicoanalista, respeto mucho mi propia libertad, quiero ser libre de dar vueltas alrededor de un problema, y sería una pesadilla para mí estar obligado a psicoanalizar todo lo que me rodea. Pero a pesar de todo encuentro a la teoría y a los conceptos lacanianos extremadamente aplicables para analizar nuestra situación ideológica. Las cosas se han convertido hoy en una paradoja, porque por un lado hay una explosión de la permisividad, se puede ser homosexual, se puede ser promiscuo, a cada uno le está permitido hacer lo que quiere con la vida propia, dedicar la vida al placer que a cada uno se le ocurra. Pero el resultado no es el que se esperaría. La paradoja es: ¿cómo podrían la permisividad y la liberalización salir mal? ¿Por qué, mientras más liberalizados estamos, más y más nos sentimos bajo presión, mucho más que antes? El psicoanálisis lacaniano arroja una luz sobre éste y otros problemas. A diferencia de la influencia de Lacan en países latinos como Francia, Italia y la misma Argentina, en los que se lo usa para analizar temas más bien literarios y culturales, con mis amigos de Eslovenia lo usamos fundamentalmente para analizar y entender fenómenos políticos.

-Una noción de la que se ha ocupado últimamente es el tema de la virtualización de la realidad. ¿Qué significa esto?

-Lo que trato de enfocar no es sólo el apasionante tópico de lo virtual y lo real. Lo que me interesa es lo que Gilles Deleuze llama "la realidad de lo virtual", en el sentido de que hay algo que en un sentido es virtual, es decir no es actual, y a pesar de todo tiene consecuencias reales, causas reales. Miremos la política actual, que funciona como el proverbial pecado de un matrimonio, en el que hay uno de ellos que es desdichado y sueña que algún día podrá abandonar a la mujer o al marido. Pero paradójicamente, mientras se sueña con esto, es algo que nunca se va a hacer, es sólo una posibilidad. La política de Occidente funciona de esta manera. Soñamos que podemos cambiar cosas, mejorarlas, pero es algo que nos sirve para protegernos y sobrevivir al hecho de que las cosas son así y no podemos cambiarlas. Entonces, a veces lo virtual funciona, posibilita aceptar las cosas tal como son. Esta paradoja me interesa de sobremanera. Es decir, no el tópico de moda sobre lo virtual, en el sentido de comunicación a través de e-mails, el sexo virtual, los cyber sex, este aspecto no me interesa demasiado. Es más la cuestión de la realidad de lo virtual. Por ejemplo la creencia: en uno de los casos de la vida

cotidiana que a mi me gusta usar, un padre con un hijo pequeño "yo no creo en la Navidad, yo sólo pretendo hacerle creer esto a mi hijo". Y si se le pregunta al hijo, éste dirá que procura creer para no defraudar a su padre. En realidad, nadie cree realmente, pero la creencia funciona. Pienso que la gente hoy cree en la virtual verdad de otro. Paradojas como estas son centrales y muestran la manera en que la ideología funciona.

-¿Cuál es el objetivo de la crítica a la ideología hoy?

-La ideología opera hoy plenamente. Uno de los tópicos de moda desde la desintegración del socialismo, a fines de la década del '80, es que la era de la ideología ha terminado, de que vivimos en una época postideológica, pragmática, en la que la economía es una cuestión de expertos, y desde ese momento no se cree más en las grandes ideologías. Creo que eso no es verdad. Los noventa fueron los grandes años de la utopía liberal capitalista, eso que Francis Fukuyama conceptualizó con la fórmula de "el fin de la historia". Eso fue una ideología en la que la experiencia ideológica nunca se vive como ideológica en sí. Hay además un fuerte sentido simbólico en el 11 de septiembre, y es precisamente que marca el final de esta ingenua utopía liberal. Ahora sabemos que no hay tal fin de la historia, que no todo el mundo va a ingresar al canon de este mundo capitalista liberal y tolerante. Y a pesar de todo, la gente continúa sin aceptar que la ideología está aún operativa. Especialmente hoy las elecciones políticas están mediadas por la ideología, y son presentadas como elecciones debidas al sentido común o al conocimientos de expertos. Si se escucha a los economistas de hoy, pretenden hacernos creer que lo que ellos hacen es ciencia, como si la ciencia de la economía no tuviera nada que ver con la política sino con el movimiento de los mercados. Pero si esto se analiza de cerca, hay ciertas presuposiciones políticas, porque la economía nunca es simplemente pura economía. Y esto es de lo que debemos convencer a la gente: que la ideología funciona precisamente cuando es invisible, cuando uno no está atento.

-¿Porqué repite constantemente que "todo es política"?

-Concibo la noción de lo político en un sentido muy amplio. Algo que depende de un fundamento ideológico, de una elección, algo que no es simplemente la consecuencia de un instinto racional. En este sentido, sostengo que nuestras creencias privadas, en el modo en que nos comportamos sexualmente o en lo que sea, son políticas, porque es siempre el proceso de elecciones ideológicas y nunca es simplemente naturaleza. En este sentido diría que la cultura popular es eminentemente política, y me interesa justamente por eso. Si usted mira los grandes filmes de Hollywood, en un principio parecerían ser absolutamente apolíticos, pero en la trilogía Matrix está absolutamente claro que bajo la excusa de un entretenimiento se apunta a los más profundos temas políticos. Matrix es una especie de metáfora gigante de cómo estamos controlados por un anónimo poder. Estoy cada vez más interesando en la manera en que hasta el más ínfimo divertimento despliega un mensaje que es siempre utópico. El mensaje verdadero, por lo menos en cierta lectura marginal, es que sólo en condiciones de una inminente catástrofe se puede concebir una especie de nueva solidaridad, en la que todas las luchas son olvidadas y todos pugnan por ayudar al prójimo. El mensaje de todos estos filmes es muy perverso: nuestra sociedad está tan dispersa en la competencia que necesitamos una gran catástrofe para lograr imaginar una nueva forma de solidaridad y cooperación.

-Usted ha planteado cierto escepticismo frente a los estudios culturales, y prefiere oponer universalismo a multiculturalismo...

-Por supuesto, estoy de acuerdo con las preocupaciones oficiales del multiculturalismo, estoy a favor de la tolerancia de toda cultura, de toda orientación sexual. Lo único que yo discuto es que, básicamente, esto no puede ser la coraza última de nuestra actividad política. En orden de plantear políticas multiculturales se debe encontrar un núcleo universal de normas y valores, como manera de respetarnos entre todos. No es que el universalismo sea opuesto al multiculturalismo, pienso que las prácticas exitosas de multiculturalismo presuponen un piso universal, es decir: ¿qué significa respetarnos entre todos? El otro punto, aún más importante, es que en el reconocimiento de las diferencias, en el punto máximo de la ética y de la política, el tema no es que debemos tolerarnos entre todos, sino que debemos oponernos, no físicamente por supuesto, sino con otra lógica. Eso que he definido como que "la verdadera medida del amor

es que se puede agredir al otro". Este mi punto de oposición con el clásico multiculturalismo de los '90, que propone un respeto a la cultura del otro, sus bailes, su ropa, pero no en cosas trascendentes. Debemos reenfocar el problema sobre la opresión del poder económico y político, que es el verdadero terreno de las luchas.

-Toni Negri estuvo hace unas semanas en Buenos Aires, y sostuvo que Argentina fue una víctima del poder económico mundial. ¿Qué consideraciones le merece el poder destructivo del capitalismo en países como Argentina?

-Yo en general estoy en desacuerdo con las posturas de Negri, pero en este nivel estoy totalmente de acuerdo. En desacuerdo, porque creo que no tiene razón cuando asegura que estamos asistiendo al declive del Estado-nación y entrando a una era de poder imperial global. Si se mira a los Estados Unidos, se percibe claramente que no se comporta como un imperio, sino que no es lo suficientemente imperial, que sigue realizando acciones guiadas por la lógica del Estado-nación. No creo que el capitalismo de hoy se esté moviendo en el sentido de constituir un poder imperial. El Estado, es cierto, se debilita día a día, pero en cuanto a los aparatos de seguridad para el control y la dominación, en este sentido se está volviendo cada vez más y más fuerte. En lo que estoy de acuerdo con Negri es cuando dice que lo que se hizo mal en Argentina no es una decisión de los argentinos. Al contrario, lo que se hizo mal en la Argentina en los años de Menem es justamente que se siguieron de cerca los predicados y exigencias del FMI. Pienso que el tema no es preguntarse lo que ustedes, los argentinos hicieron mal, sino qué es lo que estuvo mal en los círculos económicos extranjeros y el precio que ustedes están pagando. No es solamente su responsabilidad, porque más allá de las crisis históricas propias del país, todo este enigma sobre el que el mundo se pregunta, no es exclusiva culpa de ustedes. No deben hacer un autoanálisis y torturarse.

-Después del 11/09, parecen haber salido a la luz algunas secuelas del control sobre la vida...

-Una cuestión importante es la que Giorgio Agamben analizó en Homo Sacer, en el sentido de cada vez más y más gente está fuera del orden legal o jurídico. Los prisioneros afganos de Guantánamo son el mejor ejemplo: la vida no importa para nada. La lógica de los campos de concentración se está extendiendo cada vez más, y ya no sólo para prisioneros. La idea de sobrevivencia biológica de grupos empieza a parecer como parte de procesos políticos. Conectado con esto está el efecto de que nos estamos moviendo hacia un orden global en el que prima el estado de excepción como un orden normal de cosas. En esto soy relativamente pesimista. Hay cambios pequeños e imperceptibles en la política, pero tal vez por eso importantes, por ejemplo el hecho de que de pronto en Estados Unidos haya un debate público sobre el uso de la tortura. Hace 20 años esto era algo imposible de concebir, y es un signo ominoso de cómo los roles de la política, de la ética, de los valores van cambiando imperceptiblemente. Más que los grandes cambios, hay que observar los pequeños.

-Usted está cada vez más posicionado en una perspectiva fascinada con el cristianismo, en un mundo que ha perdido su sustancia...

-Soy incondicionalmente ateo, pero lo que me interesa en el cristianismo es una cierta lógica de comunidad, la manera en que funciona una comunidad de creyentes. No es ni una comunidad de individuos ni una comunidad ética sustancial. Es una especie de comunidad totalmente distinta, emancipatoria, involucrada en una práctica de liberación. Lo que me interesa en la ética cristiana es la idea de una lógica del renacer a la fe, que significa que el cambio radical es posible, que no estamos predestinados por un poder oscuro que controla todo, que es posible empezar desde cero. Además, me interesa una idea que también se encuentra en el marxismo tardío: la de una fe universal que es accesible sólo desde una posición subjetiva. Y la cuestión de que el único terreno para ser devoto de Dios son las relaciones sociales, y ahí es donde se demuestra la verdadera creencia como concepción cristiana del amor. Esto está negado en muchas de las nuevas formas de espiritualidad contemporánea, esas formas egotísticas y new age de espiritualidad, del conocimiento interior, que son para mí un verdadero peligro.

-Sus escritos sobre la biogenética han desatado fuertes polémicas. ¿Qué quiere significar con las perspectivas radicales que abre la biogenética?

-La gente reacciona contra esto por la simple cuestión de sentirse molesto o con miedo a nuestras nociones de libertad o dignidad, y entonces dicen que debemos limitarla. Esto es lo que dice la Iglesia, lo que dicen algunos círculos intelectuales europeos, como Jürgen Habermas. Pero pienso que nos debemos hacer preguntas más radicales. Los resultados de la investigación biogenética nos fuerzan a confrontar con preguntas fundamentales de nuestra condición humana: ¿somos libres?, ¿qué significa la libertad? Me gustaría conocer si somos libres, y la conclusión es que somos el resultado de algo determinado, no por nuestros genes, porque por supuesto este geneticismo primitivo es falso. Entonces mi idea es que la usual reacción contra la biogenética evita el verdadero problema, que es que debemos repensar muchas de las cuestiones relativas a la organización de nuestra vida ética. No es suficiente decir "no estoy de acuerdo" y no permitirlo, o controlarlo. Debemos preguntarnos preguntas más fundamentales y no actuar según esta actitud defensiva.

Javier Ferreyra, de la redacción de La Voz del Interior. jferreyra@lavozdelinterior.com.ar

http://www.lavozdelinterior.com/2003/1211/portada/nota208959_1.htm

La Letrina de lo Real

Por **Eduardo Grüner**

Lo real y sus metáforas

Eduardo Grüner- *Empecemos por algún lado. Después del episodio del 11 de septiembre, usted acuñó una frase sobre "la vuelta al desierto de lo real". Tal vez pueda comentar ahora el alcance filosófico, teórico y político de esa fórmula. Puesto que Ud. mismo ha escrito que la "realidad virtual" posmoderna está ya implicada en filosofías "modernas" como la de Schelling, Kant y Bentham; ¿esto significa que el 11-S, emblemáticamente para decirlo de algún modo, es el fin de la modernidad y de la posmodernidad al mismo tiempo? ¿Que, por lo tanto, tenemos que repensar la relación entre ficción y "realidad", entre lo Simbólico y lo Imaginario? ¿Se trata de un paradójico y anti-posmoderno "Fin de la Ideología"?*

Slavoj Žižek- Empecemos con el 11 de septiembre y mi texto "Bienvenidos al desierto de lo Real": lo que ese texto no quiere decir es, como generalmente se malentendió, que simplemente vivimos en un mundo irreal y tenemos que volver al real. Precisamente no es esto. Si hay un significado simbólico del 11-S es el siguiente: usualmente la gente cree que el '89 es el fin del socialismo y, en un sentido, el fin de las utopías: aparece el realismo, tenemos que aceptar la economía de mercado y el fin de la ideología política. Pero yo creo casi todo lo contrario: la utopía real era la de los años noventa, la de la economía global liberal capitalista, el fin de la historia de Fukuyama; en fin, ya conocemos la fórmula. Y si el 11-S nos dice algo es precisamente porque marca el fin de esa utopía: ahora no podemos decir seriamente que todos los problemas pueden solucionarse con un poco más de democracia. Éste es el primer punto.

El segundo es que la categoría de lo real tal como yo la uso es justamente lo opuesto a la realidad. Por ejemplo, en la oposición de moda entre lo virtual y la realidad, el real lacaniano está más cerca de lo virtual. Creo que el real lacaniano no es un real sustancial positivo, no es la realidad "tal como es". La manera en que yo leo a Lacan es en el sentido que él dice que nuestra percepción de la realidad está condicionada por la fantasía. Así, la fantasía decide lo que es la realidad. Pero tenemos que defender esto de una manera seria: no en un sentido idealista, de que la realidad no existe y que sólo soñamos. La realidad para Lacan, como para cualquier buen filósofo -y Lacan era un filósofo-, no es lo que está afuera sino lo que uno acepta como realidad. En orden de volver aceptable tal realidad, es necesario incluir algunas coordenadas fantasmáticas. Pienso que es interesante leer las famosas memorias de Primo Levi sobre Auschwitz en su aspecto ontológico: cómo en los momentos cuando estás en el campo de concentración, tu vida civilizada normal anterior se vuelve borrosa, como si no hubiese

realmente existido. Y viceversa: en el momento en que se vuelve a la vida normal después de haber estado en el campo de concentración es como si se entrara en una esfera distinta. La lección es que todo lo que realmente pasa no podemos tratarlo al mismo nivel: hay una especie de cortes ontológicos. Cuando algo es demasiado traumático no podés aceptarlo como realidad, o si aceptás eso como realidad no podés aceptar tu realidad "normal" como realidad. En ese sentido, la realidad debe ser sostenida por algunas coordenadas fantasmáticas. Y esto es más importante que nunca en nuestros días. Lo que me interesa es cómo la ideología no es una gran tesis ideológica, liberal o socialista (en este sentido es posible que la ideología esté en crisis) sino un conjunto de coordenadas fantasmáticas que, aún sin saberlo, determinan nuestra vida cotidiana.

EG- *Usted se está poniendo, me parece, bastante althusseriano...*

SŽ- Sí, pero no creo que se encuentre la noción de lo Real y de la fantasía en Althusser. Yo creo que él simplemente hablaría de prácticas ideológicas... Y acá está mi gran diferencia con Althusser: él no ha desarrollado lo suficiente la forma en que la interpelación para funcionar tiene que, en un sentido, fracasar. Digamos: cuando sos interpelado como cristiano, si te identificás directamente con eso, no sos un verdadero sujeto, sos una especie de loco, de autómatas. Debés mantener una mínima distancia para decir "yo no soy solamente una figura de la ideología, también soy una persona real". Para que la ideología funcione, debés aceptarla con distancia.

EG- *Eso es la ironía incorporada al dispositivo ideológico...*

SŽ- Exacto. Y esa es mi gran conclusión: la ironía no es necesariamente subversiva. La ironía es lo que hace a la ideología vivible. Esto lo comprobé por mí mismo. Mi gran lección del socialismo yugoslavo es que nadie lo tomaba en serio, por eso funcionaba. Esto nos lleva al próximo punto, las creencias: ¿quién cree qué cosas? Esto es mucho más ambiguo. Por ejemplo, está la idea de que hoy somos liberales cínicos, escépticos, que no creemos en nada, pero también están los así llamados fundamentalistas primitivos que toman en serio aquello en lo que creen.

Qué significa creer

EG- *¿No considera que lo que hoy llamamos fundamentalismos constituyen estrictamente un fenómeno posmoderno?*

SŽ- Absolutamente. Primero tendríamos que distinguir rigurosamente los llamados fundamentalismos del tercer mundo de los fundamentalismos de la mayoría moderna norteamericana. Rechazo llamar fundamentalistas a los predicadores, esas figuras obscenas de TV que son la personificación de lo que condenan. Para mí la mayor pregunta es: ¿se trata de un falso o un verdadero fundamentalismo? El falso fundamentalismo, como la mayoría moralista cristiana, está siempre obsesionado por lo que los otros están haciendo, con el placer de los otros. Con respecto a los fundamentalismos del tercer mundo, estoy de acuerdo con usted en distinguir el fenómeno posmoderno. Por ejemplo, si tomamos Irán bajo Jomeini, o incluso Afganistán, no podemos simplemente designarlos como tradicionalistas porque, en un sentido, tienen un aspecto modernizante: introdujeron una cierta lógica de control estatal destructiva de las tradiciones tribales. Pero volviendo a las creencias: ¿quién cree qué cosas? Creo que las creencias que asociamos con los fundamentalismos son creencias en primera persona del singular: "Yo creo...". Es un fenómeno moderno, luterano. Pero como dijo Robert Faller, si vemos el pensamiento griego, no era una creencia literal –no creían que si subían al monte encontraban a Zeus–, pero es otro error pensar que era metafórico.

EG- *Era un registro diferente, que incorporaba la realidad a la metáfora y viceversa, como dice Paul Veyne.*

SŽ- Era una ficción simbólica, totalmente creída como una ficción. Así que muchos de los así llamados primitivos no creen en el sentido que nosotros les atribuimos que creen. Por el contrario, creo que nosotros, los modernos, frecuentemente creemos de una manera más enredada de lo que aparece. Por ejemplo, para Faller, los así llamados posmodernos son los

mayores creyentes. Y tiene un buen argumento. A ellos les gusta Derrida, quien tiene casi miedo de escribir una frase directa. Él nunca dice: "Esto es una hoja de papel", él diría: "Si aceptamos la función referencial del lenguaje, quizás esto podría ser designado como...". ¿Por qué él necesita introducir todos estos distanciamientos? Él tiene miedo de que si lo dice directamente, va a comprometerse demasiado. Pero los antiguos lo dijeron directamente y todas las distancias ya estaban incluidas. Umberto Eco tiene este ejemplo: antes se decía "te amo apasionadamente", ahora sólo se dice "como diría Corín Tellado, te amo".

EG- *Esto significa no aceptar la falta en el lenguaje... Si no se acepta que hay necesariamente una "pizca de lo real" en todo proceso de relación simbólica con el mundo, entonces lo simbólico entero se vuelve siniestro. Esa "inclusión de la distancia" en el propio discurso sirve para darle su lugar a lo real y al mismo tiempo no volverse loco. Parecería que los posmodernos, o los "textualistas" no terminan de entender esto.*

SŽ- Pero para mí no es solamente un argumento abstracto referido a la teoría posmoderna, esto afecta nuestra vida cotidiana. Ésta es una de las lecciones de Matrix 1. Recuerde cuando el agente malvado Smith le dice al héroe cómo los hombres no eran capaces de aceptar la matrix, que ha sido construida para los humanos como una realidad más placentera, es decir como realidad. Es por eso que la matrix tiene que volverse peor para ser aceptada. Ésta es para mí la ironía esencial. Lo que me interesa es cómo la ideología funciona en la vida cotidiana. Por ejemplo: todos los adolescentes usualmente rechazan y se burlan de su padre. Pero el mismo adolescente, a la hora de confrontar a su padre, siente por él respeto y miedo. Puede hacerse una prueba sencilla que yo hice una vez: un joven estudiante se quejó ante mí de su padre, dijo que era un idiota, y yo hice un experimento muy cruel; le dije: "Sí, yo conocí a tu padre y es un idiota total". El estudiante se sintió tan herido y enojado: ¡secretamente él creía en su padre! Y esto confirma cómo la vida cotidiana es frecuentemente un compromiso. Isaac Asimov, el escritor, dijo una vez que había dos posibilidades: o estamos solos en el universo, no hay ningún Dios ni nada; o no estamos solos, y hay "algo", un Dios, una inteligencia superior. Ambas posibilidades son traumáticas e imposibles de aceptar. Queremos estar "entre medio" de ellas, y así es como funciona la vida cotidiana. Si le preguntan a mi madre, es decir, a gente común, si cree, ella responderá: "No, pero nunca se sabe, tal vez sea bueno ir a la iglesia de vez en cuando". Prácticamente se cree, pero desautorizamos tal creencia. La filósofa húngara Agnès Heller, quien estuvo en un campo de concentración cuando era joven, me contó una historia muy interesante sobre cómo la mayoría de la gente que conoció allí le relató lo mismo. Era necesaria una actitud egoísta para sobrevivir en el campo. Pero, sin embargo, en todas las barracas de su campo circulaba el mito de que había un prisionero en otra barraca que no se había convertido aún en una "máquina de supervivencia", que aún actuaba con dignidad y ayudaba a los otros. El punto interesante es que para ser un egoísta, necesitas creer en alguien que todavía es honesto. Cuando te enteras de que esa persona realmente no existía, dejás de funcionar y regresás al nivel de los llamados "muertos vivos", a quienes en el campo se suele llamar musulmanes.

En mi libro *El acoso de las fantasías*, hay un capítulo sobre el fenómeno de la llamada interpasividad: cómo tus experiencias más íntimas y secretas, tales como las creencias o incluso la risa, pueden practicarse a través de los otros. Mi ejemplo favorito es cómo nos gusta reírnos de la llamada "gente primitiva", que tiene la costumbre, cuando muere alguien, de contratar a una "llorona" para los velorios. Nos reímos de cuán inauténtico esto es. Pero, ¿no hacemos lo mismo cuando miramos las series norteamericanas, donde aparece el sonido de una risa artificial, de gente que se ríe por vos, en los momentos graciosos? Esto es lo que Lacan quería decir con el "sujeto descentrado". Es paradójico: para Lacan existen algunas creencias y actitudes que no podemos nunca asumir en primera persona. Para ir incluso hasta la obscenidad, en uno de mis libros hice un análisis detallado de la estructura de los inodoros en Occidente. Son, en un sentido, ideología encarnada. Se podría demostrar que los inodoros franceses son "jacobinos", los anglosajones son "pragmáticos" y los alemanes son "metafísicos". Esto es lo que me interesa más y más: no las grandes hipótesis explícitas sino los actos cotidianos donde funciona la ideología.

Mierda, racismo y democracia

EG- *Ya que hablamos de inodoros recuerdo una frase que usted cita de Lacan: "¿Cuál es la diferencia verdadera entre el ser humano y el animal? Lo que hacemos con los excrementos, con los restos no asimilables". Los seres humanos estamos obsesionados con deshacernos de esa parte "real" de la naturaleza, y su "expulsión" termina dándonos una categoría ontológica*

SŽ- Sería interesante leer en este sentido los films de Hitchcock. Porque ahí todo el problema está en los inodoros. Toda la mierda volverá un día. Es una ontología de lo cotidiano: aunque lo sabemos racionalmente, la mierda no desaparece. De una manera es eliminada de "nuestra" realidad, y uno no piensa en eso. Está en otro nivel. Es en este sentido de la ontología de lo cotidiano que debe estudiarse el racismo: ¿qué nos molesta de los otros?, ¿cuándo nos volvemos agresivamente racistas hacia los otros? Hay algo de una ontología fundamental en cómo percibimos a los otros. Nunca se trata de una explicación superficial, pseudomarxista, de los intereses económicos. Es casi como con la mierda: una intolerancia ontológica.

EG- *Siempre pensé que los racismos tenían que ver no con la alteridad radical sino al contrario, con lo que Freud llama el narcisismo de las pequeñas diferencias...*

SŽ- Una buena metáfora de los racismos son las modestas películas de ciencia ficción de Hollywood de los cincuenta, donde la historia es siempre un tipo que va manejando en Estados Unidos, el auto se le descompone, tiene que ir por auxilio a un pueblo y descubre que ahí algo raro está pasando: los aliens están tomando el lugar. Pero la trama usual consiste en que ellos se parecen y actúan como nosotros, pero hay una ínfima diferencia por la que podés identificarlos: una membrana entre los dedos, algo extraño en los ojos... Pueden ser iguales a nosotros, pero esta pequeña diferencia significa la total otredad. Aquí siempre recuerdo a mi madre: ella no era para nada antisemita, pero una vez una vieja judía fue a su casa y luego ella me dijo: "Es una señora amable, pero, ¿notaste la forma extraña en que ella cuenta el dinero?". Es un pequeño vínculo lo que nos abre el camino a la otredad radical. Esos son los dos modos del Otro: uno es la otredad absoluta, como el alien en las películas. Pero creo que es mucho más interesante el Otro cuyo diferencia es casi imperceptible, pero más aterradora. Esto aparece en la experiencia de la vida cotidiana. Si tomamos el antisemitismo, por ejemplo, tenemos la fórmula común que el trauma viene de afuera y ahí aparece el judío. Debemos darla vuelta: primero está el antagonismo social y luego inventamos al judío para responsabilizarlo por él. Esto es lo Real, y no el horror que viene de afuera. Lo real es lo que este horror que viene de afuera pretende ocultar. Esta es la razón por la que el cine catástrofe es tan popular hoy. La única manera de leer la película Titanic de James Cameron, es por una pregunta precisa: ¿por qué el barco choca contra el iceberg justo en el momento en que lo hace? Luego de hacer el amor, ellos suben a la cubierta y ella –Kate Winslet, que viene de una familia rica– le jura a él –Leonardo DiCaprio, un chico pobre– que va a vivir con él dejando su círculo social y su riqueza, y que no le va a importar ser pobre. Es ahí cuando choca el barco. La verdadera catástrofe es quedarse juntos: sostener la ilusión de que el amor es posible y no defraudarse. En este sentido yo no creo que el psicoanálisis sea anacrónico. Es más actual que nunca. Normalmente los argumentos estúpidos son así: Freud fue bueno para la época victoriana, cuando había inhibiciones sexuales y el psicoanálisis ayudaba a tener una vida sexual normal, contra la internalización de las prohibiciones familiares y la culpa; pero hoy la vida aparece como permisiva... ¡No! Creo que actualmente es aún peor: el problema hoy es que la gente no se siente culpable de transgredir prohibiciones sino de no transgredir, de ser incapaz de gozar. Y ésta es una estructura superyoica mucho más fuerte.

EG- *Esto parecería tener que ver con la sublimación represiva de Marcuse...*

SŽ- Sí. Hoy, paradójicamente, sólo el psicoanálisis te permite no gozar. Ése es el problema de hoy: no está permitido no gozar. Lacan lo dice de modo muy preciso: desde el momento en que te permiten gozar, la permisión se vuelve un deber, "tenés que...". El problema es tener el permiso de no gozar, porque realmente sólo podés gozar si está permitido también no gozar. Hoy tenemos este terrible deber del superyó en todos los niveles, desde lo más brutal tipo "tenga sexo, disfrute, etc." hasta el más espiritual "realícese, pase un buen momento".

EG- *Sí, Ud. ha dicho que hoy el goce está permitido, e incluso es obligatorio, porque los objetos de goce han sido privados de todo riesgo, "desustancializados": café sin cafeína, cerveza sin*

alcohol, sexo virtual, etc. ¿Le parece que es éste el problema que tenemos con la idea de democracia? ¿Una especie de mandato superyoico de gozar de la democracia, aunque ella sea insustancial?

SŽ—Mucha gente me odia por esto. Yo no estoy en contra de la democracia, pero hay que tener el coraje para preguntarnos qué significa efectivamente la democracia hoy. ¿Cuáles son las elecciones que realmente podemos hacer? En este nivel, si la democracia tiene su base en la idea de la libre elección, estoy tentado a problematizarla. El problema con la libre elección es que puede involucrar muchas veces un deber secreto más fuerte. Por ejemplo, los domingos usted debe visitar a su abuela. Y el padre tradicional lo decía a la manera althusseriana: "Obedece. Hazlo. No me importa lo que pienses". El padre posmoderno permisivo te dice: "Sabes cuánto te quiere tu abuela. Sin embargo, visita a tu abuela sólo si realmente quieres". Ésta es una aparente libertad de elección. El deber es mucho más severo. El verdadero aviso del padre no es sólo que tienes que visitar a tu abuela sino que debes amar hacerlo.

Traducción y adaptación: Verónica Gago. www.pagina12.com.ar

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

"La medida del verdadero amor es: Puedes insultar al otro"

Por **Sabine Reul** y **Thomas Deichmann** | 15.11.2001

El Dr. Slavoj Žižek es profesor de filosofía en la Universidad Ljubljana, Eslovenia, y actualmente miembro del Consejo Directivo del Kulturwissenschaftliches Institut de Essen, Alemania. Sabine Reul es subeditora y Thomas Deichmann editor de Novo, revista social de Spiked en Alemania. El texto inglés de la entrevista fue editado en la red por Spiked.

El filósofo esloveno Slavoj Žižek se ha convertido en objeto de un culto a partir de sus muchos escritos –incluyendo *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (Verso, 2000), una crítica juguetona del asalto intelectual a la subjetividad humana.

En la prestigiosa Feria del Libro de Frankfurt, en octubre de 2001, Žižek habló con Sabine Reul y Thomas Deichmann sobre subjetividad, multiculturalismo, sexo y falta de libertad luego del 11 de septiembre.

Pregunta: *¿Arrojó el 11 de septiembre nueva luz sobre su diagnóstico de lo que está ocurriendo en el mundo?*

Slavoj Žižek: Una de las frases que oímos repetirse sin cesar en las últimas semanas es que nada volverá a ser igual luego del 11 de septiembre. Me pregunto si hay de verdad un cambio tan sustancial. Hay, por cierto, un cambio en el nivel de percepción o publicidad, pero no creo que podamos hablar todavía de una ruptura fundamental. Se confirmaron actitudes y miedos preexistentes, y ahora ocurrió realmente lo que los medios nos decían sobre el terrorismo.

En mi obra, pongo un fuerte énfasis en lo que usualmente se llama virtualización o digitalización de nuestro medio ambiente. Sabemos que el 60% de la gente en el planeta no ha hecho siquiera un llamado telefónico en toda su vida, pero hay un 30% de nosotros que vive en un universo digitalizado construido y manipulado artificialmente, que se distingue de modo creciente de los medios naturales o tradicionales. Parece como si en todos los niveles viviéramos cada vez más una vida desprovista de sustancia. Se consume cerveza sin alcohol, carne sin grasa, café sin cafeína, y eventualmente, sexo virtual... sin sexo.

La realidad virtual, para mí, representa el clímax de este proceso: hay ahora realidad sin realidad.. o una realidad absolutamente regulada. Pero hay otra faceta más. A lo largo de todo el

siglo XX, veo una tendencia en sentido contrario, para la que mi buen amigo el filósofo Alain Badiou inventó un bello nombre: "*la passion du réel*", la pasión por lo real. Es decir, dado precisamente que el universo en que vivimos es un universo de convenciones muertas y artificialidad, la única real experiencia auténtica debe ser algo extremadamente violento, una experiencia desgarradora. Y lo sentimos de alguna manera como una vuelta a la vida real.

P: *¿Sería eso lo que estamos viendo ahora?*

SZ: Creo que eso puede ser lo que ha definido al siglo XX, un siglo que comenzó en realidad con la Primera Guerra Mundial. Todos recordamos los escritos de Ernst Jünger, donde ensalza la experiencia del combate cara a cara y la define como la más auténtica. O en el nivel del sexo, el film arquetípico del siglo XX sería *Ai No Corrida* [El imperio de los sentidos], de Nagisa Oshima, donde la idea es que no se es verdaderamente radical si no se va hasta el fin en un encuentro sexual, si no se torturan el uno al otro hasta que no sobrevenga prácticamente la muerte. Debe hacer extrema violencia para que el encuentro sea auténtico.

Otra figura emblemática en este sentido sería el así llamado 'cutter', un fenómeno patológico muy difundido en los EEUU. Debe haber alrededor de dos millones de personas, en su mayoría mujeres, pero varones también, que se cortan con navajas. ¿Por qué? No tiene nada que ver con masoquismo o impulsos suicidas. Es simplemente que no sienten ser personas reales, de modo que la idea básica es que sólo a través del dolor y cuando se siente la tibieza de la sangre es posible volver a conectarse. Me parece que esta tensión es el trasfondo contra el que se puede apreciar el efecto de aquel acto de que hablamos

P: *¿Se relaciona esto con sus observaciones sobre la muerte de la subjetividad en *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*? Allí dice Ud. que el problema es de lo que llama 'forclusión': la articulación del sujeto es forcluida por la evolución de la sociedad en los últimos años.*

SZ: El punto de partida de mi libro sobre el sujeto es que, incluso si se encuentran en neta oposición unas respecto de la otras, casi todas las orientaciones filosóficas actuales concuerdan en una suerte de posición antisubjetivista básica. Por ejemplo, Jürgen Habermas y Jacques Derrida estarían ambos de acuerdo en que el sujeto cartesiano debe ser desconstruido, o, en el caso de Habermas, introducido en una dialéctica subjetiva más amplia. Cognitivistas, hegelianos... todos concuerdan en esto.

Siento la tentación de decir que debemos retornar al sujeto, aunque no a un sujeto puramente racional al modo cartesiano. Mi idea es que el sujeto es inherentemente político, en el sentido en que 'sujeto', para mí, denota una partícula de libertad, uno ya no hunde sus raíces en una sustancia firme cualquiera, sino que se encuentra en una situación abierta. No es posible hoy en día seguir aplicando simplemente las viejas reglas. Enfrentamos paradojas que no nos ofrecen salidas inmediatas. En este sentido, la subjetividad es política.

P: *Pero este tipo de subjetividad política parece haber desaparecido. En sus libros habla Ud. de un mundo post-político.*

SZ: Cuando digo que vivimos en un mundo post-político, me refiero a una impresión ideológica errónea. En realidad no vivimos en un mundo así, pero el universo existente se presenta como post-político en el sentido de que hay una suerte de pacto social básico según el cual ya no se percibe a las decisiones sociales elementales como decisiones políticas, y no se las discute como tales. Se han vuelto simples decisiones de gesto y de administración. Y los conflictos restantes son en su mayoría conflictos entre diferentes culturas. Tenemos la forma presente de capitalismo global, más algún tipo de democracia tolerante como el último exponente de esa idea. Y, paradójicamente, sólo muy pocos están preparados para cuestionar este mundo.

P: *¿Y qué hay de malo en eso?*

SZ: Este mundo post-político parece conservar todavía la tensión entre lo que usualmente llamamos liberalismo tolerante y multiculturalismo. Para mí –y esto a pesar de que nunca me gustó Nietzsche– la vieja oposición nietzscheana entre nihilismo activo y pasivo es la definición que más se adapta a este estado de cosas. Nihilismo activo, en el sentido de no querer nada por sí mismo, es esta auto-destrucción activa que sería precisamente la pasión por lo real, la idea de que, para vivir completa y auténticamente, hay que comprometerse en la auto-destrucción. Por otro lado, está el nihilismo pasivo, lo que Nietzsche llama “el último hombre”, que vive una vida estúpida y autocomplaciente, sin grandes pasiones.

El problema con un universo post-político es que tenemos estos dos aspectos enfrentados en una suerte de dialéctica mortal. Me parece que para romper el círculo vicioso hay que reinventar la subjetividad.

P: Dice Ud. también que las élites en nuestro mundo occidental están perdiendo los estribos. Que quieren abandonar viejos conceptos como humanismo o subjetividad. Contra eso, dice Ud. que es importante considerar todo lo que puede ser importante conservar de lo viejo.

SZ: Por supuesto, no estoy en contra de lo nuevo. De hecho, me siento casi tentado de repetir lo que decía Virginia Woolf. Creo que fue en 1914 que dijo que era como si la eterna naturaleza humana hubiera cambiado. Ser humano no significa ya lo mismo. No deberíamos, por ejemplo, subestimar el impacto social intersubjetivo del ciberespacio. Lo que estamos presenciando hoy es una redefinición radical de lo que significa el concepto de ser humano.

En internet, por ejemplo, se dan fenómenos extraños. Están los sitios llamados ‘cam’, donde la gente expone sus secretos más íntimos en el sentido más vulgar a un público anónimo. Hay sitios donde –incluso yo, con mis gustos decadentes, sufrí un golpe al enterarme de esto– la gente pone una cámara de video en el baño, de modo que se los pueda ver defecar. Es una situación totalmente nueva. No es privado, pero tampoco es público. No es el viejo gesto exhibicionista.

Comoquiera que sea, está ocurriendo algo radical, y hay una cierta cantidad de nuevos términos que se nos proponen para describirlo. El más comúnmente usado es ‘cambio de paradigma’, denotando que vivimos en una época de paradigmas cambiantes. Así, los cultores de la New Age nos dicen que no tenemos ya un individualismo cartesiano, mecanicista, sino una nueva mente universal. En sociología, los teóricos de la segunda modernidad dicen cosas similares. Y los teóricos del psicoanálisis dicen que ya no rige más el complejo de Edipo, sino que vivimos una era de perversión universalizada.

No creo que debamos aferrarnos a lo viejo, pero estas respuestas son erróneas y no registran verdaderamente el quiebre que está teniendo lugar. Si juzgamos lo que está ocurriendo hoy según los estándares de lo viejo, podemos advertir el abismo de lo nuevo que emerge.

Aquí me gustaría referirme a Pascal, cuyo problema también era la confrontación con la modernidad y la ciencia moderna. Su dificultad era que él quería seguir siendo un cristiano viejo y ortodoxo en esa era nueva, moderna. Es interesante que sus resultados sean mucho más radicales e interesantes para nosotros hoy que los resultados de superficiales filósofos liberales ingleses, que se limitaban simplemente a aceptar la modernidad.

Se advierte lo mismo en la historia del cine, si nos detenemos en la época en que aparece el sonoro. Bien, se podría decir, “¿cuál es el problema?”. Adicionando el sonido a la imagen simplemente logramos una reproducción más realista de la realidad. Pero esto no es cierto en modo alguno. Es interesante que los directores que fueron más sensibles a lo que la introducción del sonido representaba realmente fueran generalmente los conservadores, los que lo miraban con excepticismo: Charlie Chaplin (hasta cierto punto), y Fritz Lang. El testamento del Dr. Mabuse, de Lang, presentaba de modo maravilloso esta dimensión espectral, fantasmal, de la voz, mostrando que la voz no es una simple cualidad secundaria de un cuerpo. Lo que no es más que otro ejemplo de cómo un conservador, como si estuviera temeroso del nuevo medio, tiene una comprensión mucho más profunda de su inquietante potencial de radicalidad.

Lo mismo se aplica hoy. Hay gente que dice: "¿Cuál es el problema? Zambullámonos en el mundo digital, en internet, o en lo que sea." No ven realmente lo que está ocurriendo.

P: *¿Por qué entonces la gente declara el inicio de una nueva era cada cinco minutos?*

SZ: Precisamente, se trata de un intento desesperado para evitar el trauma de lo nuevo. Un profundo gesto conservador. Los verdaderos conservadores de hoy son los seguidores de los nuevos paradigmas. Tratan desesperadamente de evitar enfrentarse con lo que realmente cambia.

Déjenme volver a mi ejemplo. En *El gran dictador*, de Chaplin, se satiriza a Hitler con el personaje de Hinkel. La voz es percibida como algo obsceno. Hay una escena maravillosa en que Hinkel da un gran discurso compuesto sólo por palabras obscenas, sin sentido. Sólo cada tanto reconocemos alguna palabra vulgar alemana como 'Wienerschnitzel' o 'Kartoffelstrudel'. Se trataba de una genial intuición: de cómo la voz es una suerte de fantasma espectral. Esto se reveló a los conservadores que eran sensibles a la ruptura de lo nuevo.

De hecho, todos los grandes quiebres ocurrieron de esa manera. Nietzsche era, en este sentido, un conservador, y creo poder decir que también Marx lo era. Marx siempre subrayaba que podemos aprender más de los conservadores inteligentes que de los simples liberales. Hoy, más que nunca, debemos mantenernos en esta actitud. Cuando algo sorprende, golpea, no se puede simplemente aceptarlo. No está bien decir: "Bueno, listo, juguemos los juegos digitales." No deberíamos olvidar nuestra capacidad real de ser sorprendidos. Creo que el peligro mayor de estos tiempos es el de nada más dejarse llevar.

P: *Volvamos a algunas de las cosas que nos han sorprendido últimamente. En un artículo reciente Ud. postula la idea de que los terroristas son un espejo de nuestra civilización. No están afuera, sino que reflejan nuestro mundo occidental. ¿Podría explicarse un poco más?*

SZ: Se trata, por supuesto, de mi respuesta a la tesis popular de Samuel P. Huntington y otros, que hablan de algo así como un "choque de civilizaciones". No comparto esa tesis, y esto por una serie de razones.

El racismo actual es precisamente este racismo de la diferencia cultural. Ya no dice: "Soy más que tú." Dice: "Yo quiero mi cultura, tú puedes quedarte con la tuya." Hoy, todos los derechistas dicen eso. De hecho, pueden ser muy posmodernos. Reconocen que no hay una tradición natural, que toda cultura es un constructo artificial. En Francia, por ejemplo, tenemos a la derecha neo-fascista, que se refiere a los desconstruccionistas diciendo: "Bien, la lección del desconstruccionismo en contra del universalismo es que sólo hay identidades particulares. Así que, si los negros pueden tener su cultura, ¿por qué no podríamos nosotros tener la nuestra?"

Deberíamos también considerar la primera reacción de la "mayoría moral" norteamericana, específicamente Jerry Falwell y Pat Robertson, ante los ataques del 11 de septiembre. Pat Robertson es algo excéntrico, pero Jerry Falwell es una figura popular, que apoyó a Reagan y es parte del mainstream, no un tipo raro. Pues bien, su reacción fue la misma que la de los árabes, aunque se retractó unos días después. Falwell dijo que el ataque al World Trade Center era una señal de que Dios ya no protegía a los EEUU, porque los EEUU habían elegido un camino de maldad, homosexualidad y promiscuidad.

De acuerdo al FBI, hay en la actualidad al menos dos millones de derechistas de la así llamada ala radical en los EEUU. Algunos son muy violentos, matan a médicos que hace abortos, por no mencionar el atentado de Oklahoma. Esto, para mí, muestra que la misma actitud violenta, anti-liberal, florece en nuestra propia civilización. Lo veo como una prueba de que el terrorismo es un aspecto de nuestro tiempo: no podemos ligarlo con una civilización particular.

Respecto del Islam, deberíamos leer historia. De hecho, me parece que es muy interesante volver la vista hacia la ex-Yugoslavia. ¿Por qué Sarajevo y Bosnia fueron el centro de un violento conflicto? Porque era la república étnicamente más heterogénea de la ex-Yugoslavia. ¿Por qué?

Porque fue dominada más tiempo por los musulmanes, y éstos fueron históricamente los más tolerantes, sin ninguna duda. Nosotros los eslovenos, y los croatas, ambos católicos, los echamos hace varios siglos.

Esto prueba que no hay nada inherentemente intolerante en el Islam. Debemos preguntarnos más bien por qué este aspecto terrorista del Islam surge precisamente hoy. La tensión entre tolerancia y violencia fundamentalista se halla en el interior de una civilización.

Otro ejemplo: en la CNN vemos al presidente Bush leyendo la carta de una niña de siete años, hija de un piloto que ahora vuela sobre Afganistán. En la carta dice que ella quiere a su padre, pero que si su país necesita que muera, ella está dispuesta a perderlo en aras de su país. El presidente Bush describió esto como patriotismo americano. Ahora bien, hagamos un simple ejercicio mental: imaginemos una niña afgana diciendo eso. Diríamos de inmediato: "¡Qué cinismo, qué fundamentalismo, qué manipulación infantil!" De modo que ya hay algo en nuestra percepción. Pero lo que nos ofende de otros, también nosotros lo hacemos en cierta manera.

P: *¿Multiculturalismo y fundamentalismo pueden entonces ser las dos caras de una misma moneda?*

SZ: No hay nada que decir en contra de la tolerancia. Pero cuando se "compra" esta tolerancia multiculturalista, otras cosas vienen con ella. ¿No es sintomático que el multiculturalismo eclosiona precisamente en el mismo momento histórico en que desaparecen del espacio político los últimos rastros de la clase obrera? Para muchos antiguos izquierdistas, este multiculturalismo es una especie de sucedáneo de la política obrera. Ni siquiera sabemos si existe ya la clase obrera, para no hablar de la explotación de unos por otros.

Quizás no tenga nada de malo. Pero está el peligro de que aspectos de la explotación económica se conviertan en problemas de tolerancia cultural. Y ahí sólo se requiere un paso ulterior, el que da Julia Kristeva en su ensayo «Etrangers à nous mêmes», al decir que no podemos tolerar a los otros porque no podemos tolerar la otredad en nosotros mismos. Eso es lo que yo llamo un craso reduccionismo cultural pseudo-psicoanalítico.

¿No es a la vez triste y trágico que el único movimiento político relativamente fuerte, no marginal, que todavía dialoga con la clase trabajadora esté conformado por populistas de derecha? Son los únicos. Jean-Marie Le Pen en Francia, por ejemplo. Me perturbó verlo hace tres años en un congreso del Front National. Hizo subir al podio a un negro francés, a un argelino y a un judío, los abrazó y dijo: "No son menos franceses que yo. Mi único enemigo son las empresas internacionales cosmopolitas que descuidan los intereses de Francia." Es el precio que pagamos: sólo la derecha habla todavía de explotación económica.

La otra cosa que me parece mal de la tolerancia multiculturalista es su habitual hipocresía, en el sentido de que el otro al que toleran es ya un otro reducido. Lo otro está bien siempre y cuando se trate solamente de una cuestión de alimento, cultura, danzas. ¿Y la extirpación del clítoris? Tengo amigos que dicen: "Debemos respetar a los Indios." Perfecto, pero ¿qué hay de esa antigua costumbre india según la cual, cuando un hombre muere hay que quemar a su esposa con él? ¿Respetamos eso? Aquí surgen los problemas.

Un problema aun más importante es que dicha noción de tolerancia enmascara efectivamente a su opuesto, la intolerancia. Es un tema recurrente en mis libros el hecho de que, desde esta perspectiva liberal, la percepción básica de otro ser humano es siempre como la de algo que puede de algún modo dañarnos.

P: *¿Se refiere a lo que llamamos cultura de la víctima?*

SZ: El discurso de la victimización es hoy casi el discurso dominante. Se puede ser víctima del medio ambiente, del cigarrillo, del acoso sexual. Encuentro algo triste esta reducción del sujeto a víctima: funciona aquí una noción extremadamente narcisista de la personalidad, y que es, de

hecho, intolerante, en la medida en que implica que no podemos ya tolerar encuentros violentos con otros... y esos encuentros siempre son violentos.

Detengámonos por un instante en el acoso sexual. Me opongo, por supuesto, a él, pero seamos francos. Imaginemos que sufro un impulso pasional, me he enamorado de otro ser humano, y declaro mi amor, mi pasión, por él o ella. Siempre hay en esto algo perturbador, violento. Puede parecer una broma, pero no hay nada de ello: no se puede emprender un juego de seducción erótica de modo políticamente correcto. Hay un momento de violencia; cuando se dice: "Te quiero, te amo." De ningún modo es posible eludir este aspecto violento. Creo que este temor al acoso sexual incluye a este aspecto, el temor de un encuentro demasiado abierto, demasiado violento, con otro ser humano.

Otra cosa que me molesta en el multiculturalismo es cuando me preguntan: "¿Cómo puede estar tan seguro de no ser un racista?" Mi respuesta es que hay una sola manera: cuando se puede intercambiar insultos, bromas brutales, chistes sucios, con un miembro de una raza diferente, y ambos sabemos que no hay detrás una intención racista. Si, por el contrario, jugamos el juego políticamente correcto, "Oh, cómo te respeto, qué interesantes son tus costumbres...", es racismo invertido, y es repugnante.

El ejército yugoslavo era una mezcla de nacionalidades... ¿Cómo nos hacíamos amigos con los albanos? Cuando empezábamos a intercambiar obscenidades, insinuaciones sexuales, chistes. Esta es la razón por la que el respeto políticamente correcto no es más que –para decirlo en las palabras de Freud– 'zielgehemmt' [de meta inhibida]. Todavía persiste la agresión hacia el otro.

Creo que hay una piedra de toque del verdadero amor: se puede insultar al otro. Como en esa horrible comedia alemana, un film de 1943 en que Marika Röck trata a su prometido de un modo brutal. Este novio es una persona rica e importante, y el padre de ella le pregunta por qué lo trata así. Ella responde: "Es que lo amo, puedo hacer con él lo que quiera." Así son las cosas. Si hay verdadero amor se pueden decir cosas horribles, y no pasa nada.

Cuando el multiculturalismo nos pide respeto por los otros, no puedo evitar pensar que esto se acerca peligrosamente al modo en que tratamos a nuestros hijos: la idea de que deberíamos respetarlos, aun cuando sepamos que aquello en lo que creen no es cierto. "No deberíamos destruir sus ilusiones." No, creo que no se merecen que los tratemos como niños.

P: *En su libro sobre el sujeto, habla Ud. de un "verdadero universalismo", que se opondría a este falso sentido de armonía global. ¿A qué se refería con eso?*

SZ: Aquí tengo que hacerme una simple pregunta habermasiana: ¿cómo podemos fundar la universalidad en nuestra experiencia? Naturalmente, no acepto este juego posmoderno según el cual todos vivimos en una suerte de universo particular nuestro. Creo que hay una universalidad. Pero no creo en una universalidad a priori de reglas fundamentales o nociones universales. La única verdadera universalidad a la que tenemos acceso es la universalidad política, que no equivale a cierto sentido idealista abstracto, sino a una solidaridad en la lucha.

Si estamos comprometidos en la misma lucha, si descubrimos que –y éste para mí es el auténtico momento de solidaridad– feministas y ecologistas, o feministas y obreros, todos tenemos de repente esta misma revelación: "Oh Dios, ¡pero si nuestra lucha era en última instancia la misma!" Esta universalidad política sería la única auténtica universalidad. Y esto, claro, es lo que falta hoy, porque hoy la política no es más que una mera negociación de compromisos entre diferentes posiciones.

P: *¿Lo post-político subvierte la libertad de la que se ha venido hablando tanto en las últimas semanas? ¿Es eso lo que quiere decir?*

SZ: Lo que digo es que lo que nos venden hoy como libertad es algo de lo que se ha vaciado esta más radical dimensión de libertad y democracia. En otras palabras, la creencia de que las decisiones básicas respecto del desarrollo social se discuten o son zanjadas involucrando a la

mayor cantidad de gente posible, una mayoría. En este sentido, no tenemos hoy una experiencia real de libertad. Nuestras libertades se reducen crecientemente a la libertad de elegir nuestro estilo de vida. Hasta cierto punto se puede elegir incluso la identidad étnica.

Pero este nuevo mundo de libertad descrito por gente como Ulrich Beck, que dice que todo es asunto de negociación reflexiva, de elección, puede incluir nueva no-libertad. Mi ejemplo favorito es éste (y aquí tenemos ideología en estado químicamente puro): sabemos que es hoy muy difícil, en cada vez más dominios profesionales, obtener un trabajo duradero. Académicos o periodistas, por ejemplo, firman contratos de dos o tres años, que luego deben renegociar. Por supuesto, la mayoría de nosotros siente esto como algo traumático, perturbador, con lo que nunca se puede estar seguro. Pero entonces viene el ideólogo posmoderno: "Bueno, pero ésta es tu nueva libertad... ¡Puedes reinventarte cada dos años!"

El problema para mí, es el modo en que se oculta la falta de libertad, se la enmascara precisamente en aquello que se nos presenta como libertades nuevas. Me parece que la explosión de estas nuevas libertades, que caen en el dominio de lo que Michel Foucault llamó el "cuidado de sí", implica mayor falta de libertad social.

Veinte o treinta años atrás, todavía estaba la discusión de si el futuro sería fascista, socialista, comunista o capitalista. Hoy nadie siquiera se molesta en discutirlo. Estas elecciones sociales fundamentales ya no son percibidas como materia de decisión. Un cierto dominio de cuestiones radicalmente sociales fue simplemente despolitizado.

Me parece muy triste que, precisamente en una época en que tienen lugar cambios enormes, y en que de hecho se transforman profundamente las coordenadas sociales, no sintamos que esto es algo sobre lo que podemos decidir libremente.

Título Original: ***The One Measure of True Love is: You Can Insult the Other.***

Slavoj Žižek, Interviewed by Sabine Reul and Thomas Deichmann.

From: Spiked 15 November 2001. <http://www.spiked-online.com/Articles/00000002D2C4.htm>.

Traducción: FLV. © otrocampo.com 1999-2002 info@otrocampo.com

http://www.otrocampo.com/7/amor_zizek.html

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK

Las Prohibiciones ocultas y el Principio de Placer

Por **Josefina Ayerza** | Marzo-Abril de 1992

JA: *Veinte millones de europeos del Este han arribado a Europa occidental y a los Estados Unidos en poco tiempo. ¿Qué piensas que pueda pasar con las culturas locales regionales?*

SŽ: Yo no creo en las culturas locales regionales.

JA: ¿El efecto de inmigración en el idioma y su conducta estructural confirmará el énfasis de Lacan de Kant sobre Spinoza? Reduciendo el campo de Dios a la universalidad del significante, el spinozismo produce la separación del deseo humano. La razón práctica de Kant, sostenida por la ley moral, deja fuera al deseo al máximo: nosotros sabemos no obstante cómo el deseo puro culmina en el sacrificio del objeto de amor.

SŽ: Lacan dijo que Kant tenía razón históricamente sobre la universalidad spinoziana del significante. Fue una especie de salto falso, pero si su pregunta implica que el mundo de hoy es paradójicamente más íntimo a la universalidad neo-spinozista del significante, estoy de acuerdo. La última idea spinozista es que tienes un campo de conocimiento en el sentido lacaniano, como el significante binario sin el significante Amo - en la teoría de discurso-acto nosotros lo llamaríamos del "orden de lo performativo." Yo pienso que fue el último sueño spinozista, lo que él llamó "amor de Dios" o "perfecto conocimiento racional", qué es un tipo de conocimiento que no está obligado a tener el recurso de un significante Amo, a un punto de orden, que es performativo.¹

JA: ¿Entonces este conocimiento involucraría sólo el campo del significante; en los términos de Lacan el S2?

SŽ: Sólo el campo sin el S1 funciona precisamente como un elemento de orden. Es muy interesante leer desde esta perspectiva cómo Spinoza reinterpretó la Biblia, usted sabe, la orden de Dios, "No debes comer del árbol del conocimiento", y cosas por el estilo. Spinoza decía que debido a que los judíos eran primitivos en ese momento, fue necesario para Dios formular su voluntad como una orden, como una orden performativa, "No debes..." Para una persona razonable, la manera de asir esto no es a través de lo performativo, sino a través de lo implícito.

Lo implícito simplemente está como un tipo de declaración científica, objetiva, "Debido a que las frutas de ese árbol de conocimiento son peligrosas, no debes comerlos", etc., Entonces, no es una orden sino una declaración científica simple sobre una cierta causalidad, "Si comes eso, estarás en peligro porque..." Ésta era la idea de Spinoza. Mi punto es ese hoy, no sólo las computadoras sino el orden social, la publicidad, y el así llamado universal, el consumidor capitalista tardío están entre los resultados fundamentales.

Ya no tenemos más órdenes, los órdenes están ahora ocultas en esta forma universal. Por ejemplo, nadie nos dice directamente, "No debes comer esto, tu no debe comer esto." Es como con el tabaco, el spinozista no dice, "no fume", dice "fume, pero.... " Usted tiene esta advertencia, "la nicotina puede ser peligrosa para su salud"; "Coma cualquier cosa que usted quiera, pero tenga cuidado con el colesterol", etc., Usted no tiene prohibiciones directas, usted tiene simplemente un tipo de...

JA: *¿Advertencia mortal?*

SŽ: Sí, pero mi punto es que esa prohibición está enmascarada con este tipo de declaración universal, objetiva, de conocimiento. Este es para mí el mundo spinozista de hoy, sobre todo en los Estados Unidos. Por ejemplo, cada lata, cada paquete, está llena de información. Por supuesto que esta información es sobre lo que contiene y lo que no contiene: no colesterol, no grasa. Éste es para mí el lado práctico de Spinoza hoy. La dimensión inherente es que hay prohibiciones ocultas. Bajo en grasa o bajo en colesterol significa que usted puede gozarlo fácilmente, pero la forma de la orden está ausente. Tu puedes hacer cualquier cosa que quieras, pero...

JA: *¿Entonces el que la palabra "pero" venga en lugar de "usted no debe," implica que nosotros ya no somos primitivos?*

SŽ: Sí, pero lo que usted consigue después del "pero" no es el significante Amo, no es una orden. Es un tipo de conocimiento enmascarado, objetivo, científico, sólo información. Yo pienso que esta es quizás una de las cosas que fundamentalmente caracterizan al capitalista tardío, la sociedad del consumo. Como todos nosotros sabemos, el psicoanálisis nos permite que discernamos lo que está oculto detrás de este mandato explícito, el mandato del superyó para gozar, gozar propiamente, tener éxito. Lacan dice la misma cosa.

JA: *Entonces el actual "No fumes porque no lograrás lo que deseas."*

SŽ: Sí, aunque la paradoja que me gusta aquí es que este tipo de ideología de la sociedad del consumo ilustra muy bien lo que Freud ya sabía de las paradojas del principio de placer. Tienes una sociedad que se orienta ostensiblemente hacia el puro placer, pero pagas por ello a través de una serie entera de "no puedes." Las prohibiciones ocultas: come cualquier cosa que quieras, pero ten cuidado con la grasa y el colesterol; fuma, pero ten cuidado con la nicotina; sexo, pero sexo seguro. Ya la última consecuencia de este principio de placer es que todo se prohíbe en cierto modo; no puedes fumar: tiene nicotina; no puede comer: tiene grasa; no puedes tener sexo: o te enfermarás. Así que éste es un tipo de confirmación cotidiana de la paradoja lacaniana.

Todos nosotros sabemos cómo Lacan invirtió a Dostoyevsky diciendo "Si Dios no existe, todo está *prohibido*", no "todo está *permitido*." Yo pienso que esto está personificado perfectamente por la sociedad de consumo de hoy. Si Dios, en el sentido tradicional como un modelo universal no existe, entonces todo está permitido. Puedes conseguir cualquier cosa que quieras pero con la sustancia eliminada: café sin la cafeína, cigarrillos sin la nicotina.

Me gusta la sucia historia que estaba en todas las revistas sobre Richard Gere. Este es un escándalo ampliamente conocido, para mí, es el último ejemplo de todo esto. Ésta es la historia: Gere fue hospitalizado porque él realizó - con una de las últimas prácticas en Hollywood, lo último en la perversión sexual - la fantasía del Hombre de las Ratas de Freud. Tomas un jerbo - no una rata sino un jerbo - y un veterinario le corta sus dientes y uñas. Lo pones en una bolsa, atas un pedazo de cordón a su cola, y lo pones en tu ano. El animal se sofoca, claro, y esto es "eso": el placer. Finalmente depende de ti sacar el animal muerto. El problema con Richard Gere, según se alega, fue que él lo sacó demasiado rápido y sólo se quedó con la cola; el animal muerto permaneció dentro.

Es la misma paradoja: la fantasía del Hombre de las Ratas, lo consigues, pero sin garras, sin dientes, están todas cortadas por un veterinario. Para mí esto es lo último de esa misma lógica. Nada está prohibido, puedes incluso realizar la fantasía del Hombre de las Ratas, pero en una versión reducida: el veterinario tiene el cuidado de él, los cortes de las garras, etc.

De nuevo, lo que es crucial aquí es la contemporánea computadora con su dimensión universal - una especie de máquina spinozista. Todos nosotros sabemos que Lacan define a la dama del amor cortés como una compañera no-humana. Estas son las computadoras hoy.

JA: *¿Es la computadora una dama?*

SŽ: Sí, toma el lugar de la dama. Pensando que lo más profundo de su ser es en cierto modo externalizado. La máquina piensa por ti: simplemente observando puedes gozar cómo el otro lo hace por ti - de nuevo, esto es la última visión de spinozista, la inmersión pasiva. Lacan falsamente atribuye esta experiencia a Hegel, al conocimiento absoluto hegeliano, pero yo pienso que es mucho más spinozista: la reducción a un puro observador descubierto. Este tipo de máquina simbólica universal funcionando por sí mismo te releva totalmente de tu responsabilidad.

JA: *¿La pura pasividad de un observador o de un voyeurista?*

SŽ: Una tendencia entretenida del capitalismo tardío es que el observador se reduce gradualmente a un papel completamente pasivo. Tenemos hoy la entrega a domicilio de la comida, la TV te conduce a ir de compras, puedes comprar sexo, y puedes conectarte a su lugar de trabajo a través de un módem.

Hay una linda lógica capitalista detrás de esto. Nosotros retornamos literalmente a Spinoza, ¿por qué? Porque el capitalismo es el tiempo de Spinoza - antes de las fábricas - los obreros trabajaban en su casa. Spinoza estuvo un poco antes de Adán Smith y la división del trabajo y se adelantó un poco, a finales del siglo XVIII. En el tiempo de Spinoza, la forma típica del capitalismo era que los obreros trabajaran en casa en los pequeños pueblos. Los capitalistas venían una vez por semana, trayéndoles los materiales, tomado lo que el obrero hizo y pagar.

Esto funcionó muy bien, ¿por qué? Primeramente, porque tu estabas presionado para trabajar todo el tiempo, no había ninguna diferencia entre tu vida y tu trabajo. Secundariamente, previno lo que nosotros llamaríamos en términos marxistas conciencia de clase. Era perfecto, nunca te confrontabas al capitalista, el dueño, porque se le encontraba individualmente - él o su representante venía a casa. En una fábrica, los obreros están todos allí, físicamente juntos, así ellos pueden organizar huelgas, etc., Hoy día ellos están totalmente dispersados, cada uno de ellos que se queda en casa; la paradoja está con la computarización.

JA: *¿Entonces, no hay oportunidad para una conspiración?*

SŽ: Sí, e incluso al nivel de la organización de la producción nosotros estamos retornando a esta forma de capitalismo spinozista. Ahora tomemos el último punto: la sexualidad. Aquí, de nuevo retornamos a Spinoza, la misma paradoja de cómo nosotros podemos sobrevivir solos. En Francia ellos tienen lo que se llama el "minitel." Tú tienes una opción cuando consigues un teléfono: un libro telefónico o minitel, una computadora pequeña con una pantalla, y todos tomamos el minitel. Tú puedes hacer todos los tipos de negocios a través del minitel, leer las noticias, ordenar cosas, hacer reservaciones, pero el punto crucial es el sexo. Ahora ello está "out", pero hace un par de años, cuando estaba de moda, todos en Francia estaban teniendo sexo en el minitel. No era lo mismo que lo que ustedes llaman el sexo telefónico adulto, éste es simplemente una forma refinada de semi-prostitución. No, la idea del minitel es el "sexo es un Otro." Tecleas en tu password pero no te comunicas con una prostituta pagada, te comunicas con centenares de personas que hacen la misma cosa tu estás haciendo. Así que escribes un mensaje y lo mandas: envías en tu propio mensaje a él o a ella - tu no sabes a quien, ése es el encanto. Tú sólo tienes el apellido: puede ser un hombre o una mujer. Envías tu mensaje a alguien que no conoces, intercambias mensajes sucios: "Yo te haré esto a ti, tu me hará esto a mí." El punto es que las personas se obsesionaron con esto. Lacan dice - él incluso usa los términos comunes - que si yo estoy hablando ahora sobre coger es igual que si yo estuviera cogiendo. Esto se comprende literalmente ahora en Francia; el sexo puede ser puramente asunto de un significante de intercambiar la suciedad.

JA: *¿Entonces el significante parece ser más que suficiente para proporcionar jouissance?*

SŽ: Sí. Yo pienso que el punto crucial en este sentido es la substitución del contacto real con una comunidad imaginada. Esta experiencia de intercambiar los mensajes sucios no funciona como juego erótico preliminar. La idea no es que al final ocurrirá algo con los mensajes sucios, que se intercambiarán las direcciones y se encontrarán, no. La plena satisfacción, la *jouissance* es que no se sabe y nunca se sabrá quién es el otro. El punto ni siquiera es masturbarse, la plena satisfacción está en esto, en el intercambio completamente simbólico y ésta es una tendencia del interesante del capitalismo tardío.

JA: *¿Esto involucraría la teoría de Lacan de la pulsión?*

SŽ: De esto nosotros podemos aprender mucho sobre la noción lacaniana de pulsión y satisfacción. Por ejemplo, en la física del cuántum, se tiene la idea de la posibilidad. Se toman todos los posibles movimientos de un electrón, por ejemplo, que ya describe una cierta realidad. Para deducir que el movimiento real deberá ser, se deben de considerar todas las posibilidades. La posibilidad no es sólo una mera posibilidad sino que ya funciona como la realidad en sí misma. Soñar con la posible satisfacción ya es la satisfacción en sí misma. NO necesitas experimentar demasiado, realmente no necesitas hacerlo, éste ya es "eso". Yo siempre estuve fascinado con los *game shows*, con el tipo de comunidad imaginada que se constituyó alrededor de ellos. Cuando se mira a las personas allí, es obvio que el punto no es ganar el dinero, es la identificación básica: ser uno de ellos, ser uno de la comunidad, uno de aquéllos que podrían ganar. De nuevo, la posibilidad en sí misma.

JA: *¿Digamos que toda esta posibilidad se relaciona con el campo. Lo imposible se queda con el S1?*

SŽ: Sí, y éste es de nuevo el sueño del capitalismo tardío. Pero lo que me interesa es ¿dónde nosotros tenemos la venganza de Kant, dónde nosotros tenemos esta fantasía del capitalismo tardío, extrañando y perturbando? Cuando se leen los medios de comunicación de hoy, ¿cómo se pinta al enemigo? fundamentalista, irracional, y así sucesivamente. Regresemos a Kant. Yo pienso que Kant era revolucionario puesto que él era antiuniversalista. Normalmente Immanuel Kant se identifica como un universalista, su criterio para un acto ético es la universalidad, es decir para seguir la máxima, para el bien de la colectividad, etc. Pero yo pienso que éste es ya un movimiento secundario, y la revolución kantiana real es precisamente la idea de que hay ya una grieta en la universalidad.

JA: *¿Porque hay alguna moralidad que surge aquí?*

SŽ: Sí. Precisamente a propósito de la moralidad, la ética kantiana, la universalidad de su máxima, éste es el punto entero de Lacan en *Kant avec Sade*. De acuerdo con Kant el sádico es malo, pero se piensa el mal como una actitud ética. Tú estás fuera del mal por principio, no por razones patológicas o por ganancia, sino porque hay una ética de mal. Esto es lo más ominoso, en el sentido freudiano, el mayor momento *unheimlich* en la ética kantiana. Yo pienso que en sus últimos escritos mayores, la religión estaba exclusivamente dentro de los límites de la razón. En este último escrito él formuló la posibilidad de lo que él llama el "original mal radical", el cual es precisamente malo como una actitud ética. ¿Por qué fue tan horrible para Kant este descubrimiento? Ya no puede discernirse de lo bueno que puede universalizarse. Es lo mismo.

JA: *¿Afectara la inmigración masiva los puntos de vista Occidentales, o ellos se incorporaran?*

SŽ: Las personas me preguntan lo que pasará ahora en este nuevo campo universal con las auténticas nuevas culturas de Europa Central, pero yo soy muy escéptico sobre eso. Esta idea de que hay una cultura europea central incontaminada luchando contra la americanización, japonización, el horror universal es falso en muchos niveles. Además yo tengo una profunda desconfianza de este tipo de cultura "original", "ética." Nosotros debemos recordar que desde el mismo principio estas culturas son usualmente falsas. En el caso de mi propio país, Eslovenia, nuestros trajes nacionales se copiaron de los trajes austriacos, se inventaron hacia el final del último siglo. El último ejemplo es la Unión Soviética. Usted puede pensar que estos reavivamientos nacionalistas surgieron en la resistencia al comunismo, pero yo pienso que literalmente habían terminado con el antagonismo hacia las reglas del comunista él que estas entidades nacionales fueron creadas.

Tomemos un caso extremo, la India, que es muy instructiva. La gente olvida a menudo que en la India el partido del congreso anticomunista no sólo se fundó para educar indios en Eton, Cambridge, y Oxford, sino que eran incluso fomentados por algunos ingleses liberales progresistas. Así que ésta es una buena paradoja de cómo la misma idea de "libre del colonialismo inglés, regresemos a nuestra India autónoma" era estrictamente un producto de colonialismo inglés.

Yo soy radicalmente eurocéntrico. Esta de moda hoy ser un anti-eurocéntrico para enfatizar lo africano, asiático, todas las otras culturas, pero lo que la gente normalmente no asen es que cada idea del anti-eurocentrismo sólo es posible contra un eurocéntrico, el fondo cartesiano. Eso está contra la idea de que la tradición en que nosotros nacimos, protestante, católica, india, cualquier cosa es algo finalmente contingente. Básicamente nosotros somos este tipo anti-sujeto abstracto, no fijado bajo la tradición particular en la que nacimos. Es sólo contra este fondo que sus consideraciones son algo realmente no ligado, que se puede razonar contra el eurocentrismo. Tú puede decir que "Nosotros debemos estar abiertos a culturas diferentes", pero este tipo de pluralismo sólo es posible contra la noción de que la tradición es finalmente algo el contingente, contra el fondo del sujeto cartesiano vacío abstracto. Mi último punto teórico es que Lacan es absolutamente 100 por ciento Cartesiano, absolutamente es lo que él dice, las personas no escuchan. Lacan dice que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto cartesiano.

JA: *Bien, el sujeto relacionado al significante y la metáfora es cartesiana...*

SŽ: Sí, y el sujeto de la ciencia. El argumento completo de Lacan es que el sujeto del psicoanálisis es un sujeto histórico, un sujeto histórico en reacción al discurso científico que se fundó a través de la Ciencia cartesiana. Yo lo pongo de esta manera: aquí nosotros tenemos la diferencia entre la actitud jungiana y la freudiana. Si hay algo completamente ajeno en Lacan es esta idea, muy de moda hoy, contra esta alienación, el modelo Occidental protestante, nosotros debemos retornar a las prudencias étnicas más originales y antiguas y demás. Éste no es psicoanálisis, éste es Jung. El psicoanálisis está estrictamente del lado de este alienado sujeto cartesiano abstracto. Esta es la razón por la que soy muy desconfiado de este mito de la Europa Central, que ha sido estrictamente hecho por el Otro y organizado para el Otro como un objeto nostálgico para el observador. Para Europa Occidental Europa Central significa el paraíso perdido de pequeños países este tipo de paraíso perdido del imperio austríaco. Yo no soy nostálgico sobre eso. La última película kitsch de todos los tiempos, *The Sound of Music* (El Sonido de la Música), es parte de este mito de la Europa Central. Existió desde el mismo principio como un objeto perdido a ser visto por los extranjeros. Europa Central realmente, fue el lugar preciso donde el antisemitismo nació. Quiero decir que el fascismo es una invención europea central.

JA: *¿Ellos están después del objeto sublime, o ellos simplemente van por el dinero?*

SŽ: La gente en Europa Oriental está después de algo más que el dinero. Esto es algo más de lo que yo tengo miedo, porque más no es la idea de sólo este tipo de sociedad capitalista alienada, la unidad orgánica, y así sucesivamente, es más.

JA: *¿Es éste el modo de *jouissance*?*

SŽ: Sí, ésta es la respuesta a la pregunta elemental, ¿cuál es el sublime objeto de la ideología? La idea detrás de esto simplemente es que "es el modo de *jouissance*, el modo en que funciona la ideología". La idea es ir contra el así-llamado discurso, el análisis de la ideología. Tú debes deconstruirlo, reducir la ideología a ciertas prácticas del discurso y simbolizaciones. Mi idea es que esto no es suficiente. Tomemos como ejemplo la imagen del judío. Por supuesto, es fácil mostrar cómo el judío es un producto de un cierto discurso, pero hay algo más en eso, qué es de nuevo una pregunta de *jouissance*. Y mi punto es que sin este centro de *jouissance*, la ideología no funciona. Así, ahora nosotros estamos de nuevo en el problema de la muerte de la *jouissance*. En la llamada sociedad cínica de hoy nadie cree ya en la ideología. Lacan dice en alguna parte que el cínico cree en la *jouissance*, y es esto precisamente lo que complica las cosas.

1. S1=Amo; S2=Esclavo, en el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Lacan lo aplica al significante, el idioma acústico de la palabra (S1 que representa la ley, lo que interviene, el significante amo; S2 que representa el conocimiento, la cadena, el campo del Otro).

Título Original: ***Hidden Prohibitions and the Pleasure Principle. Interview with Slavoj Žižek.***

Extraído de: <http://www.lacan.com/perfume/zizek.htm>

Este artículo fue publicado por primera vez en *Flash Art* Marzo/Abril de 1992.

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

"No Tiene que Ser un Judío..."

Por **Josefina Ayerza** | 1994

JOSEFINA AYERZA: El discurso político contemporáneo, ha cambiado por eventos tales como la modificación de los patrones regulares comunistas, que deben estar dando un nuevo significado a los significantes reales (actual). ¿Qué acto del discurso está envuelto en este contexto?

SLAVOJ ŽIŽEK: "Trabaja duro": un retorno a los valores del capitalista. "Todos podríamos hacernos ricos, incluyéndote a ti." Tomemos al tatcherismo en Gran Bretaña: ¿cuál es el sueño de un tatcherista? Es trabajar duro para ganar; la suerte está a la vuelta de la esquina. Ahora, por supuesto, la contraofensiva del Partido Obrero izquierdista dijo que esto es una ilusión, sólo unos de nosotros podrían hacerse ricos; la mayoría de nosotros no se hará rica. Pero ellos erraron en el punto, porque la identificación que el discurso de Thatcher dio no era que tú te harías rico realmente, sino, más bien, el discurso dio la oportunidad de identificarse como el que podría hacerse próximamente rico. La riqueza estaba a la vuelta de la esquina correcta... quizá.

JA: La identificación es suficiente para trabajar duro, competir, y así sucesivamente, ¿pero es suficiente para tener éxito?

SŽ: Sí, eso era suficiente; incluso se demostró por las encuestas sociológicas. Las personas realmente contestaron que era suficiente para ellos vivir con la conciencia que quizá sí - la pura posibilidad de quizá sí - "de acuerdo, este año mi pequeño negocio se fue a la quiebra, pero quizá el próximo año, si yo trabajo duro... quizá el próximo año, si yo intento de nuevo y de nuevo yo tendré éxito." Identificarse con esta posibilidad es suficiente para tener éxito. Para tener la posibilidad misma de traer tu propia satisfacción, ya tienes que estar en el campo universal spinozista del significante.

JA: ¿Nosotros podemos llamarlo la posibilidad de un tipo de *jouissance*, en el sentido lacaniano del término?

SŽ: Sí, es un tipo de identificación con la *jouissance*. Este significante proporciona *jouissance*, la propia maquinaria significante proporciona *Jouissance*.

JA: ¿Por qué el retorno a los valores del capitalismo traería consigo el campo del significante Spinozista?

SŽ: Es sólo contra un fondo spinozeano que puedes tener este tipo de paradojas, donde la posibilidad de satisfacción ya funciona en sí misma como la satisfacción real, para que no necesites pasar a la acción. Digamos que las condiciones de posibilidad se relacionan al campo.

JA: ¿Si la posibilidad representa al campo, lo que puede representar es lo imposible, o interferir un elemento?

SŽ: Lo que nosotros podríamos llamar la venganza kantiana aparece precisamente en figuras como Saddam Hussein. Para ponerlo ingenuamente, estas figuras del mal radical son para mí el síntoma. Ellos son el retorno de lo reprimido. ¿Cómo el enemigo es pintado en la fantasía del capitalismo tardío? En la ideología dominante de hoy - en otras palabras, en los grandes medios de comunicación se construye al enemigo con dos objetivos. El primero es el fundamentalismo fanático, irracional, qué es, por supuesto, por qué el occidente siempre se ha y aún se obsesiona con el fundamentalismo islámico. Este fundamentalismo precisamente es el mal radical kantiano. A propósito, yo no estoy diciendo que esto realmente tenga algo que ver con el verdadero Islam.

JA: ¿Qué tipo de mal es Saddam, al tirar petróleo en el agua y matar la fauna y la naturaleza?

SŽ: Eso fue un shock para occidente. No fue racional lo que Saddam hizo durante la Guerra del Golfo Pérsico. Éste era el mal radical, casi ético. En esta fluida fantasía-universo de occidente, el japonés también es pintado a veces como un tipo de mal demoníaco fanático. Pero lo que me molesta es qué rápidamente la capa del fundamentalismo fanático se despliega. Yo recuerdo hace unos años cuando algunos ecólogos en California empezaron a prevenir la tala de árboles y las grandes sequías. Ellos descubrieron que poniendo un clavo largo en los árboles se hacía imposible cortarlos. Las sierras eléctricas no podrían consumir los clavos y los árboles fueron salvados. Los ecólogos fueron etiquetados como "eco-terroristas". Esto se me hace muy sospechoso.

JA: ¿Y el segundo objetivo?

SŽ: Ahora viene mi siguiente tesis. ¡No es ninguna sorpresa que en filosofía, pensadores como Louis Althusser y Michel Foucault, así como Gilles Deleuze, se obsesionaran tanto con Spinoza! Yo no veo nada revolucionario en este retorno a Spinoza. La filosofía contemporánea está consciente de que nosotros simplemente estábamos discutiendo, es decir, de los rasgos spinozistas de la sociedad contemporánea. Yo sospecho mucho del tipo de ética propuestas por este campo universal del significante. ¿Qué tipo de ética implica? Es básicamente una ética de no-identificación. Es decir, quedémonos gratuitamente, no nos identifiquemos demasiado, hay posiciones múltiples del sujeto y debes renovar tu personalidad, no hagas ningún compromiso duradero, no tengas sobreidentificaciones, invéntate nuevamente, etc." Ésta sería la ética spinozista tardía.

No hay nada subversivo en este tipo de ética desarrollada en los últimos dos libros de Foucault, propuestos como un modelo (el cuidado del Yo, los usos de placer). Yo pienso que la ética de Foucault encaja perfectamente con el significante spinozista universal del capitalista tardío. Incluso en nuestras experiencias políticas cotidianas, cuando nosotros construimos al enemigo, nosotros pintamos el peligro como aquel que se sobreidentifica. Ésta es la manera usual; incluso los deconstruccionistas normalmente lo formulan como esto: "el enemigo no ve cómo cada identificación es construida."

JA: Entonces, ¿el enemigo es quién se sobreidentifica?

SŽ: Es un falso enemigo. Básicamente, los fundamentalistas no son el peligro. La pregunta crucial es, ¿nosotros admitimos el estrecho campo del significante universal spinozista? ¿Es esta la última realidad que nosotros tenemos que aceptar, o no? Sí, para mí ésta es la última pregunta, el único verdadero problema. Yo pienso que el conflicto entero del fundamentalismo contra el no-fundamentalismo es básicamente un falso problema. Ésos a quienes nosotros percibimos como los fundamentalistas realmente no son eso. Por ejemplo, tomemos a los predicadores de la mayoría moral, normalmente considerados aquí como fundamentalistas. ¿Y no aplica la misma regla acerca de (Joan Copjec desarrolló esto muy bien en *October* #68) el problemático del llamado "presidente del Teflón", Ronald Reagan? Tú sabes que Reagan cometió una serie de errores en su apariencia pública y en sus discursos; en cada momento, los periódicos se burlaron de él, ellos hicieron un registro entero. El misterio real no sólo es que eso no afectó su popularidad adversamente, sino que incluso lo ayudó. En cierto modo, los pobres liberales pensaron que demostrando cómo Reagan era malo, enumerando todos sus errores, todas sus metidas de pata, ellos lo herirían de algún modo. Ellos no lo hirieron; ellos lo ayudaron.

Mi punto es que lo mismo va, por lo menos hasta cierto punto, para los predicadores de la mayoría moral. Está equivocado etiquetarlos como fundamentalistas. Aquéllos que los siguen saben que esto es falso. Por ejemplo Jimmy Swaggart: a cada momento se encuentran pruebas de que él está envuelto en escándalos sexuales; y aún él funciona. Ése es el así llamado misterio. Yo diría la misma cosa incluso sobre David Duke. El problema no es, ¿él realmente es un racista? o, ¿él realmente cree en el antisemitismo? Éstas son falsas preguntas; su posición es un tipo de impostura, pero el punto es que él es aun más peligroso debido a eso.

JA: ¿Debido al ser de su ética?

SŽ: Sí, él no es un antisemita serio. Yo no estoy diciendo que él simplemente está hablando en broma, pero hay una dialéctica del mundo mucho más refinada allí. Pongámoslo de esta manera: es su ética. Fredric Jameson, en uno de sus artículos sobre cine, habla de esto. Hace quince años nosotros teníamos esta ola de películas de horror, como *El Exorcista*, *Jaws*, etc., *El Exorcista* no confió en la simple creencia de las fuerzas de lo sobrenatural. La idea de Jameson era que estas películas expresaban un tipo de nostalgia por el mundo perdido dónde todavía era ingenuamente posible creer en el diablo. Ésta es una dialéctica más refinada. Esto es el mismo juego que David Duke está jugando. Por supuesto, nosotros no podemos ser antisemitas hoy. Duke es un tipo de figura nostálgica. Su cuestión es, "¿No era bueno cuándo todavía era posible, como en los buenos viejos días de Hitler?" Yo no estoy diciendo que no es peligroso; es aun más repugnante, aun más peligroso. ¿sabe por qué?

JA: ¿Es lo mismo, pero sin el objeto sublime?

SŽ: Todavía está lo simbólico en juego, pero de nuevo, el rasgo básico de la ideología de hoy, en la correspondencia con esta universalidad spinozista del significante, no es un tipo de fundamentalismo, sino una mezcla de nostalgia y cinismo: la distancia cínica, la nostalgia, etc., Nosotros, como teóricos desde una perspectiva política a largo plazo, no podemos aceptar esto como la última fase y podemos decir "de acuerdo, ahora la humanidad apenas flotará en la beatitud del significante universal al fin." Éste no es el último horizonte; Yo no puedo aceptar esto.

JA: Sobre los rusos que emigran a los Estados Unidos y Europa Occidental, digamos que en su propio país ellos han estado viviendo realmente algo más: las masas de personas que trabajan juntos en las fábricas, en las industrias, están acostumbrados a tener una fuerza enorme como grupo. Ya en el mundo spinozista, en cambio, las personas están en casa, se disuelven los grupos. ¿Qué pasará cuándo todas estas personas que tienen que tratar con este "ser en casa"? ¿A ellos les va a gustar? Ya que usted dice que ésta no es la última fase, ¿nosotros debemos regresar juntos, en masa a conseguirlo, a la fuerza del grupo?

SZ: No, no, no, por supuesto que no podemos regresar. Hay una cosa crucial en lo que está pasando ahora en otro nivel en Europa Oriental. En Rusia ellos están acercándose también; ya está de camino en Polonia y Checoslovaquia y Hungría. El entusiasmo democrático ha terminado ahora y nosotros tenemos una despolitización total, una retirada cínica a la vida privada. Ésta es ahora la última fase de Europa Oriental, como lo vimos ya en las últimas elecciones.

JA: ¿Así que está empezando eso mismo alrededor del mundo, ese aislamiento en la vida privada?

SŽ: Sí, pero a otro, en un nivel mucho más peligroso. El problema con Europa Oriental es que las personas esperaban algo más. Esta es la razón por la que esta reacción como despolitización ahora es peligrosa. El fondo básico es que el deseo de la gente que quería el capitalismo era estrictamente un deseo contradictorio. Ellos quisieron las cosas. ¿Pero qué significo la disolución del comunismo y retorno al capitalismo para la gente, para las personas cotidianas de Europa Oriental? Los europeos orientales experimentaron el comunismo como algo que desintegró su unidad orgánica. Ellos experimentaron al comunismo como una entidad cancerosa extraña que rompió, desunió, que degeneró sus lazos familiares originales, los lazos de la comunidad, etc. Por consiguiente, lo que ellos esperan ahora de la sociedad pos-comunista era el individualismo capitalista, la sociedad del consumo, y así sucesivamente, y al mismo tiempo -y ésto es crucial- un nuevo tipo de comunidad y solidaridad.

JA: ¿Un tipo postmoderno de capitalismo?

SŽ: Esto es estrictamente contradictorio porque el capitalismo no es esto, no es enfáticamente esto. Y esto es lo que yo encuentro más peligroso, este deseo contradictorio. ¿Nosotros tenemos un nombre para el sistema, para un sistema social que intenta lograr precisamente esto? Capitalismo y unidad orgánica al mismo tiempo: ésta es la definición más elemental de fascismo. El fascismo significa esto precisamente. Por ejemplo en Argentina, ¿Cuál era la promesa de Perón? Que se tendría capitalismo, pero al mismo tiempo solidaridad. Yo pienso que este deseo contradictorio era un deseo profascista. Puede parecer muy áspero, pero lo que la mayoría de las personas pidió espontáneamente en Europa Oriental no era el socialismo con un rostro humano, sino fascismo con un rostro humano. Esto es muy peligroso. El antisemitismo se levanta en tales momentos. Ahora ellos están sumamente defraudados. ¿Por qué nosotros no conseguimos lo que nosotros quisimos, capitalismo y unidad orgánica al mismo tiempo?

JA: El fascismo generalmente tiene un rostro humano.

SŽ: Sí, en cierto modo. Para llegar a esto, se necesita a un enemigo, se necesita tener una figura de un enemigo.

JA: Los Judíos o...

SŽ: No tiene que ser un judío. Puede ser alguien que sea construido según la misma lógica que se encuentra en el trabajo del antisemitismo. Es muy interesante ver cómo, incluso cuando el enemigo no es el judío, todavía se construye de la misma manera, como algún tipo de extranjero.

JA: En esta sociedad, el enemigo no tiene realmente una cara. El crimen es hoy día bastante anónimo: alguien va con un arma al McDonald's y mata a diecisiete personas. ¿Quién era el enemigo? En los tiempos más tempranos, uno vería el rostro del enemigo.

SŽ: Sí, y precisamente, la atracción del antisemitismo es que da un rostro al enemigo - por lo menos la forma moderna de antisemitismo.

JA: ¿Entonces los rusos quieren una figura del enemigo, y ellos no pueden encontrar uno real lo bastante claro?

SŽ: Sí, esto es a lo que yo le tengo miedo. Pero no importa si lo encuentras o no, pues lo construyes, lo inventas. Ellos ya están haciéndolo.

JA: ¿Quién es el enemigo entonces?

SZ: Normalmente es el enemigo nacional, es otra nación.

JA: ¿Cualquier otra nación?

SŽ: Cualquier otra, pero normalmente conectada a los judíos. En Yugoslavia era normalmente una combinación de enemigos. La idea estándar es que cuando dos grandes naciones se confrontan, cada una con la otra - y ésta es simplemente la forma típica del conflicto en Europa oriental - la culpa no es echada directamente a la otra nación. Dices en cambio que la otra nación es mala y que ésta atacándonos porque detrás de ellos está el judío que tira las riendas. Siempre se ha hendido al enemigo. Por ejemplo en Yugoslavia funciona con los serbios, con los croatas, etc. Tu simplemente dices que ellos "estaban corrompidos, estropeados por los judíos que fueron los que realmente tiraron las riendas desde atrás". Ésta es una hermosa paradoja. Incluso en la Unión Soviética ahora, los anticomunistas nacionalistas rusos intentan explicar el comunismo en sí mismo refiriéndose al antisemitismo, el comunismo como una invención judía. Por ejemplo, los antisemitas rusos modernos le dirán rápidamente que casi todos los miembros del Politburó de Lenin eran judíos. En otras palabras, hay una fase de la ideología espontánea en el Este: Culpar a todos sobre el comunismo ya no es el deporte nacional. Ahora es echarle la culpa al judío, o sobre otra nación detrás del comunismo. No me gusta este reavivamiento de las pequeñas naciones étnicas en Europa Oriental. Yo veo un peligroso potencial proto-fascismo aquí, una posibilidad muy seria; Yo no pienso que sea una posibilidad abstracta ilusoria. Este primer entusiasmo democrático está ahora terminado, y radicalmente la gente está defraudada y regresando a la vida privada. Es la mecanización del trabajo spinozista. En la ideología americana espontánea, el japonés se construye como un enemigo que funciona de una manera casi antisemita, porque en el antisemitismo, el judío está por todas partes y en ninguna parte; nunca puedes localizarlo. Ellos pueden esconderse por todas partes. Ellos son percibidos como estando alrededor de, los unos que han penetrado en todo.

JA: Este tipo de enemigo es no obstante identificado.

SŽ: Pero no claramente identificado. Éste es un punto crucial del antisemitismo en la propaganda Nazi. Es más complicado que pueda aparecer, porque en el espacio de la fantasía antisemita, el judío simplemente no es alguien con tal-y-tal con una naturaleza corrompida o cualquier otra característica. En el antisemitismo, el judío representa a una nación que no tiene la naturaleza apropiada, no tiene ningún carácter apropiado que se puede mezclar. No hay nada más horrible sobre estar en los barrios chinos, italianos, etc., Con tal de que tu tengas estas distintas entidades distintas, todo está bien. El problema es ese elemento sobrante que está por todas

partes y en ninguna parte. El papel normal atribuido al judío en Europa es aquí, hasta cierto punto, tomado por el japonés. El segundo punto incluso tiene que ver con la obsesión en los medios de comunicación americanos, ese japonés no sabe gozar propiamente, pues ellos trabajan demasiado, la idea que la relación japonesa con el goce es de algún modo extraña, de otra manera que la nuestra, no normal, molesta. Yo siempre me shockeo sobre cómo en los medios de comunicación americanos ellos informan esto con regularidad. Incluso el gobierno japonés intenta enseñarle a los japoneses cómo disfrutar más. Por ejemplo, piden ahora que ellos tengan fiestas regulares.

JA: ¿El problema es que ellos gozan su trabajo?

SŽ: Ésta es la idea, ésta es la última fantasía racista. Y aquí el psicoanálisis lacaniano puede enseñarnos mucho, porque la idea de básica lacaniana es que el último punto del racismo no es este tipo de (como normalmente se le explica) choque de identificación simbólica, con los valores culturales, o cualquier cosa. Como fue desarrollado por Jacques-Alain Miller en *Extimite*, el último racismo concierne a la relación con el goce del Otro. Finalmente qué fastidio se encuentra en la manera en que el Otro goza. Y no sólo en las obvias maneras, por ejemplo, el primitivo, las fantasías sexuales blancas sobre la sexualidad negra.

JA: ¿Cuáles sería la amenaza en el trabajo excesivo japonés?

SŽ: La idea es que ellos trabajan demasiado porque ellos no saben separar el trabajo y el goce propiamente, les gusta penetrantemente trabajar demasiado, ellos tienen a esta privación que está amenazándonos a nosotros. En Europa, esto se atribuye normalmente a los judíos. Yo recuerdo incluso una charla que tuve una vez con mi madre. Oficialmente ella no es antisemita, pero a veces nosotros teníamos algunas relaciones financieras con un vecino nuestro que es un judío, una mujer más vieja, y cuando ella nos devolvió algún dinero, mi madre dijo, "Ella es una muy buena anciana, pero notaste la manera extraña en que ella contaba el dinero?" Yo entendí esto, una idea extraña, como algo de la especial relación con la jouissance, precisamente como una falta de placer, un tipo de suspensión, la jouissance diferente en lo que es displacentero, en lo que para nosotros no es el placer.

JA: ¿El problema parece traer consigo de un lado la investigación de cómo goza el Otro - y en el otro, el control sobre las maneras del goce del Otro?

SŽ: Sí, porque éstas son las dos fantasías básicas que son, por supuesto, el reverso de cada otro. Nosotros sabemos, Jacques Lacan habló sobre esto en los tardíos 1960s, cuando él pronosticó el racismo. Para Lacan, el racismo es un tipo de venganza de la particularidad en el campo universal del significante. La idea de Lacan es que ese racismo es un tipo de reacción a este campo universal del significante, la única manera para no ser disuelta y perderse en esta universalidad. La única manera de adherirse afuera, el único apoyo que puedes encontrar, es adhiriéndote a tu modo particular de goce, qué entonces involucra esta paranoia racial, por supuesto.

Tú formulas tu identidad en la fantasía de que el Otro es el que automáticamente quiere robarte a ti. Éstas son las dos fantasías básicas: uno es que el Otro quiere robar de nosotros nuestro precioso goce, normalmente el trasero imaginario la idea racista de David Duke-blacks, otros, ellos quieren estropear el estilo de vida americano. La otra idea, como con el judío, es que el Otro posee algún tipo de goce excesivo y extraño, qué es en sí mismo una amenaza para nosotros. A propósito, otro punto entretenido que yo desarrollé es esta idea de cómo el goce puede robarse. En los Estados Unidos, yo me shockee por una serie de películas como *Rambo*, *Missing in Action*, etc., qué están basadas en la obsesión americana de que hay todavía algunos prisioneros, algunos americanos viviendo en Vietnam. El héroe, Rambo, los salva, los devuelve. Yo pienso en el reverso imaginario que es que la parte más preciosa de América fue robada y el héroe lo devuelve a dónde le pertenece. Porque este "tesoro" estaba perdido bajo Jimmy Carter, América era débil. Si el héroe lo devuelve, América será de nuevo fuerte.

Incluso en América, el más desarrollado el país en el mundo, tu puedes ver cómo es la lógica del goce, la fantasía de que la preciosa parte preciosa de nuestro goce puede ser robada por el Otro, es al trabajo. Porque de nuevo, sólo es contra este fondo imaginario que se puede explicar la obsesión real de los medios de comunicación, qué es a propósito, totalmente irracional. La idea de que hay algunos jóvenes americanos honrados, todavía prisioneros de guerra, todavía viviendo en Vietnam, esto es obviamente un problema totalmente marginal - incluso si realmente hay algunos. No puedes explicar tal obsesión sin este tipo de escenario fantasmático.

Y esto es de nuevo donde Lacan en cierto modo, para ponerlo ingenuamente, se adelanto a su tiempo, porque él ya predijo este nuevo arrebató de racismo de mediados-tardíos años sesenta, en *Televisión*. Lacan precisamente lo predijo en 1968, que cuando el entusiasmo del estudiante acabara, habría una nueva era de racismo. Esto indica de nuevo que el campo universal spinozista no puede ser nuestra última respuesta. La ilusión usual es que ese racismo es un tipo de resto fundamentalista del pasado. No es ningún resto del pasado; no es algún resto de viejas tradiciones viejas a ser disueltas por el progreso hacia un universo spinozista más informatizado. En cambio, esto es producido por la modernidad. Lo que nosotros llamamos los fundamentalismos son precisamente intentos desesperados para aferrarse a algunas formas de jouissance.

Título Original: **"It Doesn't Have To Be a Jew..."**

Interviewed by Josefina Ayerza (Lusitania, Vol I, no 4, 1994)

Extraído de: LACAN.COM

<http://www.lacan.com/perfume/zizekinter.htm>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

"Si un fármaco puede hacerme más valiente, más lúcido y más generoso, ¿en qué queda la ética?"

Por **Eric González** | 25 de marzo del 2006

Slavoj Žižek (Liubliana, 1949) grita, ríe, aplaude. Los aspavientos de sus brazos resultan convulsos, casi turéticos, pero el personaje emana una gran cordialidad. Es un filósofo pluridisciplinar que se dio a conocer en círculos psicoanalíticos y en poco tiempo, apenas unos años, se ha convertido en una estrella del pensamiento contemporáneo. Colabora en *The New York Times*, es profesor invitado en las universidades de París (donde estudió), Columbia, Princeton y Georgetown y preside la Sociedad para el Psicoanálisis Teórico de Eslovenia. A partir de Karl Marx y de Jacques Lacan efectúa una crítica sistemática de la posmodernidad y exige la reinención de una ética de izquierda capaz de hacer frente a la revolución de la tecnología y la biomedicina. Vive en un pequeño apartamento de Liubliana, la capital eslovena; el mobiliario es barato y la ropa está guardada en los armarios de la cocina.

PREGUNTA. ¿Cómo se le ocurrió ser filósofo?

RESPUESTA. Creo que para ser bueno en algo hace falta una vocación alternativa. Como le pasó a Claude Levi Strauss, que quería ser músico y se convirtió en antropólogo. Yo, de adolescente, soñaba con ser director de cine, pero hacia los 18 años empecé a estudiar filosofía. Fue como la caída de San Pablo en el camino hacia Damasco. Ya nunca tuve dudas. Empecé estudiando la Escuela de Francfort y otros marxismos disidentes, y al llegar a la universidad me hice heideggeriano, que en Eslovenia era lo máximo en disidencia.

P. ¿Por qué Heidegger resultaba tan disidente?

R. Cada república yugoslava había adoptado una filosofía distinta, la más cercana a cada grupo de poder. En Eslovenia imperaba la Escuela de Francfort. En Croacia se prefería a los marxistas de Praxis y a Heidegger: para ascender en el partido comunista croata convenía dominar la fenomenología. Lo de Serbia era muy distinto: filosofía analítica. Entonces estalló el llamado estructuralismo: Lacan, Foucault, Althusser y demás. Y resultó que las dos escuelas rivales en Eslovenia, la de Francfort y la de Heidegger, olvidaron sus diferencias para enfrentarse de forma feroz, paranoica, contra los estructuralistas. Eso me intrigó. Yo tenía 21 años. Pasé los seis o siete años siguientes leyendo de forma confusa la teoría francesa, un poco de Michel Foucault, un poco de Jacques Derrida, hasta que descubrí mi propia secta: desde entonces soy un estalinista ortodoxo lacaniano, dogmático y nada dialogante.

P. ¿Cómo se puede rechazar el diálogo?

R. Mi lema es: ninguna libertad para los enemigos de la libertad. No, en serio, la filosofía es necesariamente dogmática. ¿Conoce usted algún diálogo filosófico que haya funcionado? ¿Los de Platón? Qué va, ahí, sobre todo en los diálogos sofistas de la última época, hay un tipo que habla todo el rato mientras el interlocutor se limita a decir "oh, sí, por Zeus, cuánta razón tienes". Heidegger tenía razón en que cada filósofo cuenta con una percepción fundamental y se limita a repetirla a lo largo de su obra.

P. ¿Cuál es su percepción fundamental?

R. Mi problema es el siguiente: nosotros, la izquierda, aún no disponemos de una buena teoría sobre lo que fue el estalinismo. La Escuela de Francfort, Jurgen Habermas, todos estaban obsesionados con el marxismo y con el antisemitismo, pero no dijeron nada del estalinismo. Existe un libro de Herbert Marcuse, ya lo sé, pero no es más que una interpretación de los textos de los congresos del PCUS. Si lee usted a Habermas no podrá adivinar que mientras el filósofo escribía, había dos Alemanias. Un amigo de la Escuela de Francfort me explicó que no abordaron el estalinismo para no parecer anticomunistas. ¿Cómo? ¡Pero si eran abiertamente anticomunistas! ¡Algunos apoyaron la intervención estadounidense en Vietnam! ¿Cuál es la percepción fundamental de la Escuela de Francfort? Lo que llaman la dialéctica de la Ilustración, es decir, que existe un potencial opresivo totalitario en la Ilustración moderna europea. ¿Hay mejor ejemplo de ello que el estalinismo? 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 confesiones y arrepentimientos, porque consideraban que incluso un traidor formaba parte de la razón universal y podía ver su propia mentira.

P. El nazismo y el estalinismo desembocan igualmente en un antisemitismo brutal.

R. Es la modernidad. Hasta la Revolución Francesa, el objetivo consistía en bautizar y cristianizar a los judíos. Se creía en la emancipación. Después decidimos que el problema radicaba en su naturaleza y por tanto sólo cabía matarlos. Es curioso, los modernos creemos ser más "liberales" que los premodernos y no es así.

P. Auschwitz es la gran tragedia de nuestra época.

R. Sí. Pero aquello no puede ser representado como una tragedia. ¿Se ha fijado en que las mejores películas sobre el Holocausto son comedias? Cosas como La vida es bella u otra italiana, Siete bellezas...

Cuando las cosas son demasiado horribles hay que explicarlas en clave de comedia, porque la tragedia requiere dignidad. Y no hubo dignidad en Auschwitz, ni en los juicios del estalinismo. En Eslovenia, después de la guerra, tuvimos un juicio atroz, el llamado caso Dachau. Los

supervivientes del campo de Dachau fueron detenidos y acusados de cooperar con los nazis, porque si hubieran sido buenos comunistas habrían muerto. Se les acusó de sobrevivir.

P. ¿Hay dignidad en la guerra de Irak?

R. He escrito sobre ello en La tetera prestada

[que Losada publicará en España en julio], utilizando un viejo adagio iraquí: un tipo se queja ante otro de que le ha devuelto rota la tetera que le prestó. El otro responde que nunca tomó prestada una tetera. Luego puntualiza que la devolvió intacta. Y añade que, en cualquier caso, la tetera ya estaba rota cuanto la tomó prestada. Las justificaciones de Washington para la guerra de Irak son igualmente incongruentes. George Bush afirmó que Irak disponía de armas de destrucción masiva. Más tarde, que aunque no tuviera esas armas cooperaba con Al Qaeda y constituía una amenaza para el mundo. Al final argumentó que Sadam Husein era un dictador terrible y que eso era razón suficiente para derrocarlo. En realidad, las razones eran la extensión de la democracia, la demostración de la hegemonía mundial de Estados Unidos y el control del petróleo, argumentos incongruentes entre sí que condenaban al fracaso la invasión.

P. Estados Unidos utiliza la tortura en su "guerra contra el terror".

R. Yo estoy en contra de la tortura, pero puedo comprender ciertas situaciones. Pongámonos en el viejo caso de que tengo ante mí a un tipo que sabe dónde está secuestrado mi hijo: no puedo prometer que no le torturaré personalmente hasta que me diera la información. Lo importante es mantener la distinción entre un caso desesperado y la legalización de la tortura. Todos sabemos que la CIA es experta en interrogatorios violentos y brutales, pero no debemos aceptar que se hable de ello como algo normal. Algo está cambiando en la moralidad pública de Estados Unidos. El otro día, en televisión, un congresista conservador hizo el siguiente razonamiento: nuestros prisioneros eran desde el principio "objetivos legítimos" de guerra pero sobrevivieron a los bombardeos; por tanto, podemos hacer con ellos lo que queramos, ya que desde el principio teníamos el derecho a matarlos. Se ha puesto en marcha una "revolución silenciosa", las reglas fundamentales de la ética están cambiando y nosotros no pedimos siquiera estar al corriente de ello. En eso estoy de acuerdo con Habermas.

P. Y Habermas está bastante de acuerdo con el papa Benedicto XVI. Han escrito un libro a medias.

R. Estoy de acuerdo en el diagnóstico de Habermas, pero no en las soluciones que propone. Su actitud es puramente defensiva: no hagamos esto, no hagamos lo otro...

No podemos decir, como Habermas, que hay un límite en la eugenesia y no debemos traspasarlo. Tenemos que reinventar la ética. Hoy es posible implantar un chip en un ratón y teledirigirlo. ¿Se da cuenta? Obviamente, será posible hacer lo mismo con un ser humano.

P. Eso es crear un Golem.

R. Se plantea una cuestión filosófica: ¿cómo experimentará ese ser humano el control remoto? ¿Tendrá conciencia de que le controla una fuerza exterior? ¿Creerá ser él mismo el emisor de las órdenes? Me inclino por la segunda hipótesis: el ser humano teledirigido no se dará cuenta de nada, se sentirá libre.

P. Jurgen Habermas propone una drástica autolimitación de la investigación científica para no destruir la esencia del ser humano.

R. ¿Y eso cómo se hace? Es imposible. Si se pueden manipular los genes, se manipularán. Los chinos están ya experimentando con el control remoto del cerebro. Eso espanta mucho a la gente religiosa. El otro día participé en Viena en una mesa redonda en la que había un par de obispos. Les pregunté por qué estaban en contra de la experimentación farmacológica en el cerebro. "Porque el hombre es una criatura divina, con un alma divina, etcétera", me

respondieron. Pero si no somos simples mecanismos biológicos, sino que tenemos un alma inmortal, nos pueden hacer lo que sea en el cerebro. Nos queda el alma, ¿no? No, los obispos son secretamente materialistas y temen que, en realidad, sólo seamos nuestro cerebro. Un obispo bastante listo comentó que el cerebro era un televisor y el alma un decodificador, necesarios el uno al otro. Ése fue un argumento inteligente, pero falso. Si un fármaco puede hacerme más valiente, más lúcido, más generoso, ¿en qué queda la ética? Significa que somos sólo química. Entonces, ¿somos libres? Yo creo que sí. Pero si bloqueamos la experimentación científica sólo estamos manteniendo una ficción de libertad.

P. Usted cita en abundancia a Lenin y ha escrito un libro sobre él.

R. Mucha gente discute sobre la escasa participación de las mujeres en política y sobre si conviene establecer cuotas. Zapatero no se entretuvo en debates e impuso las cuotas. Eso es leninismo: dejémonos de esperar las condiciones objetivas, hagámoslo y veamos si funciona. Acerca de mi posición política, existe una cierta confusión. He escrito un libro sobre la actualidad del pensamiento leninista, pero lo que propongo es "repetir" el leninismo en el sentido que Walter Benjamin daba al término "repetir". Eso supone reconocer que Lenin está muerto. Carezco de soluciones, me declaro más pesimista que los partidarios de las "terceras vías". Para mí, Tony Blair es un gran traidor. La izquierda debe ser reinventada.

P. ¿Se puede pensar en una izquierda al margen del capitalismo?

R. Hay quien considera que mi leninismo es una provocación. También hay quien se ríe del "fin de la historia" anunciado por Francis Fukuyama, pero todos actuamos como si Fukuyama tuviera razón, como si el capitalismo liberal fuera la culminación del progreso. No estoy loco ni preconizo la fundación de un nuevo partido revolucionario. Sólo propongo que mantengamos la mente abierta y no creamos que la tolerancia, el Estado de bienestar y las "terceras vías" constituyen valores supremos.

P. Respecto al capitalismo, ha demostrado una capacidad casi infinita para engullir a quienes le contradicen.

R. Cierto. Hemos vivido varias veces la "crisis final" del capitalismo. Para Marx fue el imperialismo, para Stalin fue el fascismo... El capitalismo siempre está en crisis y cada vez es más fuerte. Ahora hay bastantes que confían secretamente en que una gran catástrofe ecológica acabe con el capitalismo. ¡Al contrario! ¿Se imagina las oportunidades de inversión y negocio que se abrirían con esa catástrofe?

P. ¿Y el nacionalismo? Usted ha vivido de cerca la tragedia yugoslava.

R. En la antigua Yugoslavia circulaban muchos chistes políticamente incorrectos, en los que los eslovenos eran siempre tacaños, los montenegrinos eran perezosos...

El intercambio de ofensas de apariencia racista era continuo. Y eso facilitaba la convivencia. La prueba es que los chistes desaparecieron con la guerra. Sólo quedó la corrección política, que es un racismo reprimido. Hay que reírse. ¿Por qué no podemos reírnos del islam? A mí me interesa la religión musulmana, porque tanto Ismael, hijo de Abraham y Agar y patriarca de los árabes, como Mahoma eran huérfanos, y eso ha conducido a una religión antipatriarcal. ¿Sabe que hablar de Dios Padre es blasfemia en el islam? Deberíamos dejar de afrontar el islam con la memez de la lente multiculturalista y tratar a los musulmanes aceptando con naturalidad que son distintos a nosotros. En el siglo XIX, una de las críticas europeas al decadente Imperio Otomano era su "degeneración multicultural". Y ahora ya ve.

P. Usted fue opositor a Slobodan Milosevic e incluso se presentó como candidato en las elecciones presidenciales de 1990.

R. Slobodan Milosevic fue mi enemigo. Serbia tenía el mayor potencial democrático de todas las repúblicas yugoslavas, pero Milosevic ensambló la antigua nomenklatura con los nacionalistas.

Tito había puesto ya las bases de ese ensamblaje, porque en las últimas purgas, las de principios de los setenta, persiguió a los demócratas y respetó a los nacionalistas. En cualquier caso, Milosevic acabó haciendo un gran favor a Eslovenia. Sólo un 20% o un 30% de los eslovenos querían la independencia, pero bastó que apareciera él para que todos entendiéramos que ese hombre iba a traer la guerra: su ambiente natural era la excepción, la crisis, la pulsión ultranacionalista. Nos escapamos de Yugoslavia en el último minuto, cuando el ejército no había sido aún depurado para convertirlo en serbio y Belgrado no estaba aún seguro de la fidelidad de los mandos intermedios. Eslovenia tuvo suerte.

P. ¿Qué pensó cuando la OTAN bombardeó a los serbios?

R. Pensé en el horror que debían sentir mis amigos de la izquierda europea. Y pensé en que eso debía haberse hecho mucho antes, porque se habría evitado mucha muerte. Los que piensan que hubo una conspiración imperialista para destruir Yugoslavia se equivocan totalmente. Yugoslavia ya estaba muerta cuando Milosevic llegó al poder. Su mérito consistió, precisamente, en analizar de forma correcta la situación: Tito ya no existía y su fórmula yugoslava estaba acabada. Fue el primer político yugoslavo en comprenderlo.

Publicado en la sección "Babelia" de *El País*.

http://www.elpais.es/articulo/elpbabsem/20060325elpbabese_1/Tes/semana/farmaco/puede/hacerme/valiente/lucido/generoso/queda/etica

Slavoj Žižek responde a Peter Murphy.

Por **Slavoj Žižek/Peter Murphy/Slavoj Žižek** | 07/10/2001

La última fantasía paranoica norteamericana es la de un individuo que vive en un idílico pueblo californiano, un paraíso del consumo, y de pronto comienza a sospechar que el mundo en el que vive es una farsa, un espectáculo montado para convencerlo de que vive en la realidad, un show en el que todos a su alrededor son actores y extras. El ejemplo más reciente de esto es *The Truman Show*, de Peter Weir, en la que Jim Carrey encarna al empleado local que gradualmente descubre la verdad: que él es el protagonista de un show televisivo transmitido las 24 horas, y que su pueblo es, en rigor, un gigantesco set de filmación por el cual las cámaras lo siguen sin interrupción. Entre sus predecesores, vale la pena mencionar la novela *Time Out of Joint* (1959) de Philip K. Dick, en la que el héroe vive en un idílico pueblo californiano a fines de los 50, y gradualmente descubre que toda la ciudad es una farsa montada para mantenerlo satisfecho... La experiencia subyacente de *Time Out of Joint* y de *The Truman Show* es que el paraíso del consumo capitalista es, en su hiperrealidad,

...(Peter Murphy) realmente fueron los europeos (Einstein, Minkowski, Doesburg, Rodchenko) quienes primero desarrollaron el arte y la ciencia del hyperspacio, no los americanos. Así que, ¿de qué se queja tanto este europeo? ¿Es porque los americanos (los Californianos) les "robaron" (¿que?) el cine...? ¿a quiénes les falta eso? ¿A los europeos que entregaron su cine a los gobiernos que lo usaron durante la primera guerra mundial para propósitos propagandísticos...?

(Slavoj Žižek) ¡Esa es una línea confusa de pensamiento! ¿Qué tiene que ver esa lista de nombres europeos con la idea paranoica de que la realidad a mi alrededor es un espectáculo organizado para mí? ¿Es como si la materia inventara una idea? ¿No es incomparablemente más importante, para un análisis de tendencias ideológicas, ubicar no dónde ésta idea tomó sus raíces, sino donde adquirió una presencia fuerte? Todos los casos que conozco, desde las de novelas clásicas *sci-fi* (*Starship* de Brian Aldiss, *La Extraña Profesión de Jonathan Hoag* de Robert Heinlein) hasta las películas -como *Las 36 Horas* de George Seaton, un film de principios de los años 60s-, son americanos.

de algún modo IRREAL, insustancial, privado de toda inercia material. De modo que no sólo Hollywood pone en escena un semblante de la vida real despojada del peso y la inercia de la materialidad - en la sociedad consumista del capitalismo tardío, la "auténtica vida social" adquiere de algún modo los rasgos de una imitación organizada, con nuestros vecinos comportándose en la "vida real" como actores y extras en un escenario.

...(PM) *¿de modo qué entonces las personas se sorprenden cuándo en la "vida real" miran el ataque como en las películas? ¿Es que sólo los intelectuales contemporáneos tienen la dificultad de distinguir entre la fantasía de una película y la vida fuera de las películas? Los niños alrededor de los 6 años comienzan a hacer una distinción firme entre las dos.*

(SŽ) Quizá este punto sea difícil de asir para mi estimado crítico, pero en esto reside la paradoja más elemental de la noción psicoanalítica de fantasía: el más grande shock es el que se produce cuando aquello acerca de lo cual fantaseamos efectivamente tiene lugar. La cosa no tiene NADA EN ABSOLUTO que ver con el hecho de "distinguir entre la fantasía de una película y la vida fuera de las películas", realmente es todo lo contrario: PRECISAMENTE PORQUE nosotros somos bien conscientes de que "es sólo nuestra fantasía" que su actualización es un shock traumático. Un fenómeno similar conocido por todo psicólogo: cuando yo fantaseo en secreto sobre una de intensa experiencia íntima, la cosa más espantosa que me puede pasar es que esta experiencia se me imponga brutalmente desde afuera.

De nuevo, la última verdad de la des-espiritualización del universo del capitalista utilitario es la des-materialización de la propia "vida real", su inversión en una show espectral. Entre otros, Christopher Isherwood expreso esta irrealidad de la vida diaria americana, ejemplificándolo en el cuarto de motel: "¡Los moteles americanos son irreales! /... / ellos se diseñan deliberadamente para ser irreales. /... / Los europeos nos odian porque nos hemos retirado a vivir dentro de nuestros anuncios, como ermitaños que entran en sus cuevas para contemplar".

...(PM) *Los moteles americanos son feos, pero ¿por eso son "irreales"? yo pensé que eso era un caso de mal gusto endémico.*

(SŽ) El carácter artificial "irreal" del ambiente americano es una tesis sociológica standard - ¿cuáles son los argumentos en contra?

La noción de "esfera" de Peter Sloterdijk está literalmente aquí comprendida como una gigantesca esfera de metal que envuelve y aísla la ciudad entera. Hace unos años, una serie de películas de ciencia-ficción como *Zardoz* o *Logan's Run* previeron la dificultad posmoderna de hoy extendiendo esta fantasía a la propia comunidad: el grupo aislado que vive una vida aséptica en un área apartada, anhela la experiencia de la decadencia material del mundo real. *The Matrix* (1999), el éxito de los hermanos Wachowski, llevó esta lógica a su clímax: la realidad material en la que vivimos es virtual, generada y coordinada por una mega-computadora a la que todos estamos conectados; cuando el héroe (interpretado por Keanu Reeves) despierta a la "realidad real", lo que ve es un paisaje desolado, sembrado de ruinas humeantes: lo que quedó de Chicago después de una guerra mundial. Morpheus, el líder de la resistencia, lo recibe con ironía: "Bienvenido al desierto de lo real". ¿No fue algo de un orden similar lo que sucedió en Nueva York el 11 de septiembre? Sus ciudadanos fueron introducidos al "desierto de lo real"; a nosotros, corrompidos por Hollywood, la imagen de las torres derrumbándose no pudo sino recordarnos las pasmosas escenas de las grandes producciones del cine catástrofe. Cuando escuchamos hablar de lo inesperados que resultaron los atentados, deberíamos recordar la otra catástrofe crucial, a comienzos del siglo XX: la del "Titanic". Aquello fue un shock porque en la fantasía ideológica, el transatlántico era el símbolo de la civilización industrial del siglo XIX. ¿Se puede afirmar lo mismo de los atentados?

...(PM) *sí, pero esto se debe precisamente a que los terroristas lo eligieron por su valor simbólico -- éste es el arte de guerra terrorista -- es una guerra comunicativa, una guerra emprendida por un pequeño puñado que destruye a las cosas y las personas con valor afectivo y representativo para generar pánico, miedo, y desmoralización, etc.*

(SŽ) Este punto yerra de nuevo: ino es que el ataque fuera parte de una "guerra comunicativa", sino que actualizó algo sobre lo que los medios de comunicación americanos fantasearon durante años!

No sólo los medios nos bombardeaban con el discurso de la amenaza terrorista; sino que esta amenaza estaba obvia y libidinalmente investida – basta con recordar películas como *Escape de Nueva York* y *Día de la Independencia*. Lo impensable que sucedió, era a su vez, objeto de fantasía: de alguna manera, Estados Unidos tuvo lo que tanto fantaseaba, y ésta fue la mayor sorpresa.

...(PM) hay algo de verdad en esto, pero también se tiene que decir que la imaginación moderna es proyectiva, especula sobre las contingencias, se anticipa a lo peor, etc. y así ha sido hasta ahora y durante siglos, y los europeos son los amos del pasado en cuanto a sentenciar condenas proyectivas. Probablemente la preferencia de los intelectuales por el eterno presente es más "realidad virtual" que el de los planificadores del Pentágono y los productores de Hollywood.

(SŽ) De nuevo, ieso no es más que una línea sin brillo de argumentación! Mi punto no es jugar un pseudo-posmoderno juego de reducir el colapso de las torres gemelas a sólo un espectáculo de los medios de comunicación, leyéndolo como una versión del *cine catástrofe* o de las películas *porno snuff*; la pregunta que nosotros nos debimos de haber hecho cuando miramos fijamente las pantallas de la Televisión el 11 de septiembre simplemente es: ¿DÓNDE HEMOS VIMOS YA UNA Y OTRA VEZ LA MISMA COSA? ¿El hecho de que nosotros ya hayamos visto el suceso del 11 de septiembre una y otra vez en nuestra cultura popular no nos dice algo acerca de nuestra constelación ideológica?

Es precisamente ahora, cuando lidiamos con la crudeza de lo Real de la catástrofe, que debemos considerar las coordenadas ideológicas que determinan la percepción de estos atentados. Si hay algún simbolismo en el derrumbe de las torres, no es tanto la vieja noción de "centro del capitalismo financiero" sino, más bien, la noción de que las dos torres del WTC representaban el centro del capitalismo VIRTUAL, el capitalismo de la especulación financiera desconectada de la esfera de producción material.

...(PM) Bien, efectivamente el hecho fue un ataque a una multinacional (americana, británica, francesa, alemana, japonesa, australiana, NZ, etc.) -- ¿este hombre entiende del todo a quién se mató en este ataque, e incluso qué tipo de instituciones se concentraban en el WTC? ¿Nosotros hemos dicho que las finanzas multilaterales y los servicios de comercio nunca han existido antes de la era actual? ¡En el siglo XVII algo así como el 25% de los neoyorquinos estaban haciendo ese tipo de negocios logísticos mercantiles!

(SŽ) ¿Es realmente tan difícil de entender mi punto? Yo soy bien consciente de que la gran mayoría de personas asesinadas no eran "capitalistas" - mi punto simplemente es que las torres del WTC estaban de pie para el universo simbólico público, y mi afirmación simplemente es que ellos no representaban simplemente al "capitalismo financiero" tradicional, sino, más específicamente, el "capitalismo virtual" de hoy.

El demoledor impacto de los atentados sólo puede medirse en relación a la frontera que separa el Primer Mundo digitalizado del Tercer Mundo, "el desierto de lo Real".

...(PM) puedo yo recordarle a nuestro intelectual que éstos son terroristas que emplearon mensajes codificados, simuladores virtuales, CD-Rom's para videos promocionales, etc.

(SŽ) ¡Guau! ¡Y yo que pensaba que los terroristas árabes transportaban sus mensajes confidenciales en camellos a través de los continentes! En serio, ¿el hecho de que los fundamentalistas musulmanes usen simuladores virtuales, etc., no es algo similar al hecho de que los "televangelistas" americanos diseminan su mensaje fundamentalista tradicional confiando en los últimos medios digitales de comunicación? Por no mencionar a los creacionistas anti-Darwinianos que a menudo usan modelos computarizados... ¡La paradoja de la vieja ideología que confía en las nuevas tecnologías es un lugar común sociológico!

La conciencia de que vivimos en un universo aislado y artificial genera así la noción de que un agente ominoso nos amenaza permanentemente con la destrucción total.

....**(PM)** *esto es basura -- ¿Quién podría superar a Spengler, o al expresionismo alemán de una visión ominosa de destrucción total por venir? Pero yo supongo que si usted vive en el mundo del eterno presente simplemente podría pensar que el pesimismo cultural es una cosa nueva.*

(SŽ) ¡No puedo creer lo que mis ojos están leyendo! ¿Efectúan las populares películas del Blockbuster - desde *Armageddon* a *Impacto Profundo* y *Día de la Independencia* - una visión "ominosa de destrucción total por venir"? ¿no dan, más bien, testimonio del hecho de que hay una extraña fascinación con la catástrofe total, qué es parte de nuestra ideología? Hay otra cuestión, claro que si uno quiere leer más contenidos concretos en tales fantasías, uno puede decir que el verdadero mensaje de las novelas o películas sobre la catástrofe global reside en la reaserción súbita de solidaridad social y el espíritu de colaboración entre los sobrevivientes - es como si, en nuestra sociedad, la catástrofe global es el precio uno tiene que pagar por ganar el acceso a la colaboración solidaria.

Es, en consecuencia, Osama Bin Laden, el sospechoso autor intelectual detrás de los atentados, ¿no sería el equivalente en la "vida real" de Ernst Stavro Blofeld, el cerebro diabólico que planea formas de destrucción global en las películas de James Bond?

....**(PM)** *¿Y esto es diferente a la opinión de la gente estúpida que culpo a los "anarquistas" en el cambio del siglo XX de "ser el cerebro" detrás de las bombas? La única diferencia que yo puedo ver entre la estupidez en el cambio-de-siglo y la estupidez de nuestra era es que ahora nuestros intelectuales junto con el resto de los crédulos consume sus cabezas enterrándolas en la pulp fiction.*

(SŽ) De nuevo, ¿mi punto es tan difícil asir? Claro que soy muy consciente de que los terroristas son una amenaza real; pero uno debe agregar que (es muy obvio, para mí) de hecho, el modo en se describe en nuestros medios de comunicación la amenaza terrorista no es simplemente un reflejo de la realidad, sino también de nuestras (falsas) concepciones ideológicas. Sí, HAY una similitud entre el modo en que Bin Laden es descrito en los medios de comunicación y la "gente entupida que culpo a los "anarquistas" en el cambio del siglo XX de "ser el cerebro" detrás de las bombas"! Es horrible como esto pueda sonar, pero no creo que los grandes medios de comunicación informen adecuadamente los aspectos de fondo de los trágicos eventos del 11 de septiembre. Y, de nuevo, con el total conocimiento de que mi crítico tomará esto como otro ejemplo de mi aprobación al sanguinario régimen Taliban, yo veo una de las más grandes ironías de la situación en el hecho de que cuando, el 25 de septiembre, el líder del Taliban, el Mullah Mohammad Omar, apelo a los americanos para que usaran su propio juicio -en respuesta a los ataques que destruyeron el World Trade Center y el Pentágono-, en lugar de seguir ciegamente la política de su gobierno para atacar Afganistán ("Usted acepta todo lo que su gobierno dice, si es verdad o falso. /... / ¿no tienen ustedes pensamiento propio? /... / Así que tendrán que mejorar el uso su sentido y su entendiendo"), él estaba diciendo algo que era literalmente verdad, aunque, claro, esta verdad abstracta se puso en el servicio de una horrible mentira.

Lo que uno debería recordar es que el único momento en las películas de Hollywood en que vemos el proceso de producción en toda su intensidad es cuando Bond penetra en la guarida secreta del cerebro diabólico y localiza en ella el centro de la producción criminal (el destilado y empaquetado de drogas, la construcción de un cohete o un rayo láser capaz de destruir Nueva York...). Siempre, tras capturar a Bond, el amo-criminal le ofrece un tour por sus fábricas ilegales. ¿Y no es eso lo más que Hollywood se acerca a una orgullosa exposición socialista de los métodos de producción en una fábrica? Y la función de la intervención de Bond es, por supuesto, volar todo el lugar de la producción por los aires, permitiéndonos retornar a nuestra rutina en un mundo con "la clase obrera en desaparición". ¿Y no es el derrumbe de las Torres Gemelas, esa misma violencia dirigida al amenazante Afuera volviendo hacia nosotros? La esfera segura en la que viven los norteamericanos se encuentra amenazada desde Afuera por atacantes terroristas quienes cobarde y cruelmente se auto-sacrifican, hábilmente inteligentes y primitivamente bárbaros. Cada vez que encontremos un mal Externo en un estado tan puro, deberíamos reunir

coraje para recordar la lección hegeliana: en este Afuera puro, debemos reconocer una versión destilada de nuestra esencia.

...(PM) Consiento que el mal como categoría (puro o no--¿hay mal impuro?) no es útil para comprender lo que ha ocurrido, y uno debe resistirse a los tipos malos de cartón. ¿En cuanto a la combinación de barbarismo e inteligencia? Por supuesto que existe -- Pol Pot y compañía por ejemplo. Stalin. ¿Necesito continuar?

(SŽ) ¡No, incluso usted no debió haber empezado! Primero, una lección elemental de filosofía: la categoría de "Mal puro" se establece por lo menos de Immanuel Kant en adelante - ésta designa el Mal realizado "simplemente a causa de él", del Mal mismo, no a causa de cualquier ganancia que nosotros podamos obtener (placeres, riqueza, fama). Por supuesto la combinación de barbarismo e inteligencia - ¡Pero no del mismo modo en que esta combinación es atribuida por los medios de comunicación de masas a Bin Laden & compañía! Cuando éstos son caricaturizados por los medios de comunicación de masas como demonios malos, hábiles y burlones, se evita el verdadero problema: ellos están planeando y realizando crímenes horribles - y, al mismo tiempo, ellos con toda probabilidad se perciben sinceramente como (y así son percibidos por una buena parte de la población árabe) luchadores de la causa de la gente musulmana! ÉSTE es el verdadero problema de pensar el Mal: cómo gente que es luchadora sincera de su Causa, (probablemente) buenos padres y esposos, etc., puede realizar tales actos llenos de odio!

Durante los últimos cinco siglos, la (relativa) paz y prosperidad del Occidente "civilizado" se ha conseguido a través de la sistemática exportación de violencia y destrucción al Afuera "bárbaro" -desde la larga historia de la conquista de América hasta las matanzas en el Congo-.

...(PM) ¿y qué no era África Oriental un agujero de Estados rapaces antes de que Occidente llegara?, ¿y los Incas y otros, acaso eran almas compasivas amantes de la paz antes de la aparición de los españoles? ¿Y los estados islámicos no eran el mayor mercado de esclavos africanos antes de la vuelta de los europeos? La historia de Occidente como el pecado original, es simplemente la teología del pesimismo cultural adolescente.

(SŽ) ¡Haga su tarea! Que los Estados islámicos hayan sido el mayor mercado de esclavos africanos es un hecho muy conocido (en Sudán, una de las primeras medidas después del levantamiento de Mahdi que derrocó al General Gordon al final del siglo de XIX fue legalizar el comercio de esclavos de nuevo, etc.). En mis escritos pasados, advertí repetidamente que tendríamos que estar en contra de conectar o fundamentar nuestro análisis del imperialismo blanco y de los crímenes históricos contra otras razas en cualquier noción acerca de la "nobleza" y la superioridad de ellos con respecto a nosotros, exactamente de la misma manera en que yo rechazo el feminismo que se refiere a alguna supuesta "superioridad" espiritual de las mujeres (ellas son más holísticas, menos inclinadas a la dominación...). Cualquier razonamiento como ese es inherentemente anti-democrático, desde que legitima el derecho de algún grupo de personas por sus calidades específicas.

De nuevo, y de regreso: exactamente de la misma manera en que los males pasados que han cometido los norteamericanos a la gente del Tercer Mundo de ningún modo justifican los ataques del 11 de septiembre, los males pasados de la gente del Tercer Mundo de ninguna manera justifican los crímenes contra ellos por parte del Primer Mundo. Aún cuando el imperio Inca haya sido un estado despótico y cruel (e indudablemente lo ERA), esto DE NINGUNA MANERA disminuye o relativiza el horror que los españoles cometieron contra ellos en el siglo XVI - ética elemental.

Aunque suene cruel e indiferente, debemos también considerar, ahora más que nunca, que el efecto de estos atentados es más simbólico que real.

...(PM) pero si ésa es la naturaleza del terrorismo exitoso. El terror es una manera simbólica de dirigir la lucha político/religiosa. Los grupos terroristas no poseen ejércitos (de la guerra convencional) o movilizan a la población civil (como en una guerra civil). Sus armas más potentes son simbólico-afectivas - violencia que destruye a la gente en lugares investidos de

valor simbólico. Es irónico que aunque nosotros tengamos obsesiones cinematográficas que impliquen temas simbólicos, pensemos que los símbolos no son "reales"... como una cartografía de la vida emocional, yo diría que ellos son muy reales.

(SŽ) ¡Esa es una línea estúpida de pensamiento! ¡Claro que soy muy consciente de que los símbolos tienen efectos reales (ihe escrito una docena de los libros al respecto!) - mi punto es que, precisamente cuando nosotros estamos tratando con tal terror "simbólico", uno debe, no obstante, no olvidarse que miles de personas están agonizando una muerte terrible a diario, ique su muerte no es nombrada porque no esta investida con el suficiente "valor simbólico"!

Para evitar cualquier equivocación aquí, permítame elaborar mi posición claramente. La narrativa patriótica americana - la inocencia bajo asedio, la ola de orgullo patriótico - es, por supuesto, vana; sin embargo, ¿la narrativa izquierdista (con su *Schadenfreude*: Los EE.UU. consiguieron lo que merecían, lo que ellos durante décadas hicieron a otros) es realmente mejor? La reacción predominante de los izquierdistas europeos, y también de los izquierdistas americanos, eran nada menos que escandalosa: dijeron y escribieron todo tipo de estupideces imaginables, como el punto "feminista" de que las torres del WTC eran dos símbolos fálicos, esperando ser destruidos ("castrados"). ¿Y qué sobre el hecho de que la CIA (co)creó al Taliban y a Bin Laden, financiándolos y ayudándolos para que lucharan contra los soviéticos en Afganistán? ¿Por qué este hecho se citó como un argumento en CONTRA para criticar a EU? ¿No sería mucho más lógica la demanda de que precisamente es su deber liberarnos del monstruo que ellos crearon? En el momento uno piensa en los términos de "sí, el colapso de las torres del WTC fue una tragedia, pero uno no debe solidarizarse totalmente con las víctimas, ya que eso significaría apoyar el imperialismo de los Estados Unidos", la catástrofe ética esta aquí: la única postura apropiada es determinar una solidaridad incondicional con TODAS las víctimas. Permítaseme hacer un experimento mental simple: si usted detecta en sí mismo cualquier impedimento para sentir una total empatía con las víctimas del colapso del WTC, si usted siente el impulso para calificar su empatía con un: "sí, pero que hay sobre los millones que sufren en África... ", usted no está demostrando su simpatía con el Tercer Mundo, sino meramente su *mauvaise foi* (mala fe) que atestigua su condescendiente actitud racista implícita hacia las víctimas del Tercer Mundo.

Estados Unidos acaba de saborear lo que sucede a diario en el resto del mundo, de Sarajevo a Grozny, de Ruanda y el Congo a Sierra Leona.

...(PM) ¿así que el barbarismo debe universalizarse ahora? ¿Es este el último universal al que han llegado los intelectuales de izquierda después del postmodernismo? "Aquí una muestra de violencia rapaz, aprenda a adoptarlo" ¿Y por qué nosotros debemos suponer que todos estos ejemplos juntos son casos de algún modo comparables? Estas son bofetadas de envidia-de-paz de un intelectual balcánico. "nosotros la hemos pasado muy mal, ahora es su turno de experimentar el sufrimiento."

(SŽ) ¡Una extraña incoherencia! Todo lo que afirmo acerca de que los Estados Unidos recibieron una prueba del horror que hay alrededor del mundo de manera habitualmente despreciable - es un punto que, pienso, debe evitar el elevamiento del colapso del WTC a una nueva versión del Crimen Absoluto. De esta mera declaración no se concluye que el barbarismo terrorista DEBA de universalizarse, que haya alguna clase de "justicia" en el hecho de que los Estados Unidos tengan una prueba del horror ("ahora es tu turno... "), esa es precisamente la lógica de la negociación moral a ser evitada incondicionalmente.

Si a eso se suman las habituales mafias y bandas neoyorquinas, uno se puede hacer una idea de cómo era Sarajevo hace una década.

...(PM) ¡oh vamos! Ahora resulta que nosotros nos igualamos a una arruinada ciudad estadounidense con problemas raciales y políticos como en los Balcanes. Esto es absurdo.

(SŽ) ¡Lo que es absurdo es la conclusión de mi crítico! Primero, como debe ser obvio para un lector mínimamente atento, yo no me estoy refiriéndome a Nueva York como una "ruina urbana

con problemas raciales" antes del bombardeo, sino a las ruinas de Nueva York DESPUÉS del bombardeo; la idea simplemente es atraer la atención sobre el hecho de que la situación en Sarajevo en los tempranos 90s, cuando no sólo miles de personas murieron, sino que la ciudad fue blanco DURANTE AÑOS de bombardeos de artillería y shippers, era mucho peor que la Nueva York de hoy. ¿Es posible para un neoyorquino imaginar lo que significa ir al trabajo, día tras día, arriesgándose a ser asesinado por un francotirador? Desechar esto como "política balcánica" es, por supuesto, sólo otro arranque del racismo liberal estadounidense.

Es cuando miramos en la pantalla de la Televisión a las dos torres del WTC colapsarse, que llegamos a la posibilidad de experimentar la falsedad de los "reality shows de la TV":

...(PM) *iguau, es eso lo que nosotros debemos aprender de este episodio! ¿No es ésta una reducción al absurdo de los estudios culturales?*

(SŽ) Lo que se tornó obvio mirando el derrumbe de las torres gemelas fue la causa por la cual los "reality soaps" son una falsedad: en ellos, los participantes se ACTUAN a sí mismos (un cierto papel con el cual se identifican) para las cámaras. ¡La única cosa absurda aquí es la mente de una persona que no puede entender este punto!

aun si los shows son "reales", las personas aún actúan en ellos - simplemente se actúan a sí mismos. La despedida standard en una novela ("los personajes en este texto son una ficción, todo parecido con personajes de la "vida real" son pura coincidencia") también se sostiene para los participantes de los *reality soaps*: lo que nosotros vemos son personajes de ficción, aun cuando ellos actúan como son en realidad... Por supuesto, el "retorno a lo Real" dispara tramas hasta ahora impensadas. A los comentaristas derechistas como George Hill les gusta proclamar inmediatamente el final de "las vacaciones que Estados Unidos se ha tomado del curso de la Historia": - el impacto de la terrible realidad desmorona la torre de la tolerancia liberal y el enfoque de los Estudios Culturales en la textualidad. Ahora, Estados Unidos debe responder, debe enfrentar enemigos reales en el mundo real. ¿Pero a QUIÉN enfrentar? Cualquiera que sea la respuesta, nunca van a dar en el blanco CORRECTO-JUSTO, nunca a van a estar totalmente satisfechos.

...(PM) *cierto. En los dos niveles, la reciprocidad de injusticia/daño no deja (nunca) totalmente satisfecha a nadie --preguntese a alguien que haya sido compensado por una lesión causada por un chófer de pega-y-corre. América no puede responder atacando los símbolos (del Islam, nationhood, etc.). Hay, y permanecerá, una dimensión afectiva (un agujero) que no podrá llenarse. O por lo menos sólo podrá rellenarse, en parte, por la reconstrucción de los edificios y la memoria de los muertos.*

Un ataque norteamericano a Afganistán sería el colmo de lo ridículo: si la mayor potencia mundial destruye a uno de los países más pobres del planeta, en el cuál los campesinos sobreviven en áridas colinas

...(PM) *el cuál tiene uno de los peores regimenes del mundo y que éste no es en pequeña medida responsable (junto a otros eventos históricos) de la pobreza de ese país. Nuestro sofisticado intelectual habría estado hace tiempo dispuesto a ser un afgano por el Taliban. Exactamente lo mismo podría decirse de Camboya bajo el Pol Pot--es un país pobre con campesinos que apenas sobreviven... qué ultrajante apología para regimenes asesinos y bárbaros...*

(SŽ) ¡Bueno, antes de que el Taliban lo tomara, Afganistán no era exactamente la Suiza del occidente-sur de Asia! ¿Hay también alguna pequeña medida de responsabilidad en las dos grandes potencias de la Guerra Fría?, ¿no fue el conflicto de la Guerra Fría la que creó las condiciones para que el Taliban tomara el poder? Parece que no es significativo que el volumen de las armas del Taliban consista no en viejos tanques rusos -sino en su arma más temida de hoy - el Stringer, ique les fue dado hace 15 años por los Estados Unidos!

Por supuesto que el Afganistán de hoy es "un país pobre con campesinos que apenas sobreviven" - pero éste es precisamente mi argumento: ¡una campaña de bombardeos extrema los heriría a todos ellos, no a la nomenclatura del Talibán! ¡Incluso la reciente política oficial norteamericana lo está reconociendo, razón por la cuál, muy acertadamente, están procediendo lentamente, evitando acciones histéricas! ¡El único lugar en donde hay alguna "ultrajante apología para regimenes asesinos y bárbaros", es conocido sólo de mi estimado crítico!

¿no estaríamos frente al epítome de la impotencia?

...(PM) posiblemente. Poder puede ser impotencia. Los americanos lo aprendimos en Vietnam. ¿De que modo lucha usted una guerra simbólica, la cuál también le hace una guerra civilizacional? Nadie sabe la respuesta a esta pregunta porque apenas hemos entrado en esta nueva era, la cuál es todavía terreno incierto--ésta es la era de la post-guerra fría, en dónde la batalla por el apoderamiento-afectivo y por los símbolos se ha vuelto mucho más importante.

(SŽ) De acuerdo - HASTA CIERTO PUNTO. Primero, rechazo completamente como desviar el diálogo cuando se habla sobre una "guerra de civilizaciones". Segundo, es total y demasiado cínica la afirmación de que nosotros estaremos luchando meramente una "guerra simbólica": quizá para los grandes poderes Occidentales, definitivamente no para los países del Tercer Mundo, ¡para los cuales los efectos serán muy reales!

Hay algo de verdad en la noción del "choque de civilizaciones" de la que se habla hoy. - Imaginemos el testimonio de sorpresa de un norteamericano promedio: "¿Cómo es posible que esta gente aprecie tan poco su propia vida?". Ahora bien, ¿no es el reverso de esta sorpresa el triste hecho de que nosotros, en nuestros países del Primer Mundo, encontremos cada vez más difícil siquiera imaginar una causa pública o universal por la que estaríamos dispuestos a sacrificar nuestra vida?

...(PM) ¿y que ha dicho este hombre acerca de los bomberos que han muerto en los escombros de Nueva York o de los trabajadores de ayuda encarcelados en Afganistán, o... [podría seguir de interminablemente...], acaso no se preparan para sacrificar su vida por una causa pública? -- ¿o es que sólo una manía religiosa cuenta como una causa? ¡Incluso en esas tierras, Waco debe de haber demostrado a este sabio-idiota que los americanos no son ni siquiera tan cortos en causas lunáticas!

(SŽ) ¡No, "este hombre" no está diciendo eso! ¿Es tan difícil entender mi punto?: en los países del Primer Mundo, con la emergencia de un tipo de subjetividad (el del narcisismo individual cuya única meta es la realización de las potencialidades de sí, de su Ego) es cada vez más y más difícil hallar a alguien dispuesto a sacrificar su vida por alguna gran Causa abstracta - ¿de nuevo con un lugar común sociológico? Claro yo no sólo admiro a los bomberos, sino también a los pasajeros que, cuando supieron que habían sido secuestrados, no obstante, decidieron atacar la cabina de pilotos para ahorrar las vidas de otras personas (como ya lo dije en mi texto). Pero éstas son, precisamente, excepciones de la ideología predominante.

Cuándo, después de los atentados, un sereno ministro Talibán extranjero expresó que él podía "sentir el dolor" de los niños americanos, ¿no confirmaba el papel ideológico hegemónico, al ser esta frase el sello distintivo de Bill Clinton?

...(PM) realmente la respuesta más interesante de todas en la ronda inicial de declaraciones fue la respuesta que Yasser Arafat--él exhibió inicialmente de modo visible una mayor repulsión y pena -- dio a George W. Bush. ¿Son los sabios-idiotas ahora especialistas en "elevarse por encima" de la simpatía humana? ¿Es este el resultado del fin de la ideología-crítica, que los intelectuales ya no pueden reconocer los actos horribles y pueden ver al mundo sólo como un tablero de ajedrez, de interacciones estratégicas llevadas a cabo por los jugadores-poderosos?

(SŽ) De nuevo, ¿es tan difícil de entender mi punto? ¿Nos piden de verdad que tomemos en serio el mantra de Clinton ("yo puedo sentir su dolor") como una expresión sincera de simpatía humana y no como parte de una estrategia política bien orquestada? Mi punto es que, con todas

sus diferencias, lo que Clinton y el ministro extranjero Taliban comparten es la manipulación cínica del sufrimiento del otro.

Además, la noción de América como un asilo seguro, por supuesto, también es una fantasía: cuando un neoyorquino comentó cómo, después de los atentados, uno ya no podría caminar de forma segura por las calles de la ciudad, la ironía era más bien que, antes de los atentados, eran muy conocidos los peligros que acechaban a todos en cualquier esquina de la ciudad –

...(PM) *¿cuál es el argumento aquí? ¿¿qué un ataque terrorista es comparable con un simple asalto criminal?? Esto es ridículo.*

(SŽ) ¡Es la mala lectura de mi argumento lo que es ridículo! ¡Todo lo que yo estoy afirmando es que, antes del bombardeo, era mucho más difícil “caminar seguramente en las calles de la ciudad” que después del atentado!

en este aspecto si a algo dieron lugar los atentados fue a un nuevo sentido de solidaridad, con las escenas de un puñado de jóvenes afro-americanos ayudando a un anciano judío a cruzar la calle, escenas inimaginables un par de días antes.

...(PM) *como uno esperaría en una sociedad civil*

(SŽ) ¡Una simple falacia! ¡Según los archivos históricos, en prácticamente TODAS las sociedades, de Leningrad en 1942 a Berlín en Alemania en 1944, el shock de sufrir bombardeos dio lugar a escenas de solidaridad inconcebible antes de tal evento, y la URSS o la Alemania de los tempranos 40s no eran definitivamente “una sociedad civil”!

Ahora, en los días que siguieron inmediatamente al atentado, es como si nosotros moráramos en un tiempo único entre un evento traumático y su impacto simbólico, como en ese momento breve posterior a un corte profundo, cuando vemos la herida pero el dolor todavía no nos golpea plenamente. - Ya se puede vislumbrar como será simbolizado este evento, cuál será su eficiencia y cómo será evocado para justificar actos posteriores. Pero ni siquiera aquí, en los momentos de mayor tensión, el proceso nunca es automático sino contingente. Y ya aparecen los primeros malos presagios: el día posterior al atentado recibí el llamado de una revista para la que había escrito un artículo sobre Lenin; me avisaban que habían decidido postergar su publicación por considerar inoportuno hablar de Lenin bajo estas circunstancias. ¿No señala esto la dirección de las ominosas rearticulaciones ideológicas que vendrán?

...(PM) *bueno, yo habría pensado que por la preocupación de los gobiernos de Rusia y China sobre los grupos extremistas islámicos terroristas habrían hecho algo demasiado apropiado con la publicación de un texto sobre Lenin. Habrá indudablemente, y debe de haber, un reposicionamiento a lo largo de todo el terreno ideológico después de este evento, que puede contener muchas sorpresas--algunas quizás desagradables, pero algunos quizás también deberán ser bienvenidas... pero quizás a nuestro intelectual del presente perpetuo no le gusta el pensamiento de contingencia...*

(SŽ) Sí, habrá algún “reposicionamiento a lo largo del terreno ideológico después de este evento” - aunque, ide qué tipo han de ser las que veremos! Si el crítico no entiende mi punto, es decir la dirección y el resultado de esto que se “reposicionara”, no podrá ver que esto es completamente contingente, entonces...

No sabemos aún con exactitud cuáles serán las consecuencias en la economía, la ideología, la política, la guerra, que este evento tendrá, pero una cosa es segura: Estados Unidos ya no se puede considerar a sí mismo como una isla aislada que presencia los acontecimientos mundiales a través de una pantalla de la televisión, esta ahora involucrado directamente.

...(PM) *de acuerdo*

Así que la alternativa es: ¿los americanos decidirán fortificar aún más su "esfera", o se arriesgaran a salir de él?

...(PM) *de acuerdo. Esto es crucial -- es fácil de imaginar a Estados Unidos volviéndose un Estado de seguridad aislado, y al mismo tiempo la falta de mundanalidad americana no le hace un gran candidato para salir...*

O los Estados Unidos persistirán en, incluso fortalecerán, la actitud de "¿Por qué debería sucedernos esto a nosotros? ¡Cosas como estas no pasan AQUÍ!", Actitud que, por supuesto, aumentará la paranoia y, por lo tanto, el grado de agresión hacia el temible Afuera.

...(PM) *sí, en ésta línea se halla el carácter americano*

O América finalmente se arriesgará a caminar a través de la pantalla fantasmática que lo separa del Mundo Externo, aceptando su llegada al mundo Real, haciendo un largo y atrasado movimiento de superar el "esto no debería suceder AQUÍ!" para acceder al "esto no debería suceder en NINGUNA PARTE!".

...(PM) *¿y la intervención americana en los varios escenarios de la post-guerra fría no han sido (en parte) motivados por los tales sentimientos? aun cuando esto haya sucedido, es dudoso que nuestro sabio-idiota pueda dar crédito dónde el crédito es obligación.*

(SŽ) Ante mi crítico hace falta hacer tales declaraciones, ¡él debió de haber hecho su tarea! ¡Para muchos de mis amigos "Izquierdistas" fue un horror el hecho de que yo HAYA apoyado condicionalmente que la OTAN bombardeara a la ex-Yugoslavia!

Pero para eso deberían aceptar también que nunca se tomaron "vacaciones del Curso de la Historia", sino que su paz se compró a base de catástrofes en otras partes.

...(PM) *más envidia-de-paz de un intelectual balcánico.*

(SŽ) Afligido por defraudar a mi crítico: Yo soy un ciudadano de Eslovenia, dónde - aparte de una breve choque en el Verano de 1991 - no ha habido ninguna guerra y ninguna destrucción para que yo tenga "envidia-de-paz" de sus tierras (por no mencionar el hecho, del modo más allá en que atrapo a un americano racista ordinario, ¡que Eslovenia no es geográficamente parte del Balcanes!). Y de nuevo, nada mejor que destapar a un lindo racista: "el intelectual balcánico" - haha, contradicción en términos...

En esto reside la verdadera lección de los atentados: la única manera de asegurar que esto no suceda AQUÍ de nuevo es impedir que siga sucediendo EN CUALQUIER OTRA PARTE.

...(PM) *así que el destino final de América es la de ser el policía universal... ¡Qué pulcramente deja fuera de tal responsabilidad a Europa, Rusia, China, la India, Japón etc., etc. América se vuelve el demonio universal y la salvadora universal, querido Sr. Žižek!*

(SŽ) ¡Qué incoherencia, si es que alguna vez ha habido alguna! Que yo diga que uno debe trabajar para "prevenir / los ataques terroristas / siguiendo el EN NINGUNA OTRA PARTE" - ¿implica que ésta es solo una responsabilidad de los Estados Unidos? Al contrario, pienso que la cooperación internacional amplia (Estados Unidos también tendría que reconocer la plena superioridad legal de algún cuerpo internacional), es crucial para el éxito de tal esfuerzo.

--- Es entonces de ningún modo evitable la triste conclusión: si yo soy un sabio-idiota, mi estimado crítico es un idiota TOUT COURT.

Título original: **Slavoj Žižek answers Peter Murphy.**

© Copyright LACAN.COM <http://www.lacan.com> <http://lacan.com/reflections2.htm>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

Sociedad civil, fanatismo y realidad digital: Una conversación con Slavoj Žižek.

Por **Geert Lovink** | 20.6.95

G. Lovink: Usted ha estado en Japón. ¿Qué opina de la cultura tecnológica de ese país?

Žižek: Lo primero que debo decir es que no tengo mi propia teoría sobre Japón en sí mismo. Lo que sí tengo, como todo intelectual occidental, son mitos de referencia. Como la vieja imagen de derechas del código de los samurais, que luchan hasta morir, el Japón de la ética absoluta. Y también está la imagen de izquierdas de Eisenstein: el Japón semiótico. Los signos vacíos, sin la metafísica de la presencia occidental. Este Japón no es menos fantasmagórico que el primero. Sabemos que Eisenstein usó ideogramas japoneses para el montaje de sus atracciones.

Bertolt Brecht es una excepción. Adoptó elementos como el sacrificio y la autoridad y los situó en un contexto de izquierdas. Aquí en Occidente, se consideró que Brecht introducía una moralidad oriental fanática. Sin embargo, ahora Suhrkamp Verlag ha publicado una edición detallada de su "Jasager" y su "Lernstcke" y ha descubierto que todos esos momentos que los críticos occidentales percibían como restos de este Japón del imperio y del sacrificio de hecho fueron suprimidos por Brecht. Lo que se percibía como japonés era en realidad brechtiano.

También está el Japón capitalista y sus distintas etapas. Está el mito del Japón no genuino tomando las riendas, pero desarrollándose mejor: Philips para los ricos y Sony para los pobres. Veinte años después, sin duda, cambiaron las tornas. Asimismo, está el Japón de Kojeve. Primero, para Kojeve el final de la historia era Rusia y Estados Unidos, la realización de la Revolución Francesa. Luego se dio cuenta de que faltaba algo y encontró la respuesta en Japón, en el poco superávit. Si todo se limitase a funcionar correctamente, como en Estados Unidos, sería para matarse. En el esnobismo por ejemplo, en beber té de forma elegante descubrió que la vida aún tenía sentido.

Hay aún otro Japón, el psicoanalítico. Para el enfoque pluricultural, el ejemplo casi típico es Japón y su forma de *Verneinung*, de decir 'no'. En japonés hay treinta formas de decir 'no'. A la esposa se le dice 'no' de forma diferente de como se le dice al hijo. No existe una única negación. En un pequeño libro lacaniano, *La chose japonaise*, se elaboran los préstamos de otros idiomas, todas estas ambigüedades. ¿No dijo Lacan que los japoneses no tienen inconsciente?

Para Occidente, Japón es el Otro ambiguo: fascina y repele al mismo tiempo. No olvidemos el estereotipo psicológico de Japón: nos sonríen, pero nunca sabemos si es una sonrisa sincera o si se están burlando. La idea de Japón como el Otro impenetrable. Esa amabilidad ambigua. ¿Qué desean realmente? Está también la idea de los japoneses como los "sucedáneos" ("*ersatz*") de los judíos de los Estados Unidos. Los gobiernos japoneses urdiendo planes con dos o tres megacompañías. Japón es para nosotros toda esta ebullición, todo este abanico de fantasías. Pero lo que me sorprendió es que autores a los que yo consideraba estrictamente europeos, como por ejemplo George Lukacs, son muy leídos en este país.

Y además hay otro Japón, el que aman los que critican nuestra forma occidental y decadente de democracia liberal y andan buscando un modelo que combine la dinámica del capitalismo con alguna firme estructura de autoridad tradicional. También esto puede verse de dos formas. Es lo que me gusta de las fantasías, que siempre son ambiguas. Visto de forma negativa, los japoneses pretenderían jugar al capitalismo, cuando en realidad lo que hay es conspiración y autoritarismo. Visto del lado positivo, es la posibilidad del capitalismo con valores morales.

Lo que me gustó allí fue la ausencia del inglés, tanto en restaurantes como en estaciones de metro. No existe esa actitud de autohumillación, asqueante y complaciente. Los extranjeros tienen que arreglárselas. Me encantaron las máquinas expendedoras. ¿Ha visto la película *El resplandor*, basada en la novela de Stephen King? Representa lo peor de Estados Unidos. Tres personas, una familia. Están un gran hotel. Y, sin embargo, el espacio sigue siendo demasiado

pequeño para ellos y empiezan a matarse. En Japón, aunque un sitio esté abarrotado, no sientes presión, aunque haya una cercanía física. El arte de hacer caso omiso. En el metro de Nueva York, aunque vaya medio vacío, sientes esa terrible experiencia de proximidad absoluta al Otro. Lo que me gustó de la conferencia de Foucault a la que asistí en Tokio fue que, aunque lo que se esperaba era que los japoneses aplicaran el pensamiento de Foucault a sus propias ideas, todas sus intervenciones giraron en torno a Flaubert. No aceptaron el juego antropológico de hacerse los que no saben, sino que trataron de batirnos en nuestro propio terreno. Sabemos más de Flaubert que ustedes.

Toda nación europea tiene su propio fanatismo, se concibe a sí misma como la primigenia y verdadera. El mito serbio, por ejemplo, es ser la primera nación del mundo. Los croatas se consideran a sí mismos miembros de la raza aria primigenia. Los eslovenos no son realmente eslavos y se hacen pasar por una raza de origen etrusco. Sería un placer encontrar una nación que acepte el hecho de ser la segunda en vez de la primera. Esto puede ser parte de la identidad japonesa si tenemos en cuenta la manera en que toman prestados otros idiomas.

Hace poco leí un libro sobre Kurosawa. En él se dice que *Rashomon* se consideró a principios de los cincuenta como el gran descubrimiento del espíritu oriental. Sin embargo, para los japoneses era demasiado occidental. Mi película japonesa favorita es *Sansho*, de Michoguchi, porque está abierta a una interpretación que cuadra muy bien con las teorías de Lacan, el problema de la madre perdida, la voz de la madre que llega al hijo, etc. Ésta es la ventaja de Japón frente a Estados Unidos cuando la voz de una madre quiere llegar al hijo. En Estados Unidos se convertiría en una locura, como en *Psicosis* de Hitchcock, pero en Japón el resultado es una familia normal.

Los Balcanes son ahora una región donde Occidente está proyectando sus propias fantasías, como Japón. Y de nuevo, esto puede ser muy contradictorio. La película *Sol Naciente* sugiere de modo ambiguo que los japoneses están planeando tomar el control y comprar Hollywood. No sólo quieren nuestras fábricas, nuestras tierras, también quieren nuestros sueños. Detrás de esta idea está la del lavado de cerebro. Se trata del viejo concepto marxista de comprar la cadena entera, desde las herramientas a las salas de cine. Lo que me interesa de Japón es que constituye un buen ejemplo para rebatir la noción vulgar y pseudo marxista de evolución según la cual es necesario pasar por ciertas fases evolutivas. Japón nos demuestra que se puede tomar un atajo directo. Se mantienen algunos elementos de la antigua superestructura jerárquica y se combinan cuidadosamente con la versión más efectiva de capitalismo, que es lo que aspira a ser. Es una buena experiencia de ausencia de antropocentrismo. Constituye un misterio para los sociólogos occidentales que postulan que es necesaria una ética protestante para lograr un buen sistema capitalista.

Lo que veo en Japón, y puede que éste sea mi propio mito, es que detrás de todas esas ideas de cortesía, de esnobismo, etc., los japoneses son perfectamente conscientes de que algo aparentemente superficial y trivial tiene en realidad una función estructural mucho más profunda. El enfoque occidental sería: ¿Quién necesita esto? Pero algo totalmente ridículo puede, a un nivel más profundo, desempeñar una función estabilizadora de la que no nos damos cuenta. Todo el mundo se ríe de la monarquía británica, pero ¿quién sabe?

Hay otra idea muy extendida hoy en día entre los sociólogos estadounidenses: la oposición entre civilizaciones de la culpabilidad y civilizaciones de la vergüenza. Los judíos con su sentido interno de culpa y los griegos con su cultura de la vergüenza. El típico estereotipo de hoy en día es que Japón es la civilización de la vergüenza por excelencia. Lo que desprecia Estados Unidos es esa mentalidad del Actors' Studio según la cual hay algo bueno en la autoexpresión: que no te opriman, ábrete, aunque tengas que chillar y dar patadas a los demás, haz lo que sea con tal de expresarte y liberarte. Es una idea estúpida ésta de que detrás de la máscara se esconde una verdad. En Japón, y espero que éste no sea tan sólo un mito, la cortesía no es puramente hipocresía. Hay una diferencia entre "Hola, ¿cómo estás?" y los insultos que profiere un taxista de Nueva York. La superficie sí importa. Si la alteras, puedes perder más de lo que piensas. No se debe jugar con los rituales. Las máscaras nunca son sólo máscaras. Por eso, quizás Brecht se acercó a Japón. También le gustaba esta idea de que no hay nada realmente liberador en ese gesto, característicamente occidental, de arrebatar las máscaras y mostrar el verdadero rostro.

Lo que se descubre es algo totalmente asqueroso. Vamos a mantener las apariencias, esa es mi fantasía personal sobre Japón.

G. Lovink: Hablemos del papel de los intelectuales. Antes de 1989 había una extraña relación entre los intelectuales y el poder en Europa Oriental. Tanto los burócratas como los disidentes tenían alguna relación con la política. Incluso ahora sucede algo de esto. Sin embargo, en Europa Occidental este fenómeno desapareció y resulta difícil apreciar relación alguna, ni siquiera diálogo. ¿Cuál debe ser el papel de los intelectuales?

Žižek: Esto es así en cierto modo. En mi caso, lo que en parte me atraía del socialismo real y me hacía identificarme con él, a pesar de ser un sistema corrupto y cínico, era la creencia en el poder de la palabra hablada. Hace unos veinte años, yo dirigía una revistita de teoría del arte que tenía una circulación de 3.400 ejemplares. En una ocasión, publicamos un oscuro poemita, moderno e ininteligible, pero que entre líneas llevaba un mensaje de disidencia. Si el poder hubiera hecho caso omiso de este poema, no habría pasado nada. Pero el Comité Central se reunió en sesión extraordinaria. Vale, es represión, pero lo que me gusta de todo ello es que el poder comunista se tomó muy en serio el potencial de fuerza explosiva de la palabra hablada. Siempre estaban interesados en discutir con los intelectuales. Pongamos un artista como Tarkovski, disidente a medias. Lo dejaron trabajar a medias, aun cuando suprimieran algunas de sus películas. Les impresionaba y les importaba. Fredric Jameson lo expresó muy bien: sólo ahora estamos comenzando a darnos cuenta de que lo que nos gustaba de los disidentes de Europa del Este, como Havel, sólo es posible en un sistema socialista.

Por aquel entonces, nuestra influencia, que comenzó a mediados de los años ochenta, era increíblemente grande, especialmente la de los filósofos, los sociólogos y los críticos literarios. Pero fue una coyuntura muy breve. Ahora hay una pura indiferencia por parte del régimen, al que sencillamente no le interesan las cuestiones ideológicas. Me dan pena los países en los que los escritores desempeñan actualmente un papel importante. Pongamos Serbia, cuya locura nacionalista fue obra de escritores. Incluso en Eslovenia pasa igual con los escritores nacionalistas, aunque no tienen mucha influencia.

G. Lovink: Pero usted mismo participa en política, incluso ahora. En Liubliana hay una gran polémica sobre su participación en el partido gobernante y el hecho de que les escriba los discursos...

Žižek: En Europa Oriental hay un complejo mesiánico en relación con los intelectuales. No tengo nada contra ello, pero llega a ser sumamente peligroso en Eslovenia cuando esta visión mesiánica de los intelectuales se combina con un vulgar antiamericanismo, actitud política muy popular entre la derecha. Para ella, Estados Unidos equivale a inexistencia de solidaridad entre naciones, liberalismo de la peor especie, pluralidad cultural, individualismo, mercado. Teme una democracia pluralista, y en esto hay un potencial profascista. Esta combinación de escritores nacionalistas, obsesionados por conservar la identidad nacional, y un movimiento de derechas anticapitalista es sumamente peligrosa.

Yo hice algo por lo que casi pierdo a todos mis amigos, algo que no hace nadie que se precie de ser de izquierdas: apoyé plenamente al partido dirigente en Eslovenia. Por todo ello mis amigos de izquierdas me odian y, por supuesto, también toda la derecha. Lo que hizo el partido democrático liberal fue un milagro. Hace cinco años éramos lo que quedaba de los nuevos movimientos sociales, como los grupos feministas y ecologistas. En aquel momento, todo el mundo creía que seríamos unos mediadores condenados a desaparecer. Hicimos algunas maniobras corruptas y astutas, aunque buenas, y ahora somos el partido más fuerte. Creo que nuestro partido fue el que salvó a Eslovenia de correr la suerte de las otras antiguas repúblicas yugoslavas, que tienen el modelo de partido único sea de derechas como en Croacia o de izquierdas como en Serbia que ejerce su hegemonía en nombre del interés nacional. En nuestro caso hay un escenario pluralista y verdaderamente diverso, abierto a los extranjeros (con algunos casos críticos, claro está). Pero aún no se ha perdido la oportunidad de lograr una verdadera sociedad pluralista.

Esta postura habitualmente despierta un enorme odio hacia mí. Los medios de comunicación de Eslovenia me hacen el vacío, nunca hay un solo artículo sobre mí. Por el contrario, la publicación de un poemita de un poeta nacionalista en alguna oscura revista austríaca es un acontecimiento en Eslovenia. Se me considera un manipulador político oscuro, ominoso y maquinador, un papel que me encanta y con el que disfruto enormemente.

G. Lovink: ¿No se ha vuelto escéptico en lo que se refiere a las luchas de poder en las que se halla implicado actualmente?

Žižek: No es que yo no diga que es asqueroso. Se trata simplemente de una elección profesional. Actualmente la política se está convirtiendo en el pan nuestro de cada día en Eslovenia. Ya no es eso de que una vez a la semana escribes un artículo heroico y eres un héroe. Se trata de intrigas y entrevistas. Tuve que elegir. ¿Me dedico a la teoría seria o a la política? No hay nada que más odie que los bellos espíritus de izquierdas que se quejan de lo que han perdido, se lamentan de que todo está corrupto y añoran los viejos tiempos de la verdadera disidencia de izquierdas. No, hay que aceptar las reglas del juego. Svetlana Slapzak (de Belgrado, ahora Liubliana - GL) y el grupo que la rodea se presentan como víctimas marginadas. Pero su grupo controla dos departamentos y la editorial más poderosa. Consiguen el máximo de dinero del Ministerio de Ciencia. Y, a través de la Fundación Soros, están vendiendo la historia de que se encuentran rodeados por el nacionalismo.

Veamos mi ejemplo. Ya antes me habían marginado de la universidad. Sólo enseñaba en el extranjero, en Francia y en Alemania, nunca en una universidad de Eslovenia. Estoy absolutamente solo, sin ningún ayudante de investigación. Sencillamente me dan el dinero suficiente para sobrevivir. Yo le respondería a Svetlana Slapzak: ¿Por qué se hizo ciudadana eslovena? Su propia postura es contradictoria con lo que afirma. En un Estado de menos de dos millones de habitantes, ofrecimos a 100.000 no eslovenos la ciudadanía permanente, enfrentándonos a una terrible resistencia nacionalista. No había ningún truco, como por ejemplo aprobar un examen de esloveno. Seguimos en una etapa intermedia. Cuando se impone una nueva lógica política, la *Sittlichkeit*, las leyes no escritas siguen siendo inseguras, la gente continúa buscando un modelo. La cuestión es: ¿Nos convertiremos en otro pequeño y estúpido Estado nacionalista o mantenemos esta apertura pluralista elemental? Todos los compromisos valen la pena para lograr este objetivo.

G. Lovink: ¿Qué opina del trabajo de la Fundación Soros y del concepto de una "sociedad abierta"?

Žižek: Si me mira a los ojos, verá que soy un hombre de izquierdas chapado a la antigua. A corto plazo lo apoyo, pero mis ideas al respecto no están en la línea de Popper. Soros lo está haciendo bien en el ámbito de la enseñanza, en el trabajo con los refugiados y en lo que se refiere a mantener vivo el espíritu de las ciencias teóricas y sociales. Estos países no sólo están empobrecidos, sino que en el ámbito de las ciencias sociales la hegemonía es de los nacionalistas heideggerianos. Pero la gente de la Fundación Soros tiene esta ética de la maldad del Estado frente a la bondad de las estructuras cívicas independientes. Lo siento, en Eslovenia yo estoy a favor del Estado y en contra de la sociedad civil. Aquí la sociedad civil equivale a la derecha. En Estados Unidos, tras las bombas de Oklahoma de repente descubrieron que hay locos por todas partes. La sociedad civil no es ese precioso movimiento social, sino una red de mayoría moral, conservadores y grupos de presión nacionalistas contra el aborto y [a favor de] la enseñanza de religión en los colegios. Una verdadera presión que se ejerce desde abajo.

Para mí, la sociedad abierta significa algo muy práctico: las normas no escritas del espacio político. Por ejemplo, si alguien se opone al actual gobierno o al partido hegemónico, ¿se le sigue aceptando o es víctima de una norma no escrita que lo estigmatiza tácitamente como traidor nacionalista a medias, etcétera? ¿Hasta qué punto se puede hacer una carrera sin adoptar compromisos políticos? No tengo grandes esperanzas en una revolución socialista o algo así. Nos aguardan varias crisis de gran magnitud: la ecológica, la del mundo desarrollado frente al subdesarrollado y la pérdida del sentido de la realidad ante todos los rápidos cambios. No subestimo el impacto social de la pérdida de estabilidad. ¿Se puede resolver este antagonismo en el marco del capitalismo liberal? Desgraciadamente, pienso que no. En este sentido soy un

hombre de izquierdas chapado a la antigua y pesimista. Pienso que la creación de guetos, como sucede en la mitad de la ciudad de Los Ángeles, es mucho más fuerte que la lucha de clases marxista. Al menos tanto los trabajadores como los capitalistas aún participaban de la legalidad y del Estado, mientras que el capitalismo liberal sencillamente no integra los nuevos guetos. La democracia liberal no tiene respuesta para estos problemas.

Muchas veces, este enfoque aperturista de Soros cae en una especie de racismo encubierto. Recientemente, en una conferencia en Amsterdam, *Press Now* preguntó si era posible hallar un idioma universal para que los intelectuales de las distintas partes de la antigua Yugoslavia pudieran iniciar un diálogo. Este estereotipo me pareció sumamente peligroso, ya que procede de la idea de los Balcanes como espacio fantasmagórico de la locura nacionalista. Esta fantasía está muy bien manipulada y expresada en algunas obras de arte populares, como la película de Kusturica *Underground*. En *Cahiers du Cinema*, Kusturica reflexiona que en los Balcanes la guerra es un fenómeno natural, nadie sabe cuándo surgirá, simplemente estalla, es algo genético. Esta caracterización de los Balcanes como un teatro de pasiones apolítico y primordial es un estereotipo y la encuentro muy sospechosa. En este punto me gustaría citar la frase de Hegel "La verdadera maldad es una actitud que ve maldad en todas partes". Me resulta muy sospechosa esta aparente actitud pluricultural, neutral y liberal, que sólo ve locura nacionalista a su alrededor. Se adjudica el papel de testigo. La guerra tras el desmembramiento de Yugoslavia es una consecuencia directa de la dinámica cultural europea. No necesitamos el simplista lamento liberal de "¿por qué la gente no se habla?" Nadie hace análisis de poder.

Un estereotipo habitual en Occidente es la llamada complejidad de los Balcanes, que le permite específicamente mantener su postura de observador excluido. Lo que deberían hacer es lo que yo llamo una reducción fenomenológica a la inversa. No intentar comprenderlo. Pasa como con la televisión: cuando le quitas el sonido, queda reducida a gestos estúpidos. Elimina el significado y obtendrás la mera batalla por el poder. Los Balcanes son un síntoma de Europa porque encarnan todo lo que va mal según la utópica noción de la propia Comunidad Europea. ¿En qué consiste el sueño? Una especie de burocracia neutra de Bruselas, puramente tecnocrática. Proyectan su imagen especular sobre los Balcanes. Lo que ambos tienen en común es la exclusión de los genuinos antagonismos políticos.

G. Lovink: La campaña de Holanda, *Press Now*, apoya a los llamados medios de comunicación independientes de la antigua Yugoslavia. Una de sus premisas es la idea de que la guerra se inició con propaganda lanzada desde arriba a través de los medios de comunicación controlados por el Estado. Al ver que cualquier intervención occidental ya llegaba demasiado tarde, afirma que, por ejemplo, a través de los medios de comunicación independientes se podría intentar una solución a largo plazo. ¿Está de acuerdo con este análisis?

Žižek: Hasta cierto punto, sí, pero siempre he estado a favor de la intervención militar de Occidente. En 1992, con un poco de presión, se habría puesto fin a la guerra. Pero perdieron la oportunidad. Ahora, con el cambio de equilibrio y con una Rusia más fuerte, esto ya no es posible. En aquel momento, croatas y eslovenos estaban a favor de la independencia, y los bosnios eran mucho más ambiguos, algo que ahora están pagando. Los bosnios no querían prepararse para la guerra, eran más lentos, más cuidadosos. Por eso ahora se lo echan en cara a Occidente. Bosnia no tenía protección frente al ejército yugoslavo, a pesar de todas las garantías. Y después, tras el ataque, Occidente comenzó de repente a hablar de luchas étnicas, de culpar a todos los bandos y de pasiones primigenias.

No me lamento demasiado por Yugoslavia. En el momento en que Milosevic tomó las riendas y se anexionó Kosovo y Vojvodina, cambió el equilibrio de poder. Había que elegir entre una Yugoslavia federal y otra nueva y centralista. No debe sobrevalorarse el papel de los medios de comunicación a finales de los años ochenta. Se les permitió que lo desempeñaran para que las burocracias comunistas locales sobrevivieran. La clave de la crisis yugoslava es la estrategia de Milosevic de mantener el poder de la antigua *nomenklatura* reviviendo este tema nacional. Los medios de comunicación hicieron el trabajo sucio. Era terrible oír día tras día en Eslovenia las historias de serbios violándonos y en Serbia las de albaneses violando a serbios. Todas las noticias pasaban por el filtro de este odio intoxicador, desde los sucesos a la economía. Sin

embargo, éste no fue el origen del conflicto, sino los cálculos de la elite para mantenerse en el poder.

Si definimos la independencia como no recibir apoyo ni estar sometido a control por parte del Estado, el peor semanario de derechas es un medio independiente y debe recibir el apoyo de Soros. Admito que en Serbia y en Croacia hay un control absoluto sobre los medios de comunicación. Permiten sólo medios de comunicación realmente pequeños y aislados. La información imparcial e independiente puede ser de gran ayuda, pero no hay que esperar demasiada información de este tipo.

G. Lovink: En su discurso en la conferencia *Ars Electronica*, usted subrayó el hecho de que, tras una fase de introducción, los nuevos medios de comunicación estarán acabados, igual que el "sexo virtual". ¿Acabará, pues, pronto el deseo de estar conectado?

Žižek: Las llamadas "comunidades virtuales" no son la gran revolución que parecían. Lo que me impresiona es hasta qué punto estos fenómenos virtuales nos permiten descubrir retroactivamente el grado en el que nuestro yo ha sido siempre virtual. Incluso la experiencia más física tiene un elemento simbólico, virtual. Por ejemplo, los juegos sexuales. Me fascina que la posibilidad de satisfacción sea ya una satisfacción. Muchos de mis amigos jugaban a juegos sexuales en Minitel, en Francia, y me decían que la cuestión no es realmente conocer a alguien, ni siquiera masturbarse, sino simplemente teclear tus fantasías: en eso consiste la fascinación. En el plano simbólico, la potencialidad ya ofrece satisfacción real. En la teoría psicoanalítica, el concepto de castración simbólica suele entenderse mal. La amenaza de castración, en lo que a sus efectos se refiere, actúa como una castración. Lo mismo ocurre en las relaciones de poder, donde la autoridad potencial conforma la verdadera amenaza. Tomemos el ejemplo de Margaret Thatcher. Su teoría era que, si no te abandonabas al apoyo estatal, sino que confiabas en tus propios recursos individuales, la suerte estaba al alcance de tu mano. La mayoría no se lo creía, sabían muy bien que seguirían siendo pobres. Pero era suficiente con estar en una situación en la que podían conseguir el éxito.

La idea de ser capaz de hacer algo, pero no hacerlo, produce más satisfacción que hacerlo realmente. En Italia, al parecer es muy habitual que, durante el acto sexual, la mujer le cuente al hombre sus fantasías obscenas. No basta con hacerlo realmente, es necesario cierto apoyo fantasmagórico, virtual. "Eres bueno, pero ayer follé con otro que era mejor..." Me interesan las llamadas prácticas sexuales sadomasoquistas, rituales, en las que nunca se llega hasta el final, sólo se repiten ciertos juegos sexuales. Son virtuales en el sentido de que se anuncian, pero nunca se hacen. Hay quien redacta un contrato. Aunque lo esté haciendo, nunca pierde el control, se comporta todo el tiempo como el director de su propio juego. Me fascina esta *Spaltung*, esta disociación a fin de mantener cierta distancia que, lejos de aguar la fiesta, permite disfrutar más intensamente. Veo en esto grandes posibilidades para el asunto de la realidad virtual.

En el ordenador veo que la virtualidad, en el sentido de la ficción simbólica, está colapsándose. Este concepto de virtualidad tiene una larga tradición. En el panóptico de Bentham lo encontramos en su forma más pura. Nunca sabes si hay alguien en el centro. Si lo supieras, sería menos horrible. Ahora es "un punto negrísimo", como lo llamó Bentham. No estar seguro de si alguien te está siguiendo es más terrible que saber que alguien te sigue. Una incertidumbre radical.

G. Lovink: Usted es famoso por sus análisis de obras cinematográficas. Pero, ¿se imagina también utilizando ejemplos de redes informáticas, analizando el guión de un CD-ROM o utilizando material de televisión?

Žižek: El British Film Institute me propuso que escogiera seis o siete películas y diera unas conferencias, ya que uso tantos ejemplos cinematográficos. Me propusieron la idea de hacer un CD-ROM, pues yo escribo de esa forma: haga click aquí, vaya allí, utilice este fragmento, esa historia o esa escena. Como me dijo alguien, mis libros son CD-ROMs fallidos. Pero los derechos de autor hacen extremadamente difícil llevar a cabo la idea, y el sucio capitalismo acabará con el

plan. ¿No se dan cuenta de que si utilizas un fragmento suyo les estás haciendo propaganda? Mi sueño sería hacer algo de este estilo. En mi obra favorita, *Tarrying with the Negative*, utilizo algunos fragmentos de Hitchcock. Sería estupendo incluirlos en el texto. Pero, en lo que respecta a las películas, soy bastante conservador. En este momento estoy escribiendo sobre el tema del papel de la música en el cine. La idea es que, a mediados de los años treinta, cuando se estableció el código estético clásico de Hollywood, la música era estrictamente wagneriana, un puro acompañamiento, un subrayado radical que determinaba tu perspectiva subjetiva. Es un caso clásico de revolución conservadora. Como dijo Wagner sobre su *Gesamtkunstwerk*: si dejamos a la música desarrollarse por sí misma, se convierte en atonal e inimitable.

También estudio las bandas sonoras de las películas de Lynch y Altman y el cambio del paisaje visual al paisaje sonoro. Con Altman y el sistema Dolby, ya no es necesaria la banda sonora como marco general, como si hubiera fragmentos incoherentes. La unidad ya no se establece al nivel visual. Deseo relacionar esto con la película *Vidas Cruzadas*, de Altman: una serie de fes que se chocan contingentemente unas con otras. Muy en la línea de Deleuze: un sinsentido general en el que encuentros contingentes generan efectos locales de sentido a fin de comprender qué quiere decir lo subjetivo en nuestra sociedad finicapitalista. O tomemos el ejemplo del mayor fracaso de Lynch, *Dune*. ¿Se ha dado cuenta del uso de múltiples monólogos internos? Para Lynch, la realidad es algo muy frágil. Si te acercas mucho a ella, descubres a Leni Riefenstahl. No me interesa el análisis directo del contenido, sino los cambios puramente formales que se producen en la forma en que nos relacionamos con la materialidad de la película y los cambios en las nociones de subjetividad. Claro está que todo esto se hace de una forma amable, antiderridiana. Para nosotros, lo traumático es el sonido, ya sea el grito o incluso la canción. El punto en el que perdemos la unidad y la forma en que el yo que disfruta con la voz se mantiene siempre bajo control. Lo que me interesa políticamente es cómo la maquinaria del discurso, para funcionar, tiene que basarse en la voz obscena. Lo que aparentemente es una subversión carnavalesca, esta erupción de libertad obscena, en realidad está al servicio del poder. Pero estas son mis obras serie B, para expresarlo con el lenguaje de Hollywood. La película de serie A de los últimos dos años es un libro sobre Schelling que acabo de terminar.

G. Lovink: Hace poco se celebró el centenario del cine. ¿Cómo se encuentra la actual teoría cinematográfica? ¿Qué vendrá tras los enfoques crítico, semiótico y sexual? ¿Sigue siendo útil ver la película como una unidad, o debemos navegar por los medios de comunicación, como hacen los usuarios, y utilizar diversas fuentes?

Žižek: Fredric Jameson ya se ha ocupado de esta cuestión. Lo que sucede en el cine viene determinado por lo que pasa en otros medios. En lo que se refiere a la teoría, hay muchos otros, todo el dominio de la crítica cultural en Estados Unidos es básicamente teoría cinematográfica. Lo que me atrae es el eje en el que se cruzan la mirada y la voz, y en ningún otro sitio puede verse esta tensión mejor que en el cine. Para mí, éste es el eje principal. El cine es para mí una especie de condensación. Por un lado, tienes el problema de la voz, y por otro el de la narración.

El único cambio que se me ocurre es que, hasta hace veinte años, ir al cine era una experiencia social completamente distinta. Se hacía los sábados o los domingos por la tarde, y esto ha cambiado. Pero lo que sigue sucediendo en las películas comerciales normales es el cambio en la noción de subjetividad. Es posible detectar lo que sucede en el nivel más profundo y radical de nuestras identidades simbólicas y cómo lo experimentamos. El cine sigue siendo el método más fácil, igual que para Freud los sueños eran el mejor camino al inconsciente.

Tal vez pertenezco a un movimiento nostálgico. Actualmente, y debido a todos estos nuevos medios, el cine está en crisis. Se está haciendo popular como medio nostálgico. ¿Y de qué trata realmente la teoría cinematográfica moderna? Su objeto de estudio último son las películas nostálgicas de los años treinta y cuarenta. Es como si hiciera falta la teoría para disfrutar de ellas. Resulta increíble cómo incluso los marxistas disfrutaban con este juego. Han visto todas las películas, lo digo en serio. No se trata sólo de esta idea paternalista de que es bueno utilizar ejemplos cinematográficos. Sigo pensando que hay una lógica inherente a la propia teoría, como si hubiera una relación de privilegio, como el papel que desempeñó la literatura en el siglo XIX.

Slavoj Žižek, destacado intelectual de los nuevos movimientos sociales de Europa Oriental y Central, es investigador en el Instituto de Sociología de la Universidad de Liubiana, Eslovenia. Autor de numerosos libros, entre ellos *Looking Awary: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Žižek también encabezó una candidatura reformista a la presidencia de la república de Eslovenia, entonces parte de Yugoslavia, en 1990.

Geert Lovink es holandés y se dedica a la teoría de los medios. Además, es miembro de "Adilkno" y participa en el proyecto *Digital City* de Amsterdam. Últimamente ha trabajado en Europa Oriental como asesor en arte de nuevos medios y medios independientes. Esta entrevista se hizo en Linz, Austria, el 20 de junio de 1995, y originalmente apareció publicada en Ctheory.

Título Original: ***Reflections of Media and Politic and Cinema. Slavoj Žižek, Interviewed by Geert Lovink.***

InterCommunication No.14 1995. http://www.ntticc.or.jp/pub/ic_mag/ic014/zizek/zizek_e.html

www.ctheory.com Traducción: Carolina Díaz <http://aleph-arts.org/pens/>

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

"Soy un Ateo combativo"

Por **Doug Henwood**, Entrevista y **Charlie Bertsch**, introducción. | Febrero 2002

Es difícil volverse una super-estrella en el mundo de la publicación erudita. La mayoría de las personas que leen tus productos también pueden escribirte. Para destacar en una muchedumbre inteligente se requiere suerte y perseverancia. Slavoj Žižek ha demostrado ampliamente ambas cosas. Cuando Yugoslavia empezó a separarse como consecuencia de la Guerra Fría en 1990, la prístina Eslovenia era la primera de sus repúblicas en declarar su independencia. Nosotros nos estremecimos al mirar el renacimiento de las "naciones" que habían desaparecido en Alemania, la Unión Soviética, o, en este caso en Eslovenia, primero por el Imperio Austrohúngaro, y luego por Yugoslavia. Así como este país poco-conocido emergió, Žižek apareció con un aura de novedad. Su trabajo, simultáneamente alentó y profundamente invocó el sueño de un mundo de pos Guerra Fría en que el pensamiento libre trascendería todas las fronteras.

*Una década después, todos sabemos qué rápidamente esa esperanza se convirtió en desesperanza. Pero la estrella de Žižek no ha oscurecido. Si algo ha pasado, es que ha crecido aún más su luminosidad. Las personas comenzaron a leer a Žižek porque ellos no podían creer que la Europa comunista pudiera producir semejante pensador elástico, ahora lo leen por la sencilla razón de que él es Žižek. Para cualquiera que se haya cansado del enmudeciente discurso político del mainstream en Occidente, que encuentra duro de creer que el hueso-seco del izquierdismo americano de un Noam Chomsky representa la única posibilidad para la resistencia, para quién busque una crítica al capitalismo global sin recurrir a los eslóganes marxistas desvaídos, el trabajo de Žižek enciende bien la promesa de algo. Desde su fundamental-ruptural libro de 1988 *El Sublime Objeto de la Ideología* hasta su crítica mordaz en 1999 de la intervención de los gobiernos Occidentales en la antigua Yugoslavia, titulado *OTAN ¿La Mano Izquierda de Dios?*, Žižek nunca ha suspendido su pensamiento. ¿Y qué más podemos preguntar de un intelectual? Como el propio Žižek sugiere en la presente entrevista, la filosofía nos ayuda, no a "purificar" nuestro pensamiento, sino a hacerlo más complejo.*

Lo que realmente pone a Žižek aparte de otros estudiosos mayores es su buena voluntad para tomar riesgos. Si se leyeran todos sus libros en una sucesión rápida, se vería que ellos a veces se contradicen entre si. Pero también se vería cómo la tensión entre ellos refleja el propósito real de Žižek: hacernos ver el mundo con ojos frescos. Al contrario de la inmensa mayoría de los pensadores académicos, Žižek no está angustiado sobre ser "descuidado." Él extirpa a través del reino de las ideas buscando cualquier cosa que demuestre ser útil. No le importa si sus

resultados vienen de tradiciones intelectuales diferentes, si ellos son, en algún sentido, filosóficamente incompatibles. Žižek escribe obligándolos a colaborar. Marx, Freud, Hegel, Kant, Lacan,... y Alfred Hitchcock, David Lynch, y la banda de agit-prop electrónica eslovena Laibach, todos entran juntos en una mezcla deleitable. Este deleite, finalmente, reside en qué sella el trato para los lectores de Žižek. Es una cosa para iluminar las preocupaciones políticas contemporáneas con la ayuda de puntos filosóficos densos; es completamente diferente que hacer visiones divertidas. Es lo que Žižek hace.

Editor del *Left Business Observer* y escritor en el *Wall Street* Doug Henwood habló con Žižek a propósito de los ataques terroristas del 11 de septiembre en el Pentágono y el World Trade Center, él le formulo algunas preguntas sobre lo que sigue, sus consecuencias. En los días que siguieron al ataque, la toma de Žižek fue de importancia - un ensayo increíblemente difundido titulado *Bienvenido al Desierto de lo Real* - que circuló a través de listas mundiales de correo electrónico. Al contrario de la inmensa mayoría de los comentaristas, Žižek no estaba satisfecho con expresar escepticismo y ultraje. Sus palabras ofrecieron un antídoto a la baba estúpida en las grandes cadenas, CNN, y Fox News. Reflejada y muchas veces "prevista" la tragedia en las películas norteamericanas, Žižek se negó a embotar su borde crítico: "En cierto modo, América consiguió aquello sobre lo que tanto fantaseó."

Esta entrevista es un fragmento de la antología BS de Joël Schalit *The Anti-Capitalism Reader*, publicado por Akashic Books en el verano del 2002.

BS: En general, las obras anarquistas tienen un papel muy importante en la política y la contracultura radical norteamericana. ¿Su pensamiento tiene alguna influencia de esto?

Žižek: Indudablemente puedo entender donde reside el atractivo del anarquismo. Aunque soy bastante consciente de la naturaleza contradictoria y ambigua de la relación de Marx con el anarquismo, Marx tenía razón cuando él llamo la atención de cómo anarquistas que predicán "no Estado, no poder" como una orden para realizar sus metas usualmente forman su propia sociedad que obedece a reglas más autoritarias. Mi primer problema con el anarquismo siempre es, "Sí, yo estoy de acuerdo con sus metas, pero díganme cómo nos organizamos." Para mí, la tragedia del anarquismo es que termina siendo una sociedad confidencial autoritaria que intenta lograr las metas anarquistas. El segundo punto es que tengo problemas en cómo el anarquismo es apropiado a los problemas de hoy. Yo pienso, si nosotros necesitamos algo, es una organización más global. Yo pienso que la izquierda debe romper esta ecuación según la cuál una organización más global significa un control más totalitario.

BS: ¿Cuando usted habla de una organización global, esta usted pensando de algún tipo de Estado global, o tiene en mente organizaciones no-estatales?

Žižek: Yo no tengo ningún prejuicio a ninguna cosa aquí. Por ejemplo, mucha gente del ala izquierda desechan hablar de derechos humanos universales, pues los toman simplemente como otra herramienta del imperialismo americano, para ejercer presión en los países del Tercer Mundo u otros países que a Estados Unidos no le gustan, para así poder bombardearlos. Pero esto no es tan simple. Como todos nosotros sabemos, siguiendo la misma lógica, Pinochet fue arrestado. Aun cuando él salio libre, esto provocó un tremendo cambio psicológico en Chile. Cuando él dejó Chile, él era universalmente temido, una eminencia gris. Él volvió como un hombre viejo a quien nadie tiene miedo. Así, en lugar de desechar las reglas, bien merece la pena jugar el juego. Uno debe apoyar por lo menos estratégicamente la idea de algún tipo de corte internacional y entonces intentar ponerlo para un uso más progresista.

América ya se preocupa por esto. Hace unos meses, cuando el Senado todavía estaba bajo el mando Republicano, adoptó una medida que prohíbe cualquier corte internacional para tener cualquier jurisdicción sobre los ciudadanos norteamericanos. Usted sabe que ellos no estaban hablando sobre alguna corte del Tercer Mundo antiimperialista Mundial. Ellos estaban hablando sobre la Corte de la Haya, que está dominada por los europeos occidentales. Lo mismo va para muchas de estas agencias internacionales. Yo pienso que nosotros debemos tomarlas todas. Si está fuera del dominio del poder Estatal, esta bien. Pero a veces, incluso es parte del poder

estatal. Yo pienso que la izquierda debe superar este miedo primordial del poder estatal, porque es alguna forma de mando, es una pena.

BS: Usted describe la estructura interior de los grupos anarquistas como autoritarios. Pero el modelo popular con los activistas más jóvenes hoy es explícitamente anti-jerárquico y orientado al consenso. ¿Piensa que hay algo furtivamente autoritario sobre semejantes estructuras claramente libres de mando?

Žižek: Absolutamente. Y yo no estoy disuadiendo aquí; Yo estoy hablando de mi experiencia personal. Quizá mi experiencia es demasiado estrecha, pero no se limita a alguna región balcánica misteriosa. Yo tengo contactos en Inglaterra, Francia, Alemania, y más - y todo el tiempo, bajo la máscara de este acuerdo general, había una persona aceptada bajo algunas reglas no escritas como el amo confidencial. El totalitarismo era absoluto en el sentido de que las personas pretendían que ellos eran iguales, pero todos ellos la obedecían. La trampa era que estaba prohibido declarar claramente que él era el jefe. Tenías que falsificar algún tipo de igualdad. El estado real de la acción no podía articularse. Esa es la razón por la que yo soy profundamente desconfiado de este "simplemente coordinemos esto en una manera igualitaria." Yo soy más pesimista. Para salvaguardar esta igualdad, tienes una figura más siniestra del amo, quién presiona a los otros para salvaguardar la pureza del principio no-jerárquico. Esto no es sólo teoría. Yo estaría contento de oír hablar de grupos que no están agarrados en esta dialéctica extraña.

BS: Nosotros hemos visto durante los últimos años el crecimiento de un amplio anti-capitalismo - o como decimos en Estados Unidos, anti-sociedad o anti-globalización - movimientos, más organizados según los principios anarquistas. ¿Piensa que estas demostraciones sean una señal de algún reavivamiento de la izquierda, un nuevo movimiento?

Žižek: Depende. No en el sentido de ser en parte bueno y en parte malo, sino porque la situación es indecisa - quizá incluso indecible. ¿Qué saldrá del movimiento de Seattle es el terreno de la lucha? ¡Yo pienso que es PRECISAMENTE AHORA - después del ataque en el World Trade Center - que la tarea de "Seattle" recobrará su urgencia plena! Después de un período de entusiasmo por la venganza, habrá un nuevo periodo (ideológico) de depresión, ¡¡¡y ESE punto será nuestra oportunidad!!!

BS: Mucho de esto dependerá de la habilidad progresista de correr la voz.

Žižek: Soy bien consciente de la censura de los grandes medios de comunicación aquí. Por ejemplo, incluso en los grandes medios de comunicación europeos, qué se supone que están más abiertos, nunca verás un examen detallado de la agenda del movimiento. Consigues algunas cosas ominosas. Hay algo oscuro sobre eso. Según las reglas normales del juego liberal, debes esperar ser invitado por algunas de estas personas en algún programa de TV, confrontarte con tus adversarios, puestos en una polémica vigorosa, pero no. Su agenda se ignora. Usualmente ellos se burlan por defender alguna política izquierdista anticuada o un algo particularista, como las condiciones locales salvadoras contra la globalización. Mi conclusión es que los grandes poderes deben tener por lo menos algún tipo de pánico. Ésta es una buena señal.

BS: Pero muchos de los movimiento no tiene ninguna agenda explícita para ofrecer. ¿Por qué la élite tendría tal pánico?

Žižek: No me gustan algunos idiotas izquierdistas anticuados, o algunos tradicionalistas locales. Soy bien consciente que Seattle etc. todavía es un movimiento que busca su forma, pero yo pienso que tiene el potencial. (Aunque) no hay ninguna agenda explícita, hay una perspectiva que reprocha esta globalización por también ser el excluyente no obstante, no una verdadera globalización sino sólo una globalización capitalista.

BS: Al mismo tiempo que este movimiento estaba creciendo, había un cordón de victorias electorales para la derecha - *Forza Italia* de Silvio Berlusconi en Italia, Partido de la Libertad de Jörg Haider en Austria, nuestro propio Bush. ¿Qué hace de éstos?

Žižek: Ellos no deben ser infravalorados. Lo pondré en mis viejos términos anticuados estalinistas: hay dos desviaciones a ser evitadas aquí, izquierda y derecha. La desviación derechista es el total endoso a sus antagonistas liberales, es decir, "esta bien, nosotros tenemos nuestros problemas con Gore o Blair pero ellos son básicamente nuestros tipos, y nosotros debemos apoyarlos contra la verdadera derecha." Nosotros también debemos evitar el error opuesto, qué es que todos ellos son lo mismo. No importa realmente si es Gore o Bush. A este enfoque sólo le falta un paso para llegar a la posición que dice, "así que, es incluso mejor para nosotros tener a Bush, porque entonces nosotros vemos al verdadero enemigo."

Nosotros debemos dirigir hacia el rumbo medio apropiado: manteniendo nuestra distancia crítica hacia la izquierda moderada, uno no debe tener miedo cuando ciertos problemas están en riesgo, para apoyarlos. Lo que está en riesgo es lo siguiente: parecía que en los años noventa, después de la desintegración del socialismo, la izquierda de la Tercera Vía representa los intereses universales del capital como tal, para ponerlo de la manera marxista antigua, y las partidos derechistas representan sólo intereses particulares. En los Estados Unidos, los Republicanos designan a cierto tipo de personas ricas, e incluso ciertas partes de las clases bajas – que coquetean con la Mayoría Moral, por ejemplo. El problema es que esos políticos derechistas como Haider están jugando el juego global. No sólo lo hace la izquierda de la Tercera Vía; nosotros tenemos ahora también una Tercer Vía derechista, qué intenta combinar capitalismo global libre con una política cultural más conservadora.

Aquí es donde yo veo el peligro a largo plazo de estos triunfos derechistas. Yo pienso que más pronto o después la estructura de poder existente se obligará cada vez más a violar directamente sus propias reglas democráticas formales. Por ejemplo, en Europa, la tendencia detrás de todos estos movimientos como el revisionismo del Holocausto y así sucesivamente, es un esfuerzo por dismantelar el acuerdo general ideológico de la segunda post-guerra mundial alrededor del anti-fascismo, con una solidaridad social construida alrededor del Estado de Bienestar. Es una pregunta abierta acerca de lo que lo reemplazará.

[* Nota del Editor: Semejantes nuevos poderes emergentes en el gobierno de los Estados Unidos concedieron para la vigilancia doméstica seguida de los ataques al WTC y el Pentágono, suspender el *habeas corpus*, los derechos de los inmigrantes, concedieron permisos a los servicios de seguridad para supervisar sus actividades en telecomunicaciones, y revisar o estudiar sus archivos bancarios sin el permiso de un juez]

BS: ¿Qué hay sobre la transición de Clinton a Bush? ¿Qué significa esto desde su punto de vista?

Žižek: La cosa triste es que Clinton dejó devastada a la izquierda, dejó al Partido Democrático desorientado. Hay personas que dicen que su salida deja algún cuarto para un resurgimiento del ala izquierda del partido, pero eso será difícil. El verdadero problema de Clinton es su legado; no hay ninguno. Él no sobrevivía como un movimiento, en el sentido que él haya dejado una impresión a largo plazo. Él era simplemente un oportunista y ahora simplemente él está fuera. Él no surgió como una figura como Thatcher o Reagan que dejaron un cierto legado. Esta bien, usted puede decir que él dejó un legado de compromiso o triangulación, pero el gran fracaso está en este nivel ideológico. Él no dejó atrás una plataforma con la que los liberales moderados se podrían identificar.

BS: Muchos lectores de publicaciones underground americanas leyeron Noam Chomsky y Howard Zinn, y el material que sale de pequeños periódicos anarquistas. De la lectura de su trabajo, ¿qué de ellos podrían estar extrañando?

Žižek: Martin Heidegger dijo que la filosofía no hace las cosas más fáciles, las hace más duras y más complicadas. Lo que ellos pueden aprender es la ambigüedad de tantas situaciones, en el sentido de que siempre que nosotros nos presentemos en los grandes medios de comunicación con una oposición simple, como la tolerancia multicultural vs. el fundamentalismo étnico, la oposición nunca es tan bien definida. La idea es que las cosas siempre son más complejas. Por ejemplo, la tolerancia del multiculturalismo, o por lo menos un cierto tipo de multiculturalismo, genera o involucra un racismo mucho más profundo. Como regla, este tipo de tolerancia confía

en la distinción entre nosotros los multiculturalistas, y los otros étnicos intolerantes, con el resultado paradójico de que se usa el anti-racismo para desechar DE UNA MANERA RACISTA al otro como un racista. Por no mencionar el hecho que este tipo de "tolerancia" es como regla patrocinadora. Su respeto para el otro no puede sino recordarnos el respeto a las creencias de los niños ingenuos: nosotros los dejamos en su ignorancia bendita para no herirlos...

Tomando a Chomsky. Hay dos rasgos problemáticos en su trabajo - aunque va sin decir que yo lo admiro mucho. Uno es su anti-teoricismo. Un amigo que almorzaba recientemente con él me dijo que Chomsky anunció que él había concluido que la teoría social y la teoría económica es inútil - esas cosas son absolutamente evidentes, tal como el terror del Estado norteamericano, y que, lo que todos nosotros necesitamos saber son los hechos. Yo discrepo con esto. Y el segundo punto es toda su crítica de los Estados Unidos, Chomsky retiene un cierto compromiso a lo que es el ingrediente más elemental de la ideología norteamericana, el individualismo, una creencia fundamental de que América es la tierra de los individuos libres, y así sucesivamente. Así, de esa manera él es profundamente y problemáticamente norteamericano.

Usted puede ver algunos de estos problemas en el escándalo del famoso Faurisson en Francia. Todo lector lo sabe, Chomsky escribió el prólogo para un libro de Robert Faurisson, qué fue amenazado con prohibirse porque negó la realidad del Holocausto. Chomsky exigió que aunque él se opone al contenido del libro, el libro todavía debe publicarse en razón de la libertad de expresión. Yo puedo ver el argumento, pero no puedo apoyarlo aquí. El argumento de esa libertad de prensa es la libertad para todos, incluso para aquéllos quienes nosotros encontramos repugnantes y totalmente inaceptables; por otra parte, hoy son ellos, mañana seremos nosotros. Parece lógico, pero yo pienso que evita la verdadera paradoja de la libertad: que algunas limitaciones tienen que garantizarla.

Entonces, para entender lo que acontece hoy - para entender cómo nosotros nos experimentamos a nosotros mismos, para entender las estructuras de autoridad social, para entender si nosotros realmente vivimos en una sociedad "permisiva", y cómo las prohibiciones funcionan hoy - para esto nosotros necesitamos la teoría social. Ésa es la diferencia entre yo y los nombres que usted mencionó.

BS: Chomsky y gente como él parecen pensar que si nosotros consiguiéramos los hechos allí afuera, las cosas se presentarían tal como son. ¿Por qué esto es erróneo? ¿Por qué "los hechos" no son suficientes?

Žižek: Permítame darle una respuesta muy ingenua. Yo pienso que básicamente los hechos ya son conocidos. Tomemos los análisis de Chomsky de cómo la CIA intervino en Nicaragua. OK, (él proporciona) muchos detalles, sí, ¿pero yo aprendí algo fundamentalmente nuevo? Es exactamente lo que yo había esperado: la CIA estaba jugando un juego muy sucio. Claro, es más convincente si usted aprende los detalles sucios. Pero yo no pienso que nosotros realmente aprendimos allí algo dramáticamente nuevo. Yo no pienso que meramente "sabiendo los hechos" realmente pueden cambiar las percepciones de las personas.

Para ponerlo otra manera: La propia posición de Chomsky en Kosovo, en la guerra de Yugoslavia, muestra algunas de sus limitaciones, debido a una falta de contexto histórico apropiado. Con todos sus hechos, él consiguió un mal cuadro. Hasta donde yo puedo juzgar, Chomsky compró una cierta narrativa - que nosotros no debemos echar la culpa a Milosevic, que todas las partes eran más o menos culpables, y occidente apoyó o incitó esta explosión debido a sus propias metas geopolíticas. Todos no son lo mismo. Yo no estoy diciendo que los serbios sean los culpables. Yo apenas repito mi viejo punto de que Yugoslavia no estaba fuera con la secesión de Eslovenia. Estaba encima desde el momento en que Milosevic tomó Serbia. Esto activó una dinámica totalmente diferente. Tampoco es verdadero que la desintegración de Yugoslavia fue apoyada por el occidente. Al contrario, occidente ejerció una presión enorme, por lo menos hasta 1991, hacia los grupos étnicos para permanecer en Yugoslavia. Yo vi a James Baker [Ministro de Relaciones Exteriores anterior] en la TV Yugoslava diciendo que apoyaba los esfuerzos del ejército Yugoslavo por prevenir la secesión de Eslovenia.

La última paradoja para mí es que, debido a que le falta un armazón teórico, Chomsky a veces iguala los hechos de manera errónea.

BS: Hace años, usted estaba envuelto con la banda Laibach y su proto-estado, NSK (Neue Slovenische Kunst). ¿Por qué usted se involucró con ellos?

Žižek: La razón fue que me gustaron en un cierto momento (que fue durante los últimos años del "socialismo realmente existente") en que ellos fueron una tercera voz, una voz perturbadora, que no encajaba con la oposición entre los viejos comunistas y los nuevos demócratas liberales. Para mí, su mensaje era que había mecanismos fundamentales de poder de las que nosotros no podríamos librarnos con el simple pasaje a la democracia. Éste era un mensaje perturbador que ponía a todos nerviosos. Ésta no era ninguna estructura teórica abstracta. En los tardíos 1980s, las personas consiguieron este mensaje instintivamente - y es la razón por la que Laibach fue reprimida más fuertemente por los nuevos democráticos, los poderes nacionalistas en Eslovenia que previamente por los comunistas. En los tempranos 1980s, ellos no tenían ningún problema con los comunistas, pero a mediados de los-1980s y en adelante, ellos tampoco no tenían ningún problema. Ellos se hicieron de nuevo con la transición de poder. Con sus rituales burlones del poder totalitario, ellos transmitieron un cierto mensaje sobre el funcionamiento del poder que no encajaba con la creencia ingenua de la democracia liberal. El milagro fue que ellos lo hicieron a través de ciertos rituales en etapas. Después, ellos intentaron cambiar su imagen (para ponerlo términos de marketing) y fallaron.

BS: Usted habla y escribe mucho sobre la cultura popular, particularmente las películas. ¿Cómo es que su pensamiento sobre la cultura pop se relaciona a su pensamiento sobre la política?

Žižek: Ya no podemos más, como lo hicimos en los viejos buenos tiempos, (si ellos fueran muy buenos) oponer la economía y la cultura. Ellos se entrelazan, no sólo a través de la comercialización de la cultura sino también a través de la culturalización de la economía. El análisis político hoy no puede desviarse de la cultura de masas. Para mí, las actitudes ideológicas básicas no se encuentran en los grandes cuadros de las declaraciones filosóficas, sino en las prácticas del mundo de la vida - cómo te comportas, cómo reaccionas - qué no sólo se refleja en la cultura de masas, sino que es, hasta cierto punto, incluso generado por la cultura de masas. La cultura de masas es el campo de batalla ideológico central de hoy.

BS: Usted ha estado hablando recientemente sobre reavivar a Lenin. Para muchas personas jóvenes políticamente activas, Lenin es una figura del diablo. ¿Qué encuentra usted valioso en Lenin, o en la tradición leninista?

Žižek: Yo tengo cuidado para hablar sobre no repetir a Lenin. Yo no soy un idiota. No significaría nada sobre volver al Partido de la clase obrera leninista hoy. Lo que me interesa sobre Lenin es precisamente que después de la ruptura de la Primera Guerra Mundial en 1914, él se encontró en un bloqueo total. Todo salió mal. Todas los Partidos social demócratas apoyaron a Rusia en la guerra, y había una erupción masiva de patriotismo. Después de esto, Lenin tenía que pensar sobre cómo reinventar da modo radical, la política revolucionaria en esta situación de avería total. Éste es el Lenin que me gusta. Lenin normalmente se presenta como un gran seguidor de Marx, pero es a menudo impresionante leer en Lenin la línea irónica que dice "sobre esto no hay nada en Marx." Esto es completamente un paralelo negativo. Así como Lenin se esforzó al reformular por completo el proyecto socialista, nosotros estamos en una situación similar. Lo que Lenin hizo, nosotros debemos hacerlo hoy, a un nivel mucho más radical.

Por ejemplo, en el nivel más elemental, el concepto de Marx de explotación presupone una cierta teoría obrera del valor. Si usted toma distancia de Marx, el edificio entero de su modelo se desintegra. ¿Qué hacemos con esto hoy, dada la importancia de la labor intelectual? Ambas soluciones estándar son demasiado fáciles - para afirmar que hay aún producción realmente física se va uno al Tercer Mundo, ¿o son los programadores actuales un nuevo proletariado? Como Lenin, nosotros estamos en un callejón sin salida. Lo que me gusta en Lenin precisamente es lo que asusta a las personas sobre él - la voluntad cruel para desechar todos los prejuicios.

¿Por qué no violencia? Horrible como puede parecer, yo pienso que es un antídoto útil a todo el aséptico, frustrando, el pacifismo políticamente correcto.

Tomemos la campaña contra el cigarro en los Estados Unidos. Yo pienso que éste es un fenómeno mucho más sospechoso de lo que parece ser. Primero, lo que está profundamente inscrito en ello es una idea de narcisismo absoluto, que siempre que usted esté en contacto con otra persona, de algún modo él o ella pueden infectarlo. Segundo, hay una envidia del intenso goce del fumar. Hay una cierta visión de subjetividad, una cierta falsedad en el liberalismo, eso se reduce a "yo quiero estar solo por otros; yo no quiero tampoco conseguir estar cerca de los otros." También, en esta lucha contra las compañías de tabaco, usted tiene un cierto tipo de yuppies políticamente correctos que lo están haciendo muy bien financieramente, pero que quiere retener una cierta aura anti-capitalista. ¿Qué buena manera de enfocarse en el obvio tipo malo, el gran Tabaco? Funciona como un enemigo sucedáneo. Todavía puedes seguir ganando en la bolsa de valores, pero puedes decir, "Yo estoy contra las compañías del tabaco". Ahora, debo dejar en claro que yo no fumo. Y no me gustan las compañías del tabaco. Pero esta obsesión con el peligro de fumar no es tan simple como podría parecer.

BS: Usted también ha dicho que algunos de sus lectores que rascan sus cabezas encima de las cosas positivas, usted ha estado escribiendo últimamente sobre la Cristiandad. ¿Qué hay en la Cristiandad que encuentre digno?

Žižek: Yo me tiento decir, "la parte leninista". Soy un ateo combativo. Mis inclinaciones son casi maoístas. Deben convertirse las iglesias en silos de grano o palacios de cultura. Lo que la cristiandad hizo, en una versión religiosamente envuelta en misterio, es darnos la idea del renacimiento. Contra la noción pagana del destino, la cristiandad ofreció la posibilidad de una apertura radical, que nosotros podemos encontrar un punto cero y podemos borrar el pizarrón. Introdujo un nuevo tipo de ética: no que cada uno de nosotros debe hacer vuestro deber según vuestro lugar en la sociedad - un Rey bueno debe ser un Rey bueno, un sirviente bueno debe ser un sirviente bueno - sino en cambio esa independencia de quién yo soy, yo tengo el acceso directo a la universalidad. Esto es explosivo. Lo que me interesa es sólo esta dimensión. Por supuesto, esto se tomó así después por los filósofos seculares y los pensadores progresistas. Yo no estoy defendiendo a la Iglesia de forma alguna como una institución, ni siquiera de una manera mínima.

Para un ejemplo, tomemos a Judith Butler, y su tesis de que nuestra identidad sexual no es parte de nuestra naturaleza sino se construye socialmente. Tal declaración, semejante posición feminista, sólo podría ocurrir contra el fondo de un espacio cristiano.

BS: En varios momentos usted ha usado la palabra "universalismo." Por traficar en semejantes conceptos, la gente que usted identificaría como las fuerzas políticamente correctas lo han acusado de eurocentrismo. Usted ha escrito una defensa izquierdista radical incluso para el eurocentrismo. ¿Cómo responde a los cargos del campamento PC contra usted?

Žižek: Yo pienso que debemos aceptar que ese universalismo es una noción eurocentrista. Esto puede sonar racista, pero yo no pienso que así sea. Incluso cuando países del Tercer Mundo atraen libertad y democracia, cuando ellos formulan su lucha contra el imperialismo europeo, ellos están en un nivel más radical que endosa la premisa europea de universalismo. Usted puede recordar eso en la lucha contra el Apartheid en Sudafrica, el Congreso Nacional Africano (ANC) siempre atrajo los valores universales de la Ilustración, y era Buthelezi, el partidario del régimen negro pagado por la CIA, quién atrajo los valores africanos particulares.

Mi antagonista aquí es la posición ampliamente aceptada de que nosotros debemos dejar atrás la demanda por la verdad universal - que lo que nosotros tenemos es en cambio simplemente narrativas diferentes sobre quienes somos nosotros, las historias que nosotros contamos sobre nosotros. Así que, en esa visión, el orden ético más alto es respetar la otra historia. Todas las historias deben contarse, cada grupo étnico, político, o sexual debe darse y tener el derecho para contar su historia, como si este tipo de tolerancia hacia la pluralidad de historias sin el valor de verdad universal fuese el último horizonte ético.

Yo me opongo radicalmente a esto. Esta ética de narración normalmente esta acompañada por un derecho para narrar, como si el acto más alto que puedes hacer hoy fuera narrar tu propia historia, como si sólo una madre lesbiana negra pudiera saber lo que es ser una madre lesbiana negra, y así sucesivamente. Ahora esto puede sonar muy emancipatorio. Pero el momento en que nosotros aceptamos esta lógica, nosotros entramos en un tipo de Apartheid. En una situación de dominación social, no todas las narrativas son iguales. Por ejemplo, en la Alemania de los años treinta, la narrativa de los judíos no era únicamente una entre muchas. Ésta era la narrativa que explicaba la verdad sobre la situación entera. O, tome hoy la lucha gay. No es suficiente para los homosexuales decir, "nosotros queremos oír nuestra historia". No, la narrativa gay debe contener una dimensión universal, en el sentido de que su demanda implícita debe ser que lo que les pasa no es algo que los involucre sólo a ellos. Lo que está pasando con ellos es un síntoma o signo que nos dicen algo sobre lo que está equivocado con la integridad de la sociedad hoy. Nosotros tenemos que insistir en esta dimensión universal.

Slavoj Žižek, filósofo y psicoanalista, es actualmente investigador Senior en el *Kulturwissenschaftliches Institut*, en Essen, Alemania. Sus últimas publicaciones son *On Belief*, (Routledge, 2001) y *Did Somebody Say Totalitarianism?* (Verso, 2001)[¿Quién dijo Totalitarismo? (Pre-Textos, 2002)].

Doug Henwood es el editor de *Left Business Observer* y autor de *Wall Street: How It Works and for Whom* (Verso, 1997), y "Él fue reaccionario en su adolescencia, pero sobrepasó las posibilidades del sistema" que será publicado próximamente en *A New Economy?*

Charlie Bertsch es miembro del *Bad Subjects Production* y un profesor auxiliar de inglés en la Universidad de Arizona.

Título Original: "***I am a Fighting Atheist: Interview with Slavoj Žižek***"

Extraído de: *Bad Subjects*, Issue # 59, February 2002 <http://eserver.org/bs/59/zizek.html>

Copyright©2002 Charlie Bertsch, Doug Henwood y Slavoj Žižek. Todos los derechos reservados.

Aparecido originalmente en: Slavoj Žižek entrevistado por Doug Henwood, "Interview with Slavoj Žižek," en *The Anti-Capitalism Reader: Imagining a Geography of Opposition*, ed. Joel Schalit (New York: Akashic Books, 2002), 80 pp.

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

"Tomo la idea cristiana de universalidad"

Por **Silvina Frieria** | 06.Mayo.2005

El filósofo esloveno, ateo declarado, materialista dialéctico, plantea en su nuevo y polémico trabajo un paralelismo entre las figuras de San Pablo y Lenin. Ambos, según él, dieron pasos decisivos para convertir la convicción de algunos en instituciones universales.

El sabe que su nuevo libro, *El títere y el enano* (Paidós) va a generar controversias y acepta gustoso que se abran nuevas vías de debates filosóficos, religiosos y políticos. Ateo declarado, Slavoj Zizek puede escribir sin que le tiemble el pulso que "para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico uno debería pasar por la experiencia cristiana". En la lectura que hace de la constelación religiosa actual –desde una perspectiva que abreva en el psicoanálisis lacaniano y en el materialismo histórico– critica el agnosticismo New Age y el judaísmo levinasiano deconstructivista, pero recupera políticamente al cristianismo a través de la figura de Pablo –a quien compara con Lenin– y de la comunidad de creyentes que éste funda, porque la considera como la primera versión de un colectivo revolucionario. "Los liberales ascéticos, que hacen de

cuenta que son hedonistas ateos, aún siguen creyendo, pero transfieren su creencia a otro. Si les pregunto a mis amigos judíos por qué no comen cerdo, me dicen que no creen en las prohibiciones, pero respetan la tradición. Si uno le pregunta a una persona promedio por qué va a la iglesia, contesta que es una tradición agradable. El sistema funciona así: nadie cree directamente, pero los rituales sociales de las creencias funcionan”, señala el filósofo esloveno en la entrevista con Página/12.

Zizek, que se presentó el martes pasado en la Feria del Libro, cuenta que su objetivo fue demoler esa idea estandarizada de que se vive una era postideológica. “Al contrario, creemos más que nunca no sólo los llamados fundamentalistas sino también los liberales hedonistas iluminados”, plantea Zizek. “Mi tesis es que si Max Weber reescribiera La ética protestante y el espíritu del capitalismo, el título sería algo así como El taoísmo o el budismo en el espíritu del capitalismo global –compara el filósofo esloveno–. Esta sensibilidad agnóstica New Age es mucho más apropiada para el capitalismo global que el legado cristiano. Por eso la izquierda debería secuestrar el legado cristiano”, dice Zizek, y ejemplifica su propuesta con lo que sucedió con las óperas de Wagner: “Hasta la década del 60, Wagner era dominio de los derechistas y conservadores, pero hoy en Europa todas las puestas en escena de Wagner están realizadas por directores de ópera de la izquierda. Esto demuestra cómo un compositor conservador está totalmente secuestrado por la izquierda”.

–¿Por qué compara a Pablo con Lenin?

–Lo más interesante es la forma en que ambos, Pablo y Lenin, dan el paso hacia la institucionalización. Con San Pablo, esa pequeña secta inicial de cristianos se convierte en institución, con Lenin ocurre lo mismo. Yo sé que a la gente le gusta decir que hay que volver a los orígenes. Pero estoy totalmente en contra de esto. El momento intermedio, cuando ese pequeño grupo disidente idiosincrásico debe dar el paso hacia la construcción de una institución universal, es el más importante. El aporte de Pablo es la universalidad y esto tiene mucha vigencia.

–¿En qué sentido?

–Debemos abandonar esta retórica posmoderna que considera a la universalidad como una suerte de amenaza opresiva. Precisamente hay que volver a este concepto cristiano de universalidad, no en el sentido de que debemos borrar las diferencias y ser todos iguales, sino en un sentido de lucha: cómo en nuestras diferencias participamos de la misma lucha universal. Este tipo de solidaridad transversal es lo que yo llamo hoy universalidad. Hegel tenía razón cuando decía que lo que muere en la cruz no es el representante de Dios en la tierra, sino Dios mismo trascendido. “Ustedes deben hacer el trabajo por mí”, ese el verdadero mensaje de la muerte de Cristo, o como hubieran dicho los lacanianos, no hay un gran Otro, debemos contar con nosotros mismos. Y en este sentido, la muerte de Cristo es una carga de libertad, significa que Dios no está ahí arriba como un titiritero que se va a ocupar de que al final todo salga bien. Nosotros somos la única garantía de que el plan de Dios sea logrado, Dios depende de nosotros. Y si lo comparamos con Lenin, él estaba muy en contra de cualquier tipo de determinismo histórico, decía que si la revolución no se lograba en 1917 habría que esperar décadas.

–¿Está rehabilitando a Lenin dentro del materialismo histórico?

–Por supuesto que no, no propongo hacer lo mismo que hizo él. No soy como los trotskistas que decían que si Lenin hubiera vivido tres años más, habría hecho un pacto con Trotsky, no habría habido un Stalin y todo estaría bien. Lamentablemente, el estalinismo estuvo inscripto en el destino del leninismo, no creo que haya habido una tercera opción realista. Entonces no propongo hacer lo mismo que hizo Lenin sino tomar en cuenta por qué el leninismo falló, tener presente el gran potencial del leninismo, y rescatar ese momento emancipatorio para evitar precisamente el fracaso del leninismo. No tengo ninguna idea ingenua de que necesitamos un nuevo partido leninista, sé que tenemos que reinventar por completo nuestro proyecto. Es por eso que vuelvo como modelo al cristianismo, pero soy totalmente ateo, ni siquiera me han bautizado y nunca en mi vida estuve en una iglesia como parte de un ritual.

-¿Pero cómo reinventar ese proyecto con una izquierda que todavía está redefiniendo qué hacer?

-La izquierda está en una crisis más profunda de lo que puede parecer. ¿No es siempre la misma historia, o una versión de esta historia? Lula en Brasil o Kirchner aquí son líderes relativamente progresistas que llegan al poder; todos al principio están entusiasmados y luego de un año el líder tiene que ceder, no puede tocar las reglas básicas del capitalismo, y la gente se desilusiona. Pero no culparía al líder, estos son los límites reales del capitalismo global. Sé que es mejor tener un líder relativamente progresista, pero nunca se puede meter con la economía, con la forma en que funciona el capitalismo global. Yo soy un marxista anticuado; creo que tarde o temprano el sistema no podrá reproducirse a sí mismo indefinidamente. Algunos sectores de la izquierda piden aceptar las cosas como son y luchar por mejoras menores, y en un sentido aprecio más a esta izquierda moderada que a los falsos radicales. Muchos de mis amigos en Inglaterra desprecian a Blair, lo tildan de traidor y yo les pregunto: ¿tienen una alternativa realista? Nunca me han dado una respuesta convincente. No me gusta esta izquierda radical con una ira moralista y con una posición totalmente vacía.

-¿Es propio de este capitalismo generar líderes progresistas para hacer creer que algo cambia y en el fondo no cambia nada?

-Sí, pero no sólo eso. En uno de mis nuevos textos reseño una perspectiva utópica que señala a las favelas y a las villas de emergencia como lugares en donde surgirá un nuevo sujeto emancipatorio. Un amigo de Brasil me dijo que yo no estoy viendo otro aspecto: como las favelas están afuera del sistema son también el lugar de experimentos capitalistas a medias legales. Debemos aceptar esta ambigüedad radical y continuar con las luchas antiglobalización, pero sin ilusión porque al mismo tiempo deberíamos reflejar los límites del sistema. Me sigue gustando la vieja fórmula de Max Horkheimer: "pesimismo en la teoría, optimismo en la práctica".

-¿Usted acepta ese conformismo de la izquierda moderada?

-No, la constelación presente no puede perdurar. Ni siquiera estoy seguro de que sepamos lo que está ocurriendo hoy. Estamos en medio de grandes cambios, pero no creo que tengamos aún una teoría. En China está surgiendo una explosión capitalista extremadamente dinámica que convive con el anterior imperio del Partido Comunista. ¿Qué es esto? ¿Sigue siendo una versión del socialismo o es la versión más perversa del capitalismo? Los teóricos tenemos tareas, estoy buscando desesperadamente y leyendo lasteorías de Anthony Giddens, Ulrich Beck, para ver en dónde nos encontramos, pero ninguna me convence.

-¿Por qué piensa que la izquierda no puede articular un proyecto emancipador? ¿Se debe sólo al conformismo o hay otras razones?

-Acá soy un marxista más tradicional; me parece que el punto muerto está en la cosa misma. Vivimos en momentos oscuros y tengo desconfianza ante los teóricos que proponen una fórmula rápida como "la multitud", de Toni Negri o "la democracia radical", de Ernesto Laclau.

Extraído de Página/12 Viernes 06 de mayo de 2005 LA NACION LINE CULTURA

<http://www.pagina12.com.ar/diario/cultura/7-50628-2005-05-06.html>

"Esclavo" es la palabra que nombra al amo fingido.

Por **Slavoj Žižek** | 22.Abril.2004

Desde su particular manera de glosar las nociones de "discurso del amo" y "discurso universitario", el pensador esloveno avanza hacia un examen de lo que pueda entenderse por el

Mal, tal como debe reenfocarlo a partir del atentado a las Torres Gemelas. Y discierne "cuatro modos del Mal político".

En *El reverso del psicoanálisis, Seminario XVII* (1969-1970), sobre los "cuatro discursos", Jacques Lacan da su réplica a los acontecimientos de 1968. La premisa de ese seminario puede captarse mejor si se piensa como el reverso del conocido graffiti antiestructuralista en las paredes de París en 1968, "¡Las estructuras no caminan por la calle!". En ese seminario, Lacan se esfuerza por demostrar que las estructuras sí caminan por la calle, es decir, que los cambios estructurales pueden explicar estallidos sociales como los de 1968. En lugar de un Otro simbólico con su conjunto de reglas a priori que garantizan la cohesión social, tenemos la matriz de pasajes de uno a otro discurso: el interés de Lacan está focalizado en el pasaje del discurso del amo al discurso de la universidad como discurso hegemónico en la sociedad contemporánea.

No sorprende que la revuelta se localizara en las universidades: esto señaló el cambio hacia nuevas formas de dominación, en las cuales el discurso científico legitima las relaciones de dominación. La premisa subyacente de Lacan es escéptico-conservadora: el diagnóstico de Lacan es captado por su famosa réplica a los estudiantes revolucionarios: "Como los histéricos, están pidiendo un nuevo amo. ¡Lo tendrán!". Este pasaje también puede concebirse, en términos más generales, como el pasaje del ancien régime prerrevolucionario al nuevo amo posrevolucionario que no quiere admitir que es un amo, sino que se propone como mero "servidor" del pueblo. En términos de Nietzsche, es simplemente el pasaje de la ética del amo a la moralidad del esclavo, y este hecho quizá nos permita un nuevo enfoque de Nietzsche: cuando éste descarta sarcásticamente la "moralidad del esclavo", no está atacando las clases bajas como tales, sino más bien a los nuevos amos, que ya no están dispuestos a asumir el título de tales; "esclavo" es el término nietzscheano para amo fingido.

El punto de partida de la matriz de los cuatro discursos es la conocida definición de Lacan de significante: un significante es "lo que representa al sujeto para otro significante". ¿Cómo hay que leer esta definición obviamente circular? Las camas en los hospitales antiguos tienen al pie, fuera de la vista del paciente, un pequeño tablero que registra la temperatura del paciente, su presión sanguínea, los medicamentos que le han indicado, etcétera. Ese tablero representa al paciente, ¿para quién? No simple y directamente para otros sujetos (digamos, para los enfermeros y médicos que regularmente revisan ese tablero), sino principalmente para otros significantes, para la red simbólica de saber médico en la cual los datos del tablero tienen que insertarse para alcanzar su significado. Puede imaginarse fácilmente un sistema informatizado donde la lectura de los datos en el tablero se produzca automáticamente, de modo que lo que los médicos obtienen y leen no son esos datos, sino directamente las conclusiones que, de acuerdo con el sistema del saber médico, se siguen de estos y otros datos... La conclusión que debe extraerse de esta definición de significante es que, en lo que digo, en mi representación simbólica, siempre hay una especie de excedente respecto de los destinatarios de mi discurso, por lo cual aun una carta que no llega a su destinatario concreto en cierto sentido llega a su verdadero destino, que es el gran Otro, el sistema simbólico de "otros significantes". Una de las materializaciones directas de este exceso es el síntoma: un mensaje cifrado cuyo destinatario no es otro ser humano (cuando inscribo en mi cuerpo un síntoma que divulga el secreto más íntimo de mi deseo, no se supone que ningún ser humano lo lea directamente) y, sin embargo, ha cumplido su función en el momento en que fue producido, ya que llegó al gran Otro, su verdadero destinatario. [...]

¿Qué es un significante amo? En su libro sobre la Segunda Guerra Mundial, Winston Churchill medita sobre el enigma de una decisión política: después de que los especialistas proponen sus múltiples, elaborados y refinados análisis, alguien debe asumir el simple y difícilísimo acto de trasponer esa multitud compleja, donde para cada razón a favor hay dos razones en contra y viceversa, en un simple "sí" o "no": atacaremos, esperaremos. Ese gesto que nunca puede estar completamente basado en razones es el del amo. El discurso del amo se basa entonces en la brecha entre S1 y S2, entre la cadena de significantes "ordinarios" y el significante amo "excesivo". Basta con recordar los rangos militares, el hecho curioso de que no se superponen con la posición dentro de la jerarquía militar de mando: a partir del rango de oficial –teniente, coronel, general...–, no se puede derivar directamente su lugar en la cadena jerárquica de mandos (un comandante de batallón, un comandante de un grupo del ejército); el hecho curioso

es el modo como llegan a duplicar la designación de su posición; por ejemplo, "General Michael Rose, comandante de las fuerzas de Naciones Unidas en Bosnia". ¿Por qué no eliminamos los rangos y simplemente designamos a un oficial por su posición en la cadena de mando? Sólo el ejército chino en la Revolución Cultural abolió los rangos y usaba únicamente la posición en la cadena de mando. Esta necesidad de reduplicar es la necesidad de adicionar un significativo amo al significativo "ordinario" que designa el lugar propio en la jerarquía social. Esta brecha es también ejemplificada por los dos nombres de una misma persona. El Papa es al mismo tiempo Karol Wojtyla y Juan Pablo II: el primer nombre representa a la persona "real", mientras que el segundo designa a esa misma persona como la encarnación "infalible" de la Iglesia; el pobre Karol puede emborracharse y decir estupideces pero, cuando Juan Pablo habla, el espíritu divino habla a través de él. [...]

Quizás el caso ejemplar de la posición del amo que subyace al discurso universitario es el funcionamiento del discurso médico en nuestras vidas cotidianas: en el nivel superficial, estamos ante el saber objetivo puro que desubjetiviza al sujeto-paciente, reduciéndolo a un objeto de investigación, de diagnóstico y tratamiento; sin embargo, por debajo puede discernirse fácilmente a un sujeto preocupado e histerizado, obsesionado por la angustia, que se dirige al médico como si fuera su amo y le pide que lo tranquilice. Y se podría afirmar que la resistencia de los médicos a ser tratados como Otros científicos se basa en la conciencia de que su posición es la del amo, por lo cual no esperamos que el médico nos diga solamente la verdad desnuda (objetiva): esperamos que nos dé las malas noticias sólo en la medida en que nuestro saber de nuestra condición nos ayude de algún modo a lidiar con ella. En un nivel más común, basta con recordar el experto en mercados que aboga por fuertes ajustes presupuestarios (recortando gastos en seguridad social, etcétera) como si se tratara de una necesidad impuesta por sus conocimientos técnicos desprovistos de todo sesgo ideológico: lo que oculta es la serie de relaciones de poder (desde el papel activo de los aparatos del Estado hasta las creencias ideológicas) que sostienen el funcionamiento "neutral" del mecanismo del mercado.

El mal no es banal

Siempre que un proyecto político da un giro radical, surge el chantaje: "Desde luego esos objetivos son en sí mismos deseables; sin embargo, si hacemos todo eso, el capital internacional nos boicotará, la tasa de crecimiento bajará", y así sucesivamente. La barrera del sonido, el salto cualitativo que se produce cuando se expande la cantidad desde las comunidades locales hasta los círculos sociales más vastos (hasta el Estado mismo), tiene que ser derribada, y arriesgarse a organizar círculos sociales cada vez más amplios, en el estilo de la auto-organización de las comunidades marginales excluidas. Muchos fetiches tendrán que ser eliminados: ¿a quién le importa si el crecimiento se estanca o incluso senegativiza? ¿No tenemos bastante con la tasa alta de crecimiento cuyos efectos en el cuerpo social se manifestaron principalmente como nuevas formas de pobreza y desposesión? ¿Por qué no un crecimiento negativo que se tradujera en un estándar de vida cualitativamente mejor, no más alto, para amplios estratos populares? Ese habría sido un acto en la política actual: salir de la alternativa debilitante de "o apoyamos directamente la globalización del libre mercado, o hacemos promesas imposibles siguiendo fórmulas mágicas para quedarnos con el pan y con la torta, para combinar globalización con solidaridad social".

En ningún lugar la resistencia al acto político es hoy más palpable que en la obsesión del "Mal radical", el negativo del acto. Es como si el Bien supremo consistiera en hacer que nada suceda realmente; es por ello que la única manera de imaginar un acto es bajo la forma de una perturbación catastrófica, de una explosión traumática del Mal. Susan Neiman (*Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, 2002) estaba en lo cierto al señalar por qué el 11 de septiembre tomó a tantos críticos sociales de izquierda por sorpresa: el fascismo era, para ellos, la última apariencia de un Mal directamente transparente. Desde 1945 perfeccionaron, durante décadas, el arte de la lectura "sintomática", un modo de leer que nos enseñó a reconocer el Mal bajo la forma de su opuesto: la democracia liberal misma legitima los órdenes sociales que generan el genocidio y las masacres; hoy, los crímenes masivos son el resultado de la lógica burocrática anónima (lo que Chomsky llamó los "ideólogos invisibles"). Sin embargo, con el 11 de septiembre, todos encontraron repentinamente un Mal que se ajusta a la más ingenua imagen hollywoodense: una organización secreta de fanáticos que concibe y planea con detalle un

ataque terrorista cuyo objetivo es matar a miles de víctimas civiles al azar. Es como si el concepto de Arendt de la "banalidad del mal" fuera nuevamente invertido: los atacantes suicidas de Al Qaida no eran en ningún sentido "banales", sino efectivamente "demoníacos". Así pues, a los intelectuales de izquierda les pareció que para poder condenar directamente esos ataques, debían revisar de alguna manera los resultados de sus complejos análisis y hacer una regresión al nivel hollywoodense fundamentalista de George W. Bush.

En una elaboración más profunda, se pueden proponer cuatro modos del Mal político, que forman una especie de cuadrado semiótico greimasiano: el Mal totalitario "idealista", llevado a cabo con las mejores intenciones (el terror revolucionario); el Mal autoritario, cuyo objetivo es el poder y la simple corrupción (sin otros objetivos más elevados); el Mal "terrorista" fundamentalista, abocado a infligir daños masivos, destinado a causar miedo y pánico; y el Mal "banal" de Arendt, llevado a cabo por estructuras burocráticas anónimas. Sin embargo, lo primero que hay que señalar es que el marqués de Sade, el epítome del Mal moderno, no se adecua a ninguno de estos cuatro modos: hoy es atractivo porque, en su obra, los personajes malvados son superlativamente demoníacos, se reflejan en lo que hacen y lo hacen intencionalmente: lo opuesto de la "banalidad del Mal" de Arendt, del Mal totalmente incomparable con los personajes grises, mediocres, pequeñoburguesas (a la Eichmann) que lo organizaron. Aquí es donde Pasolini, en su *Los 120 días de Sodoma*, se equivoca: "Sade y Auschwitz tienen poco en común. No es probable que pueda encontrarse una fórmula general que los comprenda, y todo intento de hacerlo puede ocultar lo moralmente importante en cada uno", escribió Neiman.

El "Mal" es, pues, una categoría mucho más complicada de lo que podría parecer. No es una simple obscenidad excéntrica comparar la famosa fórmula mística de Angelus Silesius "La rosa no tiene porqué" con la experiencia de Primo Levi en Auschwitz: cuando, sediento, intentó llegar a un pedazo de nieve en la ventana de su barraca, el guardia le gritó desde afuera que se retirara; en respuesta al perplejo "¿Por qué?" de Levi –por qué el rechazo de un acto que no hiere a nadie ni rompe las reglas–, el guardia replicó: "No hay porqué aquí, en Auschwitz". Quizá la coincidencia de estos dos "porqués" es el "juicio infinito" último del siglo XX: el hecho sin fundamento de una rosa que goza de su propia existencia se toca con su "determinación oposicional" en la prohibición del guardia hecha de puro goce, porque sí. En otras palabras, lo que en el ámbito de la naturaleza es puro, es inocencia pre-ética, retorna (literalmente) como venganza en el ámbito de la naturaleza, bajo la forma de puro capricho del Mal.

* Fragmentos de *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, de próxima aparición (ed. Paidós).

<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-34386-2004-04-22.html>

Contingencia, Hegemonía, Universalidad

DIÁLOGOS CONTEMPORÁNEOS EN LA IZQUIERDA

Por **JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU Y SLAVOJ ŽIŽEK**

Tres brillantes pensadores contemporáneos se dan cita en este libro para reflexionar y discutir sobre algunos de los más relevantes problemas de la filosofía y la política actuales. Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, cada uno desde su posición singular, entablan aquí una polémica que confirma el rigor y la lucidez de sus intervenciones críticas, a la par que pone de relieve hasta qué punto las diferencias de perspectivas pueden ser, no ya un obstáculo, sino un elemento invaluable para enriquecer el debate y las propias ideas. Los autores polemizan en torno a la significación y los usos que hoy en día deben dársele a la noción gramsciana de "hegemonía", vital para analizar cómo se constituye el campo político. Asimismo, vuelven sobre un término central, "universalidad", siempre imposible y necesario, repudiado e inevitable, a fin de considerar vías para reformularlo de un modo en que no sea asumido como un presupuesto estático ni un a priori dado. El legado hegeliano en la teoría crítica, las encrucijadas del

multiculturalismo, las estrategias que la izquierda ha de adoptar en la economía globalizada, las contribuciones del psicoanálisis lacaniano y el posestructuralismo, son temas que una y otra vez reaparecen. 'Contingencia, hegemonía, universalidad' es un libro insoslayable porque colabora a despejar el terreno sobre el cual podría formularse un proyecto democrático antitotalitario y radical, sin la complacencia de omitir la reflexión sobre aquello que traba la posibilidad de un pensamiento y una práctica política radicales en el momento actual.

Introducción

Durante varios años, los tres hablamos de cómo dar forma a un libro que intentara establecer la trayectoria común de nuestro pensamiento y a la vez presentar de una manera productiva nuestros diferentes compromisos intelectuales. Iniciamos este proceso elaborando tres cuestionarios que aparecen al comienzo de este volumen. El resultado que tienen ante ustedes representa, pues, la culminación de varias conversaciones, de varias reseñas escritas y diálogos y, en el caso de Slavoj Žižek y Ernesto Laclau, una colaboración que se remonta a 1985, el año en que Chantal Mouffe y Laclau publicaron *Hegemonía y estrategia socialista*.¹ De hecho, ese libro constituye el antecedente de este diálogo, no sólo porque fijó una nueva dirección para la idea de hegemonía de Antonio Gramsci, sino porque también representó un giro para la teoría posestructuralista dentro del marxismo, que tomó el problema del lenguaje como esencial para la formulación de un proyecto democrático anti-totalitario radical.

En ese libro aparecen argumentos que en éste son considerados a través de distintas lentes teóricas; también se presentan argumentos en contra de aquel texto, que son retomados implícitamente en el diálogo escrito que sigue. Un argumento del libro adoptó la siguiente forma: los nuevos movimientos sociales se apoyan con frecuencia en los reclamos de identidad, pero la "identidad" en sí nunca se constituye plenamente; de hecho, puesto que la identificación no es reducible a la identidad, es importante considerar la brecha o inconmensurabilidad entre ambas. Esto no quiere decir que el hecho de que la identidad no alcance su determinación total debilite los movimientos sociales en discusión; al contrario, esa incompletitud es esencial para el proyecto mismo de hegemonía. Ningún movimiento social puede, de hecho, gozar de su estatus en una articulación política democrática abierta sin presuponer y operacionalizar la negatividad en el corazón de la identidad.

La categoría teórica que intentó comprender este fracaso, negatividad, brecha o incompletitud fue la de "antagonismo" formulada en ese trabajo previo. Posteriormente, Laclau, que continúa ubicándose dentro de la tradición gramsciana, elaboró la categoría de "dislocación", tomando sus herramientas de un espectro intelectual que va de Derrida y Lacan a Wittgenstein. Si bien Žižek utiliza con más énfasis la teoría lacaniana para abordar este tema, especialmente mediante el recurso a "lo Real", también usa a Hegel, y ofrece razones para evitar la estructura de referencia derridana. Puede decirse que Butler usa un Hegel diferente, poniendo el acento en las posibilidades de negación en su obra, junto con Foucault y algo de Derrida, para considerar lo que sigue siendo no realizable en la constitución discursiva del sujeto.

Existen diferencias significativas entre nosotros respecto de la cuestión del "sujeto", y esto se percibe cuando cada uno trata de tomar en cuenta lo que constituye o condiciona el fracaso de toda afirmación de identidad de alcanzar una determinación final o total. Es cierto, no obstante, que cada uno de nosotros valora ese "fracaso" como condición de la contienda democrática propiamente dicha. En lo que diferimos es en cómo concebir el sujeto –si es fundacional, cartesiano; si está estructurado por la diferencia sexual, y a través de qué medio está garantizada la definición de esa misma diferencia–. También disentimos en cuanto a si entender el fracaso de la identidad como un elemento estructural o necesario de toda constitución identitaria, y cómo tomar en cuenta esa estructura y necesidad. En tanto Butler se alinea con una explicación históricamente variable de la constitución del sujeto (una línea foucaultiana), Žižek basa sus afirmaciones acerca de la negativa fundacional de la identidad en el trabajo de Lacan, y Laclau, en un enfoque que, sin ser estrictamente lacaniano, tiene varios puntos de convergencia con lo Real lacaniano.

Una de las críticas que se hicieron contra *Hegemonía y estrategia socialista* –y, más aun, contra las intervenciones estructuralistas y posestructuralistas en la teoría política– es que no toma en

cuenta el concepto de universalidad o erosiona su fuerza cuestionando su estatus fundacional. Los tres sostenemos, sin embargo, que la universalidad no es un presupuesto estático, ni un a priori dado, y que debería en cambio ser entendida como un proceso o una condición irreductible a cualesquiera de sus modos determinados de aparición. Si bien a veces diferimos respecto de la manera en que debe ponerse el énfasis, cada uno de nosotros ofrece exposiciones de universalidad que suponen que la condición negativa de toda articulación política es "universal" (Žižek), que el proceso contestatario determina formas de universalidades que son llevadas a entrar en un conflicto productivo y, en definitiva, insoluble entre sí (Laclau), o que existe un proceso de traducción por el cual lo repudiado dentro de la universalidad es admitido nuevamente en el término en el proceso de su nueva formación (Butler).

En algún momento, cada uno de nosotros considera despliegues ideológicos diferentes de la universalidad y alerta contra abordajes de la cuestión tanto sustanciales como procesales. De modo que nos diferenciamos (ya diferenciados internamente) del esfuerzo habermasiano de descubrir o conjurar una universalidad preestablecida como presuposición del acto de habla, una universalidad que supuestamente concierne a un rasgo racional de "hombre", una concepción sustantiva de la universalidad que la iguala a una determinación cognoscible y predecible, y una forma procesal que presupone que el campo político está constituido por actores racionales.

Es de importancia a lo largo de estos textos la cuestión estratégica de la hegemonía: cómo se constituye el campo político, qué posibilidades emergen de un enfoque de ese campo que indaga acerca de las condiciones de su posibilidad y articulación. Significativamente, Laclau detecta un movimiento de la teoría marxista desde la postulación de una "clase universal", que en definitiva eliminaría la mediación política y las relaciones de representación, a una universalidad "hegemónica" por la cual lo político es constitutivo del vínculo social. El posestructuralismo de este enfoque se alinea, por lo tanto, con la crítica del totalitarismo y, específicamente, el tropo de un sujeto "conocedor" de vanguardia que "es" todas las relaciones sociales que articula y moviliza. Mientras Laclau asocia a Hegel con la metafísica del cierre, Žižek lo entiende como un teórico de la reflexividad en confrontación con lo Real, y Butler lo usa para indagar acerca de los límites necesarios del formalismo en cualquier exposición de la socialidad. Laclau explica el anti-totalitarismo de un enfoque lógico y lingüístico del problema de la representación que insiste en el carácter irreductible de la diferencia. Žižek nos recuerda que el capital global no puede ser excluido del análisis "posmoderno" del lenguaje y la cultura, y continúa exponiendo el revés obscuro del poder. Butler plantea la cuestión de cómo los nuevos movimientos sociales rearticulan el problema de la hegemonía, considerando el cuestionamiento de las políticas sexuales recientes a la teoría de la diferencia sexual y propone una concepción contra-imperialista de la traducción.

Los tres estamos empeñados en formas radicales de la democracia que tratan de comprender los procesos de representación a través de los cuales procede la articulación política, el problema de la identificación –y sus fracasos necesarios– a través del cual tiene lugar la movilización política, la cuestión del futuro tal como surge para los marcos teóricos que insisten en la fuerza productiva de lo negativo. Aunque no reflexionamos de manera autoconsciente acerca del lugar del intelectual en la izquierda, quizás este texto actúe como una suerte de colocación capaz de refundir (y recuperar) la filosofía como un modo crítico de investigación que pertenece –antagónicamente– a la esfera de la política.

En nuestros debates, citamos considerablemente nuestras correspondientes colaboraciones. Las referencias cruzadas se identifican con las iniciales del autor, seguidas por el número de página correspondiente.

Este volumen fue escrito en su mayor parte en la primavera y el verano de 1999, coordinado por los editores Jane Hindle y Sebastian Budgen, en Verso. A ellos todo nuestro agradecimiento por haber organizado nuestra tarea. Judith Butler también agradece a Stuart Murray por su asistencia indispensable con el manuscrito.

JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU Y SLAVOJ ŽIŽEK, *septiembre de 1999*

Notas

1De próxima aparición en FCE.

JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU Y SLAVOJ ŽIŽEK *Contingencia, hegemonía, universalidad*

© FCE - Prohibida su reproducción total o parcial 3

Preguntas

Estas son las preguntas que cada autor quiso formular a los otros; forman la base de los diálogos de este libro.

Preguntas de Judith Butler

1. Me gustaría saber con mayor precisión si la visión lacaniana de la constitución del sujeto es compatible con la idea de hegemonía. Entiendo que la noción del sujeto incompleto o del sujeto barrado parece garantizar cierta incompletitud a la interpelación, pero ¿no lo hace instalando una barra como condición y estructura de toda constitución del sujeto? ¿La incompletitud de la formación del sujeto que requiere la hegemonía es una incompletitud en la que el sujeto-en-curso es incompleto precisamente porque está constituido a través de exclusiones que son políticamente salientes, no estructuralmente estáticas? En otras palabras, la incompletitud de la formación del sujeto, ¿no se vincula con el proceso democrático de la disputa sobre los significantes? ¿Puede el recurso ahistórico de la barra lacaniana reconciliarse con la cuestión estratégica que plantea la hegemonía o se presenta como una limitación casi trascendental a toda posible constitución del sujeto y, por ende, indiferente a la política?

2. ¿Qué es lo que constituye una teoría viable de la representación para la vida política contemporánea? ¿La noción derrideana de "decisión" basta para explicar los tipos de negociación que requiere la representación política? ¿La "decisión" es una categoría ética o existencial?, y, en ese caso, ¿cómo debe relacionarse con la esfera de lo político?

3. ¿Cuál es el estatus de la "lógica" al describir el proceso social y político y en la descripción de la formación del sujeto? Una lógica que invariablemente deriva en aporías, ¿produce una suerte de estatus opuesto al proyecto de hegemonía? (Esta pregunta es subsidiaria de la pregunta 1). ¿Estas lógicas están encarnadas en la práctica social? ¿Cuál es la relación entre lógica y práctica social?

4. ¿Cuál es la relación entre versiones psicoanalíticas de la identificación y formas de identificación política? ¿El psicoanálisis aporta la teoría para la política? ¿Y qué psicoanálisis?

5. ¿Es posible hablar de "la lógica metafísica de la identidad" como si fuera singular?

6. ¿Qué significa performativamente suponer una posición de sujeto?, ¿resulta alguna vez simple?

7. Si la diferencia sexual es un callejón sin salida, ¿significa que el feminismo es un callejón sin salida? Si, en el sentido lacaniano, la diferencia sexual es "real", ¿significa que no tiene un lugar en las luchas hegemónicas? ¿O acaso es el límite casi trascendental de toda esa lucha, y, por ende, está inmovilizada como pre o ahistórica?

8. El reciente esfuerzo por dividir las teorías críticas en universalismos e historicismos, ¿forma parte de una dialéctica fallida y cegada que se niega a discriminar entre posiciones matizadas? ¿Tiene esto que ver con el lugar de Kant en las formas resurgentes de la deconstrucción y el lacanianismo? ¿Existe también una doxa lacaniana que impide la apropiación heterodoxa de Lacan para el pensamiento de la hegemonía?

8a. ¿Seguimos coincidiendo todos en que la hegemonía es una categoría útil para describir nuestras inclinaciones políticas? ¿Clarificar esto sería un buen lugar para empezar?

9. Una consideración seria de Hegel, ¿nos lleva a repensar las oposiciones kantianas entre forma y contenido, entre las afirmaciones casi trascendentales y los ejemplos históricos que se invocan para ilustrar su veracidad?

10. ¿En qué consiste la autoridad crítica del teórico crítico? ¿Nuestras propias afirmaciones están sometidas a una autocrítica?, ¿cómo aparece ésta en el nivel de la retórica?

Preguntas de Ernesto Laclau

1. En numerosos debates contemporáneos, se presenta el universalismo en oposición a la pluralidad de actores sociales que proliferan en el mundo contemporáneo. En esta cuestión de la relación universalismo versus particularismo, aparece, sin embargo, cierta polisemia relativa a los dos polos. ¿El multiculturalismo es, por ejemplo, reducible a su lógica particularista que niega todo derecho a lo "universal"? Asimismo: la noción de "pluralismo" –que evoca una variedad de posiciones del sujeto del mismo actor social– ¿es acaso directamente asimilable al "multiculturalismo" que implica una referencia a comunidades culturales/sociales integrales que, sin embargo, no coinciden con la comunidad nacional global? A la inversa, ¿es cierto que la única forma concebible de universalismo está ligada a una fundamentación fundacionalista o esencialista?

2. Una de las numerosas consecuencias de la fragmentación cada vez mayor de las sociedades contemporáneas es que los valores comunitarios –contextualizados en la medida en que siempre estamos tratando con comunidades *específicas*– se complementan con discursos sobre *derechos* (como, por ejemplo, los derechos de los pueblos o las minorías culturales a la autodeterminación) que se afirman como válidos independientemente de todo contexto. ¿Estos dos movimientos –afirmación de los derechos universales y afirmación de la especificidad comunitaria– son *en última instancia* compatibles? Y si no lo son, ¿esta incompatibilidad no es positiva en tanto abre paso a una variedad de negociaciones y una pluralidad de juegos de lenguaje que son necesarios para la constitución de espacios públicos en las sociedades en las cuales vivimos?

3. Las teorías clásicas de la emancipación postularon la homogeneidad última de los agentes sociales que debían emanciparse –en el marxismo, por ejemplo, la condición para que el proletariado fuera agente de una emancipación global era que no tenía intereses particulares que defender, puesto que se había convertido en la expresión de la esencia humana pura –. Asimismo, en algunas de las formas de la política democrática clásica –el jacobinismo sería el ejemplo más claro–, la *unidad* de la voluntad del pueblo es el requisito previo para cualquier transformación democrática. Hoy, por el contrario, tendemos a hablar de emancipaciones (en plural), que comienzan a partir de una diversidad de reclamos sociales, y a identificar la práctica democrática con el consenso negociado entre una pluralidad de actores sociales. ¿Qué noción de representatividad social es compatible con este enfoque transformado?

4. La teoría de la hegemonía presupone, por un lado, que lo "universal" es un objeto a la vez imposible y necesario –que siempre requiere, por consiguiente, la presencia de un residuo de particularidad– y, por el otro, que la relación entre poder y emancipación no es de exclusión sino, por el contrario, de implicación mutua –aunque contradictoria–. La relación hegemónica, concebida de esta forma, ¿es constitutiva del vínculo político? Y en ese caso, ¿cuáles son los juegos estratégicos que es posible jugar a partir de sus tensiones internas?

5. La categoría de *diferencia*, de una u otra manera, está en la base de los enfoques teóricos más importantes de los últimos treinta años. Las identidades nómadas en Deleuze y Guattari, la microfísica del poder en Foucault, la *differance* en Derrida, la lógica del significante en Lacan son formas alternativas de abordar el carácter constitutivo de la "diferencia". ¿Son incompatibles entre sí?, y, en ese caso, ¿dónde radican las incompatibilidades? ¿Cómo podemos evaluar su respectiva productividad para el análisis político?

6. Hace tiempo que la cuestión de la trascendencia obsesiona a la teoría contemporánea. ¿Cuál es, por ejemplo, el estatus de categorías psicoanalíticas como el Edipo o el complejo de castración? ¿Son productos históricos o, antes bien, las condiciones a priori de toda sociedad posible? El sentimiento generalizado es que ni un historicismo radical ni un trascendentalismo a ultranza constituirían respuestas apropiadas, y se ha postulado cierto tipo de solución que evita los obstáculos de ambos extremos –como la noción de casi trascendentalismo. El estatus de este “casi” hasta ahora no ha sido, sin embargo, suficientemente analizado. ¿Cuáles serían los requisitos previos para un avance teórico en este campo?, ¿y cuáles serían las consecuencias de este último para el análisis histórico?

Preguntas de Slavoj Žižek

1. *Lo Real y la historicidad*: ¿Es lo Real lacaniano el fundamento último, el referente firme del proceso simbólico, o representa su límite inherente totalmente no sustancial, punto de falla, que mantiene la brecha misma entre la realidad y su simbolización y, de ese modo, pone en movimiento el proceso contingente de la historización-simbolización?

2. *Falta y repetición*: ¿El movimiento de la repetición se funda en alguna falta primordial o la noción de una falta primordial fundadora implica necesariamente la reinscripción del proceso de repetición en la lógica metafísica de la identidad?

3. *La lógica social de la (des)identificación*: ¿la desidentificación es necesariamente subversiva del orden existente, o un cierto modo de desidentificación, de 'mantener una distancia' con la propia identidad simbólica, es consustancial con la participación efectiva en la vida social? Cuáles son los diferentes modos de desidentificación?

4. *Sujeto, subjetivización, posiciones de sujeto*: ¿El “sujeto” es simplemente el resultado del proceso de subjetivización, de interpelación, de asumir performativamente alguna “posición fija del sujeto”, o la noción lacaniana de “sujeto barrado” (y la noción idealista alemana del sujeto como negatividad relacionada consigo misma) también plantea una alternativa a la metafísica identitaria-sustancialista tradicional?

5. *El estatus de la diferencia sexual*: Nuevamente, ¿la diferencia sexual representa simplemente “hombre” y “mujer” en tanto dos posiciones del sujeto que los individuos asumen a través de la adquisición performativa repetitiva, o la diferencia sexual es “real” en el sentido lacaniano –es decir, un callejón sin salida–, de modo que todo intento de traducirlo a posiciones fijas del sujeto fracasa?

6. *Significante fálico*: ¿La noción de falo de Lacan es “falocentrista” –es decir, la noción de un significante central que, como una suerte de punto de referencia trascendental, estructura el campo de la sexualidad– o cambia algo el hecho de que, para Lacan, falo como significante es un suplemento “protésico” de la falta del sujeto?

7. *Lo Universal y el historicismo*: ¿Es suficiente, en la actualidad, seguir el consejo jamesoniano “¡Historicen!”? ¿Cuáles son los límites de la crítica historicista de los universales falsos? ¿No es mucho más productivo, tanto por razones teóricas intrínsecas como por razones políticas, mantener la noción paradójica de lo universal como simultáneamente imposible y necesario?

8. *Hegel*: ¿Hegel es simplemente el metafísico *par excellence*, de manera que cualquier intento de afirmar el complejo posmetafísico de temporalidad-contingencia-finitud es por definición antihegeliano, o la misma hostilidad posmetafísica contra Hegel es acaso una suerte de índice de su propia limitación teórica, de modo que deberíamos, más bien, concentrarnos en sacar a la luz “otro Hegel” que no se ajuste a la doxa del “panlogicismo”?

9. *Lacan y la deconstrucción*: ¿Es teóricamente correcto concebir a Lacan como uno en la serie de deconstruccionistas o el hecho de que todo un conjunto de aspectos distingan a Lacan de la doxa deconstruccionista (mantener la noción de sujeto como *cogito*, etc.) apunta hacia una inconmensurabilidad entre ambos campos?

10. *La cuestión política*: ¿Debemos aceptar la noción "posmoderna" de pluralidad de luchas por el reconocimiento (en su mayoría étnicas, sexuales o de estilos de vida) o el reciente resurgimiento del populismo de derecha nos obliga a repensar las coordenadas convencionales de la política radical "posmoderna" y a revivir la tradición de la "crítica de la economía política"? ¿Cómo afecta todo esto las nociones de hegemonía y totalidad?

Notas

1 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical*

Democratic Politics, Londres y Nueva York, Verso, 1985 [traducción castellana: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987. Y de próxima aparición en FCE].

<http://www.fce.com.ar/fsfce.asp?p=http://www.fce.com.ar/detalleslibro.asp?IDL=3046>

La Sesión Lesbiana

Por **Slavoj Žižek** |

¿Puede un lacaniano aprender algo de Ayn Rand?

Rand, quien escribió los dos *best sellers* absolutos de nuestro siglo *The Fountainhead* (1943) y *Atlas Shrugged* (1957), fue (merecidamente) ignorada y ridiculizada como filósofa: su fascinación con las figuras masculinas en absoluto despliegue, la determinación insoslayable de su Voluntad, parece ofrecer la mejor confirmación imaginable de la famosa línea de Sylvia Plath, "... cada mujer adora a un fascista." Sin embargo, aunque es fácil de desechar la misma mención de Rand en un artículo teórico "serio" como una extravagancia obscena - artísticamente, ella es, por supuesto, invaluable - la dimensión propiamente subversiva de su procedimiento ideológico no será infravalorada: Rand encaja en la línea de autores manifiestamente-conformistas que minan el edificio ideológico gobernante por su identificación excesiva con la misma.

Su sobre-ortodoxia fue dirigida al mismo capitalismo, como el título de uno de sus libros *Capitalism, the Unknow Ideal* nos dice; según ella, la verdadera cosa hereje de hoy es abrazar la premisa básica del capitalismo sin su comunitarianismo, colectivismo, bienestar, etc., que lo endulza. Así, lo que Pascal y Racine eran al Jansenismo, Kleist al militarismo del nacionalismo alemán, o Brecht al Comunismo, Rand lo es al capitalismo americano. Eran quizás sus orígenes rusos y la educación que tuvo, lo que le permitieron que formulara directamente el grano fantasmático de la ideología capitalista americana.

El eje ideológico elemental de su trabajo consiste en la oposición entre los *prime movers*, los "hombres de mente", y los *second handers*, los "hombres masa". La oposición kantiana entre la autonomía ética y la heteronomía se lleva aquí al extremo: un *second hander* están buscando el reconocimiento fuera de sí mismo, su confianza en sí mismo y su convicción dependen de cómo él es percibido por otros, mientras el "prime mover" se reconcilia totalmente consigo mismo, confiando en su creatividad, egoísta en el sentido de que su satisfacción no depende de recibir el reconocimiento de otros o en sacrificarse a sí mismo, sus más profundos impulsos para el beneficio de otros.

El "hombre de mente" es inocente, liberado del miedo de otros, y por esa razón incluso sin odio para con sus peores enemigos (Roark, el "prime mover" en *The Fountainhead*, no odia Toohey activamente, su gran antagonista, simplemente no se preocupa de él.) Aquí el diálogo famoso entre los dos:

— Sr. Roark, estamos solos aquí. ¿Por qué no me dice lo que piensa de mí? En cualquier término que desee. Nadie nos oirá.

— Pero yo no pienso en usted.

En base a esta oposición, Rand elabora su ateísmo radicalmente, su vida-asertiva, su ética "egoísta": el "prime mover" es capaz de brindar amor para otros, este amor incluso es crucial para él, ya que no expresa su desprecio para sí mismo su abnegación, sino al contrario, la misma-aserción-de-amor para los otros es la más alta forma de lo propiamente entendido como "egoísmo", es decir, de mi capacidad de realizar a través de mi relación con los otros mis más profundo impulsos. En base a esta oposición, *Atlas Shrugged* construye un escenario puramente fantasmático: John Galt, el misterioso héroe de la novela, congrega a todos los "prime movers" y organiza su huelga - ellos se retiran de la opresión colectivista de la vida pública burocratizada. Como resultado de su retiro, es qué vida social pierde es ímpetu, los servicios sociales; desde las tiendas hasta los ferrocarriles ya no funcionan, comienza una desintegración global, y la sociedad desesperada vuelve a llamar a los "prime movers" - ellos aceptan, pero bajo sus propias condiciones...

Lo que nosotros tenemos aquí es la fantasía de un hombre buscando la respuesta a la eterna pregunta "¿Qué es lo que mueve el mundo?" - los prime movers - y pudiendo entonces "detener el motor del mundo" al organizar la retirada de los prime movers. John Galt tiene éxito al suspender el mismo circuito del universo, la "carrera de las cosas", causando su muerte simbólica y el renacimiento subsecuente del Nuevo Mundo.

La ganancia ideológica de esta operación reside en la inversión de los papeles con respecto a nuestra experiencia cotidiana de la huelga: no son los obreros sino los capitalistas los que se declaran en huelga, demostrando así que ellos son los miembros verdaderamente productivos de la sociedad que no necesitan de otros para sobrevivir.¹ El escondite al que los prime movers se retiran, un lugar secreto en medio de las montañas de Colorado accesible sólo vía un peligroso pasaje estrecho, es un tipo de versión negativa de Shangri-la, una "utopía de codicia": un pueblo pequeño en el que el desenfrenó de las relaciones del mercado reina, en el que la misma palabra "ayuda" está prohibida, en el que cada servicio tiene que ser reembolsado por verdadero dinero (cubierto de oro), en el que no hay necesidad por la piedad y auto-sacrificio por los otros. [...]

1. La limitación ideológica de Rand es aquí claramente perceptible: a pesar del nuevo ímpetu que el mito de los "prime movers" recibió de la industria digital (Steve Jobs, Bill Gates), los capitalistas individuales de hoy, en nuestra era de las multinacionales, definitivamente no son "prime movers." En otros términos, lo que Rand "reprime" es el hecho de que la regla de la muchedumbre es el resultado inherente de la dinámica del capitalismo en cuanto tal.

Título Original: ***The Lesbian Session***. Publicado en: *lacanian ink* 12, primavera de 1998, pp. 58-69. Copyright ©1998 lacanian ink. All Rights Reserved. Fragmento extraído de: © Copyright LACAN.COM <http://www.lacan.com/frameXII5.htm>

Mujer: uno de los Nombres del Padre

Por **Slavoj Žižek** |

Guía para evitar la lectura incorrecta de las fórmulas de sexuación de Lacan.

El error que se comete habitualmente al leer las fórmulas de sexuación de Lacan es el de reducir las diferencias entre el lado femenino y el masculino a las dos fórmulas que definen la postura masculina, como si lo masculino abarcara la función fálica universal y lo femenino fuese la excepción, el exceso, el superávit que está más allá del alcance de la función fálica. Una lectura de este tipo pasa por alto totalmente lo que Lacan quiere decir, que es que esta situación de la Mujer como excepción "por ejemplo, en el papel de Dama en el amor cortés" -es la fantasía masculina por excelencia. Como caso ejemplar de la excepción que constituye la función fálica se suele citar la figura fantasmagórica y obscena del padre *jouisseur* primordial, que, libre de toda prohibición, tenía la libertad de gozar de todas las mujeres. Sin embargo, ¿no coinciden

plenamente las características de la figura de la Dama del amor cortés con las del padre primordial? ¿No es también un Ama caprichosa que lo desea todo y que, al estar más allá de toda ley, puede someter a su *chevalier servant* a las más arbitrarias y absurdas pruebas?

Es en este sentido precisamente en el que Mujer es uno de los nombres del padre. Los detalles cruciales que no se deben escapar son el uso de plural y de minúsculas: no hablamos del Nombre del Padre sino de uno de los nombres del padre, una de las formas de referirse a ese exceso llamado padre primordial. En el caso de la Mujer -la Mujer mítica, la Reina del título de la novela de Rider Haggard, por ejemplo- al igual que en el caso del padre primordial, estamos hablando de un agente pre-simbólico de poder, ajeno a la Ley de la castración. En ambos casos, el papel de este agente fantasmagórico es el de cerrar el círculo vicioso del orden simbólico, llenar el vacío de sus orígenes: lo que la idea de Mujer (o de padre primordial) proporciona es la base mítica de la plenitud sin restricciones cuya "represión primordial" da lugar al orden simbólico.

Otro error en la lectura de Lacan se produce cuando se interpretan de modo obtuso las incisivas fórmulas de sexuación, y se introduce una distinción semántica entre dos significados del cuantificador "todo". De acuerdo con esta interpretación errónea, en el caso de la función universal, todo (o "no todo") se refiere a un único sujeto (x), e indica si "todo ello" está atrapado en la función fálica; por el contrario, la excepción particular "hay uno que..." hace referencia a un grupo de sujetos y señala si dentro de este grupo "hay uno que" está (o no está) totalmente exento de la función fálica. Según este modelo, el lado femenino de las fórmulas de sexuación evidenciaría la existencia de un corte que divide a la mujer desde dentro: ninguna mujer está completamente exenta de la función fálica, y por eso mismo, ninguna mujer está completamente sometida a esta función. Es decir, hay algo dentro de toda mujer que se rebela contra la función fálica. De modo paralelo, en el lado masculino, la universalidad que se proclama hace referencia a un único sujeto (todo sujeto masculino está totalmente sometido a la función fálica) y a la exención del grupo de sujetos masculinos ("hay uno" completamente libre de ella). Resumiendo, al haber un hombre completamente exento de la función fálica, todos los demás están completamente sometidos a ella, y al no estar ninguna mujer totalmente libre de ella, ninguna de ellas está totalmente sometida a ella.

En un caso la división se exterioriza y representa la línea de separación que, dentro del grupo formado por "todos los hombres", crea una distinción entre los que están atrapados en la función fálica y "el" que está exento de ella. En el otro caso, la división se interioriza y cada mujer se divide por dentro: parte de ella está sometida a la función fálica y la otra queda exenta...

Título Original: ***Woman is one of the Names-of-the-Father***

Publicado originalmente en: *lacanian ink* 10, otoño de 1995, pp. 24-39. Copyright ©1995 lacanian ink. All Rights Reserved. <http://www.plexus.org/lacink/lacink10/lac13.html>

Fragmento extraído de: © Copyright LACAN.COM <http://www.lacan.com>

Traducción: Carolina Díaz. Edición: Ana Martínez-Collado.

<http://www.plexus.org/lacink/lacink10/lac13.html>.

EL ESPINOSO SUJETO.

Paisaje después de la batalla por Slavoj Žižek. Dije economía política, estúpido.

Por **Slavoj Žižek** |

En *The Ticklish Subject* (Londres, Verso, 1999), uno de sus aportes más recientes a la resurrección del pensamiento de izquierda, el esloveno Slavoj Žižek recurre a su proverbial arsenal de heterodoxias (Marx y las ficciones del cine industrial, Hegel, Lacan y la cultura popular) para radiografiar la miseria del mundo y la indigencia que impera en la imaginación radical. ¿Cómo salir de punto muerto? La consigna, para Žižek, es politizarlo todo. Empezando por el dinero.

I

Dos películas inglesas recientes —dos relatos sobre la traumática desintegración de la identidad masculina de la vieja clase obrera— expresan dos versiones opuestas del punto muerto de despolitización en el que estamos. Tocando al viento (*Brassed off*) se centra en la relación entre la lucha política “real” (la lucha de los mineros contra las amenazas de cierre de minas, legitimadas por el progreso tecnológico) y la expresión simbólica idealizada de la comunidad de los mineros: su banda de música. Al principio, los dos aspectos parecen oponerse: para los mineros, presos en la lucha por la supervivencia económica, la actitud de “¡La música es lo único que importa!” del viejo director de la banda, que está muriéndose de un cáncer de pulmón, equivale a una insistencia vana y fetichizada en la forma simbólica vacía, desprovista de sustancia social. Sin embargo, cuando los mineros pierden la batalla política, la actitud de “La música importa”, su insistencia en tocar y participar de un concurso nacional, se convierte en un gesto simbólico de desafío, un verdadero acto de afirmación de fidelidad a la lucha política. Como dice uno de los personajes: cuando ya no hay esperanza, lo único que queda es ser fiel a los principios... En suma, el acto se produce cuando llegamos a esa encrucijada —o más bien a ese cortocircuito— de niveles, de modo que la insistencia en la forma vacía (no importa lo que pase, seguiremos tocando en nuestra banda...) se convierte en una señal de fidelidad al contenido (a la lucha contra el cierre y por la conservación del estilo de vida de los mineros). La comunidad minera pertenece a una tradición condenada a desaparecer. Y es precisamente aquí donde hay que evitar la trampa de acusar a los mineros de defender el viejo estilo de vida reaccionario, machista y chauvinista de la clase obrera: el principio de una comunidad reconocible es una razón por la que vale la pena luchar, y bajo ningún punto de vista hay que dejarla en manos del enemigo.

Todo o nada (*The Full Monty*), nuestro segundo ejemplo, es —como La sociedad de los poetas muertos o Luces de la ciudad— una de esas películas en las que toda la línea narrativa se mueve en dirección a su clímax final; en este caso, el desnudo total que los cinco desocupados hacen en el local de striptease. Ese gesto final —ir “hasta el fondo”, mostrar sus sexos ante una platea abarrotada— implica un acto que, aunque opuesto, en un sentido, al de Tocando al viento, en última instancia equivale a lo mismo: la aceptación de la pérdida. Lo heroico del gesto final de Todo o nada no está en persistir en la forma simbólica (tocar en la banda) cuando su sustancia social se desintegra sino, por el contrario, en aceptar lo que, desde la perspectiva de la ética de la clase obrera masculina, no puede sino aparecer como la última humillación: renunciar a la falsa dignidad masculina. (Recuerden el famoso trozo de diálogo cerca del principio, cuando uno de los héroes, después de ver a unas mujeres orinando de pie, dice que están acabados, que ellos —los hombres— han perdido el tren.) La dimensión tragicómica de la situación reside en el hecho de que el carnavalesco espectáculo (de desnudarse) no está protagonizado por los strippers habituales, bien dotados, sino por hombres comunes, decentes, tímidos, relativamente maduros, que decididamente no son apuestos. Su heroísmo consiste en que deciden llevar a cabo el show aun siendo conscientes de que no tienen el aspecto físico apropiado. Ese desajuste entre el acto y la inconveniencia obvia de los actores le confiere al acto su verdadera dimensión subime: del divertimento vulgar del desnudo, el acto se convierte en una especie de ejercicio espiritual: se trata de renunciar al falso orgullo. (El mayor de los hombres, ex capataz del resto, se entera, poco antes del show, de que ha conseguido un trabajo, pero aun así decide unirse a sus compañeros en el acto de fidelidad: la clave del show no es simplemente ganar el dinero que tanto necesitan: es una cuestión de principios.)

Lo que hay que tener presente, sin embargo, es que ambos actos, el de Tocando al viento y el de Todo o nada, son actos de perdedores. Esto es, dos modos de enfrentarse con la pérdida catastrófica: insistiendo, en un caso, en la forma vacía como fidelidad al contenido perdido; en el otro, renunciando heroicamente a los últimos vestigios de falsa dignidad narcisística y

consumando un acto para el cual son grotescamente inapropiados. Y lo triste es que en algún sentido ésa es nuestra situación hoy. Hoy, después del desmoronamiento de la idea marxista de que es el capitalismo mismo el que, bajo el disfraz del proletariado, genera la fuerza que lo destruirá, ningún crítico del capitalismo, ninguno de los que tan convincentemente describen el vórtice mortal al que está arrastrándonos el así llamado proceso de globalización, tiene ninguna idea clara de cómo podemos librarnos del capitalismo. En suma, no estoy pregonando un simple retorno a las viejas nociones de lucha de clases y revolución socialista. La pregunta de cómo es posible socavar realmente el sistema capitalista global no es una pregunta retórica. Tal vez no sea realmente posible, al menos no en un futuro inmediato.

Hay, pues, dos actitudes: o la izquierda se enrola hoy nostálgicamente en el encantamiento ritual de las viejas fórmulas, ya sean las del comunismo revolucionario o las del Estado de bienestar del reformismo socialdemócrata, desdeñando la nueva sociedad posmoderna como una cháchara vacía y a la moda que vela la dura realidad del capitalismo actual; o acepta el capitalismo global como "el único juego que hay en plaza" y sigue la doble táctica de prometer a los empleados el mantenimiento de un máximo posible de Estado de bienestar, y a los empleadores el pleno respeto de las reglas de juego (del capitalismo global) y la firme censura de las demandas "irracionales" de los empleados. Así, en las políticas de izquierda actuales, nos vemos limitados, en efecto, a elegir entre la actitud ortodoxa de tararear dignamente las viejas canciones comunistas o socialdemócratas (aunque sabemos que ya se les pasó el cuarto de hora) y la actitud centro-radical del neolaborismo, que consiste en hacer un desnudo total, en librarnos de los últimos vestigios del discurso izquierdista...

II

La gran novedad de la era pospolítica actual —la era del "fin de las ideologías"— es la despolitización radical de la esfera de la economía: el modo en que la economía funciona (la necesidad de recortar el gasto social, etc.) es aceptado como un simple dato del estado de cosas objetivo. Sin embargo, en la medida en que esta despolitización fundamental de la esfera económica sea aceptada, todas las discusiones sobre la ciudadanía activa y sobre los debates públicos de donde deberían surgir las decisiones colectivas seguirán limitadas a cuestiones "culturales" de diferencias religiosas, sexuales o étnicas —es decir, diferencias de estilos de vida— y no tendrán incidencia real en el nivel donde se toman las decisiones de largo plazo que nos afectan a todos. En suma, la única manera de crear una sociedad donde las decisiones críticas de largo plazo surjan de debates públicos que involucren a todos los interesados es poner algún tipo de límite radical a la libertad del Capital, subordinar el proceso de producción al control social. La repolitización radical de la economía. Esto es: si el problema con la pospolítica actual (la "administración de los asuntos sociales") es que cada vez socava más la posibilidad de una acción política verdadera, ese socavamiento responde directamente a la despolitización de la economía, a la aceptación común del Capital y de los mecanismos del mercado como herramientas/procedimientos neutros que deben ser explotados.

Ahora podemos comprender por qué la pospolítica actual no puede acceder a la dimensión verdaderamente política de la universalidad: porque impide que silenciosamente la esfera de la economía se politice. El terreno de las relaciones del mercado capitalista global es la Otra Escena de la así llamada repolitización de la sociedad civil pregonada por los partidarios de las "políticas de identidad" y otras formas posmodernas de politización: en la discusión sobre las nuevas formas de política que brotan en todas partes, centradas en cuestiones particulares (derechos gays, ecología, minorías étnicas...), en toda esa actividad incesante de identidades cambiantes y fluidas, en toda esa construcción múltiple de coaliciones ad hoc, hay algo inauténtico, algo que, en última instancia, se parece demasiado a la actitud del neurótico obsesivo, que habla todo el tiempo y despliega una actividad frenética precisamente para garantizar que algo —lo que realmente importa— no sufra perturbación alguna y permanezca inmovilizado. Así, en vez de celebrar las nuevas libertades y responsabilidades proporcionadas por la "segunda modernidad", es mucho más importante centrarse en aquello que permanece idéntico en medio de esa fluidez y esta reflexividad globales, en lo que funciona como el verdadero motor de esa fluidez: la lógica inexorable del Capital. La presencia espectral del Capital es la figura del Otro que no sólo sigue siendo operativo cuando se desintegran todas las encarnaciones tradicionales del Otro simbólico, sino que directamente provoca esa desintegración: lejos de enfrentarse con el abismo de la

libertad —cargado como está con el peso de una responsabilidad que no se alivia recurriendo a la mano auxiliadora de la Tradición o la Naturaleza—, el sujeto actual está preso, ahora quizá más que nunca, en una compulsión inexorable que gobierna efectivamente su vida.

III

La ironía de la historia es que, en los países ex comunistas de Europa del Este, los comunistas “reformados” fueron los primeros que aprendieron la lección. ¿Por qué muchos de ellos volvieron al poder por la vía de elecciones libres a mediados de los años ‘90? Ese retorno prueba de manera definitiva que, en efecto, esos estados han entrado en el capitalismo. Lo que equivale a preguntarse: ¿qué es lo que defienden hoy los ex comunistas? Dada su relación privilegiada con los nuevos capitalistas emergentes (la mayoría miembros de la vieja nomenklatura que privatizó las compañías que alguna vez dirigieron), ellos forman, ante todo, el partido del gran Capital; más aún, para borrar los rastros de su breve pero aun así traumática experiencia con una sociedad civil políticamente activa, se fijaron la regla de abogar por una rápida desideologización, se retiraron del compromiso con la sociedad civil activa para refugiarse en el consumismo pasivo y apolítico, las dos rasgos verdaderos que caracterizan al capitalismo contemporáneo. Así, los disidentes se quedan azorados cuando descubren el papel de “mediadores evanescentes” que jugaron en el pasaje del socialismo al capitalismo, y que la clase que gobierna ahora es la misma que la de antes, sólo que con un nuevo disfraz. Es un error, pues, sostener que el retorno de los ex comunistas al poder muestra hasta qué punto la gente, decepcionada por el capitalismo, añora la vieja seguridad socialista; en una suerte de “negación de la negación” hegeliana, el socialismo aparece efectivamente negado sólo cuando los ex comunistas vuelven al poder; esto es, lo que los analistas políticos perciben (equivocados) como “decepción” ante el capitalismo es en realidad decepción ante el entusiasmo ético-político para el cual no hay lugar en el capitalismo “normal”. De modo que habría que reafirmar la vieja crítica marxista de la reificación: hoy, poner el énfasis en la despolitizada lógica económica “objetiva” contra las formas supuestamente “fechadas” de las pasiones ideológicas es la forma ideológica predominante, dado que la ideología siempre es autorreferencial, esto es, se define a sí misma gracias a la distancia que la separa de un Otro rechazado y denunciado como “ideológico”. Por esa razón precisa —porque la economía despolitizada es la “fantasía fundamental”, no reconocida como tal, de la política posmoderna—, un acto verdaderamente político implicaría necesariamente la repolitización de la economía: en el contexto de una situación dada, un gesto cuenta como acto sólo en la medida en que perturba (“atraviesa”) su fantasía fundamental.

Así, a medida que la izquierda moderada, de Blair a Clinton, acepta plenamente esa despolitización, asistimos a una extraña inversión de roles: la única fuerza política seria que sigue poniendo en cuestión las reglas irrestrictas del mercado es la extrema derecha populista (Buchanan en EE.UU., Le Pen en Francia). Cuando Wall Street reaccionó negativamente ante una caída de la tasa de desempleo, Buchanan fue el único que señaló la obviedad de que lo que es bueno para el Capital obviamente no es bueno para la mayoría de la población. Contra la vieja creencia de que la extrema derecha dice abiertamente lo que la derecha moderada piensa en secreto pero no se atreve a decir públicamente (afirmar abiertamente el racismo, la necesidad de una autoridad fuerte y la hegemonía cultural de los valores occidentales, etc.), nos enfrentamos ahora con una situación en la que la extrema derecha dice abiertamente lo que la izquierda moderada piensa en secreto pero no se atreve a decir en público (la necesidad de frenar la libertad del Capital).

Tampoco habría que olvidar que las milicias derechistas remanentes suelen parecerse mucho a una versión caricaturesca de los resquebrajados grupos de militantes de extrema izquierda de los años ‘60; en ambos casos se trata de una lógica radical antiinstitucional: el enemigo último es el aparato represivo de Estado (el FBI, el ejército, el sistema judicial) que amenaza la supervivencia misma del grupo, y el grupo se organiza como un cuerpo fuertemente disciplinado para poder hacer frente a la presión. El contrapunto exacto de esto es un izquierdista como Pierre Bourdieu, que defiende la idea de una Europa unificada como un “Estado social” fuerte, capaz de garantizar un mínimo de bienestar y de derechos sociales contra el ataque violento de la globalización: es difícil evitar la ironía ante un izquierdista radical que levanta barreras contra el poder corrosivo global del Capital, tan fervorosamente celebrado por Marx. Así, una vez más, es como si los roles se hubieran invertido. Los izquierdistas apoyan un Estado fuerte como la última garantía de las

libertades civiles y sociales contra el Capital, mientras que los derechistas demonizan al Estado y a sus aparatos como si fueran la última máquina terrorista.

IV

Hay que reconocer, por supuesto, el impacto tremendamente liberador de la politización posmoderna de terrenos hasta entonces considerados apolíticos (feminismo, políticas gay y lesbiana, ecología, problemas de minorías étnicas y otras): el hecho de que esos problemas no sólo hayan sido percibidos como intrínsecamente políticos sino que hayan dado a luz a nuevas formas de subjetivación política rediseñó todo nuestro paisaje político y cultural. De modo que no se trata de dejar de lado ese tremendo progreso para reinstaurar alguna versión del así llamado esencialismo económico: el asunto es que la despolitización de la economía genera el populismo de la Nueva Derecha, con su ideología de la Moral de la Mayoría, que hoy es el principal obstáculo para la satisfacción de las numerosas demandas (feministas, ecológicas...) en las que se centran las formas posmodernas de subjetivación política. En suma, predico un "retorno a la primacía de la economía" no en detrimento de los problemas planteados por las formas posmodernas de politización, sino precisamente para crear las condiciones de la más efectiva satisfacción de las demandas feministas, ecológicas, etc.

Un indicador extra de la necesidad de algún tipo de politización de la economía es la perspectiva abiertamente "irracional" de concentración casi monopólica del poder en manos de un solo individuo o corporación, como es el caso de Rupert Murdoch o de Bill Gates. Si la próxima década produce la unificación de los múltiples medios de comunicación en un solo aparato que combine las características de una computadora interactiva, un televisor, un equipo de video y de audio, y si Microsoft realmente consigue convertirse en el dueño casi monopólico de ese nuevo medio universal, controlando no sólo el lenguaje que se emplee en él sino también las condiciones de su aplicación, entonces es obvio que nos enfrentaremos con una situación absurda en la que un solo agente, libre de todo control público, dominará la estructura comunicacional básica de nuestras vidas y será, por lo tanto, más poderoso que cualquier gobierno. Lo que da pie para más de una intriga paranoica. Dado que el lenguaje digital que todos usaremos habrá sido hecho por hombres y construido por programadores, ¿no es posible imaginar a la corporación que lo posea instalando en él un ingrediente de programación secreto que le permita controlarnos, o un virus que ella misma podrá detonar, interrumpiendo nuestra posibilidad de comunicación? Cuando las corporaciones de biogenética afirman su propiedad sobre nuestros genes patentándolos, lo que también hacen es plantear la paradoja de que son dueñas de las partes más íntimas de nuestro cuerpo, de modo que todos, sin ser conscientes de ello, ya somos propiedad de una corporación.

La perspectiva que vislumbramos es que tanto la red comunicacional que usamos como el lenguaje genético del que estamos hechos serán propiedad de y controlados por corporaciones (o por una corporación) libres del control público. Una vez más, el absurdo de esa posibilidad —el control privado de la base propiamente pública de nuestra comunicación y reproducción, de la red misma de nuestro ser social— ¿no impone por sí solo la socialización como única solución? En otras palabras, ¿no es el impacto de la así llamada revolución de la información en el capitalismo la ilustración última de la vieja tesis marxista de que "en cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, o —según una expresión legal de la misma idea— con las relaciones de propiedad en las que hasta entonces funcionaron"? ¿Acaso los dos fenómenos mencionados (las imprevisibles consecuencias globales de decisiones tomadas por compañías privadas; el evidente absurdo de "ser propietario" del genoma de una persona o de los medios que los individuos usan para la comunicación), a los que hay que sumar al menos el antagonismo implícito en la idea de "ser propietario" del conocimiento científico (dado que el conocimiento es por naturaleza neutral a su propagación, esto es: no lo gastan la dispersión ni el uso universal), no son suficientes para explicar por qué el capitalismo actual debe recurrir a estrategias cada vez más absurdas para mantener la economía de la escasez en la esfera de la información, y por lo tanto para contener, en el marco de la propiedad privada y las relaciones de mercado, el demonio que él mismo liberó (inventando, por ejemplo, nuevos modos de prevenir el copiado libre de información digitalizada)? En pocas palabras, la perspectiva de la "aldea global" de la información, ¿no marca acaso el fin de las relaciones de mercado (que por definición están basadas en la lógica de la escasez), al menos en la esfera de la información digitalizada?

V

Tras la defunción del socialismo, el último temor del capitalismo occidental es que otra nación o grupo étnico derrote a Occidente en sus propios términos capitalistas, combinando la productividad del capitalismo con alguna clase de hábitos sociales extraños a nosotros, occidentales. En los '70, el objeto de temor y de fascinación era Japón. Ahora, después de un breve interludio de fascinación con el Sudeste asiático, la atención se concentra cada vez más en China por su calidad de próxima superpotencia, en la medida en que combinaría el capitalismo con la estructura política comunista. Esa clase de temores da lugar últimamente a formaciones puramente fantasmáticas, como la imagen que muestra a China superando a Occidente en productividad y conservando al mismo tiempo una estructura sociopolítica autoritaria —difícil resistir la tentación de llamar "modo asiático de producción capitalista" a esa combinación fantasmática—. Habría que enfatizar, contra esos temores, que China, tarde o temprano, pagará el precio de su desenfrenado desarrollo capitalista con nuevas formas de tensión e inestabilidad social: la "fórmula ganadora" —combinar el capitalismo con la ética comunitaria asiática "cerrada"— está condenada a explotar. Ahora más que nunca, se podría reafirmar la vieja fórmula marxista según la cual el límite del capitalismo es el propio Capital; el peligro para el capitalismo occidental no viene de afuera, de los chinos o de algún otro monstruo capaz de derrotarnos en nuestro propio juego, privándonos, al mismo tiempo, del individualismo liberal occidental, sino del límite intrínseco al propio proceso con que coloniza cada nuevo terreno (no sólo geográfico sino también cultural, psíquico, etc.), con que erosiona las últimas esferas de sustancialidad que se resisten a la reflexión. Cuando el Capital ya no encuentre fuera de sí ningún contenido sustancial de que alimentarse, ese proceso desembocará en algún tipo de implosión. Habría que tomar literalmente la metáfora de Marx según la cual el capitalismo es una entidad vampírica. Siempre necesita alguna clase de "productividad natural" prerreflexiva (talentos en distintas áreas del arte, inventores en la ciencia, etc.) para alimentar su propia sangre, y así reproducirse a sí mismo. Pero cuando el círculo se cierra, cuando la reflexividad se vuelve completamente universal, es el sistema entero el que está amenazado.

<http://www.pagina12.com.ar/2000/suple/pag30/00-05/nota.htm>

Repertir Lenin.

Por **Slavoj Žižek** |

Introducción: Entre las dos revoluciones.

La primera reacción pública ante la idea de reactualizar a Lenin es, claro, un ataque de risa sarcástica: Marx vale, hoy en día incluso en *Wall Street* hay gente que le adora —Marx el poeta de las mercancías, Marx el que proporcionó perfectas descripciones de la dinámica capitalista, Marx el que retrató la alienación y reificación de nuestras vidas cotidianas—, pero Lenin, no, ¡no puedes ir en serio! ¿No representa Lenin precisamente el FRACASO a la hora de poner en práctica el Marxismo, la gran catástrofe que dejó huella en la política mundial de todo el siglo XX, el experimento de Socialismo Real que culminó en una dictadura económicamente ineficaz? De modo que, de haber algún consenso en (lo que queda de) la izquierda radical de hoy en día, éste estriba en la idea de que, para resucitar el proyecto político radical, habría que dejar atrás el legado leninista: la inquebrantable atención a la lucha de clases, el partido como forma privilegiada de organización, la toma revolucionaria y violenta del poder, la consiguiente «dictadura del proletariado»... ¿no constituyen todos estos «conceptos-zombi» que hay que abandonar si la izquierda quiere tener alguna oportunidad bajo las condiciones del capitalismo tardío «posindustrial»?

El problema con este argumento aparentemente convincente es que suscribe con demasiada facilidad la imagen heredada de un Lenin, sabio dirigente revolucionario, que, después de formular las coordenadas básicas de su pensamiento y práctica en el *¿Qué hacer?*, se limitó a aplicarlas consiguientemente e implacablemente. ¿Y si hubiera otra historia que contar sobre Lenin? Es

cierto que la izquierda de hoy en día está atravesando una experiencia devastadora del fin de toda una época de movimiento progresista, una experiencia que la obliga a reinventar las coordenadas básicas de su proyecto –sin embargo, una experiencia exactamente homóloga fue la que dio origen al leninismo. Recuerden la conmoción de Lenin cuando, en otoño de 1914, todos los partidos socialdemócratas europeos (con la honorable excepción de los bolcheviques rusos y de los socialdemócratas serbios) adoptaron la «línea patriótica» –Lenin llegó a pensar que el número de *Vorwaerts*, el diario de la socialdemocracia alemana, que informaba de cómo los socialdemócratas habían votado en el *Reichstag* a favor de los créditos militares era una falsificación de la policía secreta rusa destinada a engañar a los obreros rusos. En aquella época del conflicto militar que dividió en dos el continente europeo, ¡qué difícil era rechazar la idea de que había que tomar partido en este conflicto y luchar contra el «fervor patriótico» en el propio país! ¡Cuántas grandes cabezas (incluida la de Freud) sucumbieron a la tentación nacionalista, aunque sólo fuera por un par de semanas!

Esta conmoción de 1914 fue –por expresarlo en palabras de Alain Badiou– un *desastre*, una catástrofe en la que desapareció un mundo entero: no sólo la idílica fe burguesa en el progreso, sino TAMBIÉN el movimiento socialista que la acompañaba. El propio Lenin (el Lenin de *¿Qué hacer?*) perdió el suelo bajo los pies –no hay, en su reacción desesperada, ninguna satisfacción, ningún «¡ios lo dije!»-. ESTE momento de *Verzweiflung* [desesperación], ESTA catástrofe abrió el escenario para el acontecimiento leninista, para romper el historicismo evolutivo de la Segunda Internacional –y sólo Lenin estuvo a la altura de esta apertura, sólo él articuló la Verdad de la catástrofe. En este momento de desesperación nació el Lenin que, dando un rodeo por la atenta lectura de la *Lógica* de Hegel, fue capaz de identificar la oportunidad única de revolución. Resulta crucial hacer hincapié en esta relevancia de la «alta teoría» para la lucha política más concreta *hoy*, cuando hasta a un intelectual tan comprometido como Noam Chomsky le gusta recalcar la poca importancia que tiene el conocimiento teórico para la lucha política progresista: ¿de qué sirve estudiar grandes textos filosóficos y socioteóricos para la lucha de hoy en día contra el modelo neoliberal de globalización? ¿No estamos tratando o bien hechos evidentes (que no hay más que hacer públicos, algo que Chomsky está haciendo en sus numerosos textos políticos) o bien de una complejidad tan incomprensible que no podemos entender nada? Contra esta tentación antiteórica, no basta con llamar la atención sobre la gran cantidad de presupuestos teóricos existentes acerca de la libertad, el poder y la sociedad, que abundan también en los textos políticos de Chomsky; cabe sostener que es más importante ver cómo, hoy en día, quizá por primera vez en la historia de la humanidad, nuestra experiencia cotidiana (de la biogenética, la ecología, el ciberespacio y la realidad virtual) nos obliga a TODOS a enfrentarnos a los temas filosóficos esenciales sobre la naturaleza de la libertad y la identidad humana, etc. Volviendo a Lenin, su *El Estado y la revolución* es el correlato estricto de esta experiencia devastadora de 1914 –la absoluta implicación subjetiva de Lenin en ella queda clara desde su célebre carta a Kamanev de Julio de 1917:

«*Entre nous* [entre nosotros]: si me matan, te pido que publiques mi cuaderno “El marxismo y el Estado” (que abandoné en Estocolmo). Está forrado con una cubierta azul. Se trata de una recopilación de todas las citas de Marx y Engels, así como de Kautsky contra Pannekoek. Hay una serie de observaciones y notas, formulaciones. Creo que con una semana de trabajo se podría publicar. Lo considero imp. porque no sólo Plejanov, sino también Kautsky lo entendieron mal. Condición: todo esto es *entre nous*»[1]

La implicación existencial es aquí extrema, y el núcleo de la «utopía» leninista surge a partir de las cenizas de la catástrofe de 1914, en su ajuste de cuentas con la ortodoxia de la Segunda Internacional: el imperativo radical de aplastar el Estado burgués, lo cual significa el Estado COMO TAL, e inventar una nueva forma social común sin ejército, policía o burocracia permanentes, en la que todos pudieran participar en la administración de las cuestiones sociales. Esto no era para Lenin un proyecto teórico para un futuro remoto –en octubre de 1917, Lenin proclamó que «ahora mismo podemos poner en marcha un aparato estatal constituido por diez, si no veinte, millones de personas»[2] . *Este impulso del momento es la verdadera utopía*. Con lo que habría que quedarse es con la LOCURA (en sentido Kierkegaardiano estricto) de esta utopía leninista –y el estalinismo representa, si acaso, un retorno del «sentido común» realista. Es imposible sobrestimar el potencial explosivo de *El Estado y la revolución* –en este libro, «se prescinde abruptamente del vocabulario y de la gramática de la tradición occidental de la

política»[3] . Lo que vino a continuación puede llamarse, apropiándonos del título del texto de Althusser sobre Maquiavelo, *la solitudine de Lenine* [la soledad de Lenin]: un periodo en el que éste se encontró básicamente solo, luchando contra la corriente en su propio partido. Cuando, en sus «Tesis de abril» de 1917, Lenin identificaba el *Augenblick*, la oportunidad única para una revolución, sus propuestas se toparon primero con el estupor o el desdén de la gran mayoría de compañeros de partido. Dentro del partido bolchevique, ningún dirigente destacado respaldaba su llamamiento a la revolución y *Pravda* tomó la extraordinaria medida de disociar al partido, y al consejo de redacción en su totalidad, de las «Tesis de abril» de Lenin –lejos de ser un oportunista que halagaba y explotaba los ánimos imperantes entre el pueblo, las visiones de Lenin eran sumamente idiosincráticas. Bogdanov caracterizó las «Tesis de abril» como «el delirio de un loco»[4] y la propia Nadezhda Krupskaya concluyó que «temo que parezca como si Lenin se hubiera vuelto loco»[5]

En febrero de 1917, Lenin era un emigrante político semi-anónimo, desamparado en Zurich, sin ningún contacto fiable con Rusia, que se enteraba la mayoría de las veces de los acontecimientos a través de la prensa suiza; en octubre, dirigió la primera revolución socialista exitosa –así que ¿qué sucedió entre medias? En febrero, Lenin percibió de manera inmediata la oportunidad revolucionaria, resultado de circunstancias contingentes únicas –si no se aprovechaba el momento, la oportunidad de revolución se habría perdido, quizá por décadas. En su testaruda insistencia en que había que arriesgarse y pasar a la siguiente fase, es decir, REPETIR la revolución, Lenin estaba solo, ridiculizado por la mayoría de los miembros del Comité Central de su propio partido: no obstante, por más indispensable que fuera la intervención personal de Lenin, no se debería modificar la historia de la Revolución de octubre para convertirla en la del genio solitario enfrentado a las masas desorientadas que paulatinamente va imponiendo su visión. Lenin tuvo éxito porque su llamamiento, soslayando a la nomenklatura de partido, encontró eco en lo que uno se siente tentado a llamar micropolítica revolucionaria: la increíble explosión de democracia de base, de comités locales que empezaban a aparecer inesperadamente por todas las grandes ciudades de Rusia y que, al mismo tiempo que ignoraban la autoridad del gobierno «legítimo», tomaban las cosas en sus manos. Ésta es la historia no contada de la Revolución de octubre, el reverso del mito del grupo minúsculo de revolucionarios entregados e implacables que llevaron a cabo un golpe de Estado.

Lenin era plenamente consciente de la paradoja de la situación: en la primavera de 1917, después de la Revolución de febrero que derrocó el régimen zarista, Rusia era el país más democrático de toda Europa, con unas cotas sin precedentes de movilización de masas, libertad de organización y libertad de prensa –y, sin embargo, esta libertad volvió la situación opaca, profundamente ambigua. Si hay un hilo común que recorre todos los textos de Lenin escritos «entre medias de las dos revoluciones» (la de febrero y la de octubre), es su insistencia en el desfase que separa los contornos formales «explícitos» de la lucha política entre la multitud de partidos y otros sujetos políticos de los intereses sociales reales de la misma (paz inmediata, distribución de la tierra y, por supuesto, «todo el poder a los soviets», es decir, el desmantelamiento de los aparatos estatales existentes y su sustitución por nuevas formas comunales de administración social). Este desfase es el desfase entre la revolución *qua* explosión imaginaria de libertad en pleno entusiasmo sublime, *qua* momento mágico de solidaridad universal cuando «todo parece posible», y el duro *trabajo* de reconstrucción social que hay que realizar si esta explosión entusiasta pretende dejar huellas en la inercia del propio edificio social.

Este desfase –repetición del desfase entre 1789 y 1793 en la Revolución francesa– es precisamente el espacio de la intervención única de Lenin: la lección fundamental de *materialismo* revolucionario que nos da es que la revolución debe golpear dos veces, y por motivos esenciales. El desfase no es simplemente el desfase entre forma y contenido: en lo que falla la «primera revolución» no es en el contenido, sino en *la forma misma* –sigue atascada en la vieja forma, en la idea de que la libertad y la justicia se pueden lograr simplemente haciendo uso del aparato estatal ya existente y de sus mecanismos democráticos. ¿Y si el partido «bueno» gana las elecciones libres y lleva a cabo «legalmente» la transformación socialista? (La expresión más clara de esta ilusión, rayando el ridículo, la tenemos en la tesis de Karl Kautsky, formulada en la década de 1920, de que la forma política lógica de la primera fase del socialismo, del pasaje del capitalismo al socialismo, es la coalición parlamentaria de partidos burgueses y proletarios). Se puede trazar aquí un perfecto paralelismo con los inicios de la modernidad,

cuando la oposición a la hegemonía ideológica de la Iglesia se articuló en un primer momento bajo la propia forma de otra ideología religiosa, como una *herejía*: de acuerdo con esta misma pauta, los partidarios de la «primera revolución» quieren subvertir la dominación capitalista bajo la misma forma política de la democracia capitalista. Se trata de la «negación de la negación» hegeliana: en primer lugar, se niega el viejo orden dentro de su propia forma ideológico-política; a continuación, hay que negar la forma misma. Quienes vacilan, quienes tienen miedo de dar el segundo paso de superar la propia forma, son quienes (por repetir a Robespierre) quieren una «revolución sin revolución» –y Lenin despliega toda la fuerza de su «hermenéutica de la sospecha» en la identificación de las distintas formas de este repliegue.

En sus escritos de 1917, Lenin reserva su ironía mordaz suma para quienes se meten en la búsqueda sin fin de algún tipo de «garantía» de la revolución; esta garantía adopta dos formas fundamentales: bien la noción reificada de Necesidad social (uno no debería arriesgarse a la revolución demasiado pronto; hay que esperar al momento adecuado, cuando la situación esté «madura» con respecto a las leyes del desarrollo histórico: «es demasiado pronto para la revolución socialista, la clase obrera todavía no está madura»), bien la legitimidad normativa («democrática»: «la mayoría de la población no está de nuestro lado, así que la revolución no sería realmente democrática») –tal y como lo expresa Lenin repetidas veces, es como si el agente revolucionario, antes de arriesgarse a tomar el poder estatal, debiera obtener el permiso de alguna figura del gran Otro (organizar un referéndum que establecería que la mayoría apoya la revolución). Con Lenin, al igual que con Lacan, la revolución *ne s'autorise que d'elle-meme* [sólo se autoriza por sí misma]: se debería asumir el ACTO revolucionario sin la cobertura del gran Otro –el miedo a tomar el poder «prematuramente», la búsqueda de garantías, es el miedo al abismo del acto. En esto reside la dimensión fundamental de lo que Lenin denuncia sin cesar como «oportunismo» y su envite es que el «oportunismo» es una postura que es de suyo, inherentemente, falsa y que oculta el miedo a efectuar el acto tras la pantalla protectora de hechos, leyes o normas «objetivos», lo cual explica que la primera medida para combatirlo sea *anunciarlo* claramente: «¿Qué hacer, entonces? Debemos *aussprechen was ist* [expresar lo que hay], “exponer los hechos”, admitir la verdad de que hay una tendencia, o una opinión, en nuestro Comité Central...»[6].

La respuesta de Lenin no consiste en hacer referencia a un conjunto DIFERENTE de «hechos objetivos», sino en repetir la argumentación que Rosa Luxemburgo hizo una década antes contra Kautsky: los que esperan a que lleguen las condiciones objetivas de la revolución, esperarán siempre –una postura como ésta, del observador objetivo (y no de un agente implicado), es de por sí el principal obstáculo de la revolución. La contraargumentación de Lenin contra la crítica formal-democrática al segundo paso es que esta opción «democrática pura» es de por sí utópica: en las circunstancias concretas rusas, el Estado burgués-democrático no tiene ninguna posibilidad de sobrevivir –el único modo «realista» de proteger las verdaderas conquistas de la Revolución de febrero (libertad de organización y de prensa, etc.) pasa por avanzar hacia la revolución socialista, de otro modo, la reacción zarista vencerá.

La lección básica de la noción psicoanalítica de temporalidad es que hay cosas que hay que hacer para descubrir que son superfluas: en el transcurso del tratamiento, uno pierde meses en falsos movimientos hasta que «algo hace clic» y uno encuentra la fórmula adecuada –aunque retroactivamente parecen superfluos, estos rodeos eran necesarios. ¿No vale esto mismo también para la revolución? ¿Qué sucedió entonces cuando, en sus últimos años, Lenin se hizo plenamente consciente de las limitaciones del poder bolchevique? En este punto, habría que contraponer Lenin a Stalin: a partir de los ultimísimos escritos de Lenin, muy posteriores a su renuncia a la utopía de *El Estado y la revolución*, se pueden discernir los contornos de un modesto proyecto «realista» de lo que el poder bolchevique debería hacer. Debido al subdesarrollo económico y al atraso cultural de las masas rusas, no hay manera de que Rusia «pase directamente al socialismo»; todo lo que el poder de los soviets puede hacer es combinar una política moderada de «capitalismo de Estado» con una intensa educación cultural de las desidiosas masas campesinas –NO el lavado de cerebros de la «propaganda comunista», sino simplemente una imposición paciente y gradual de los estándares civilizados desarrollados. Hechos y cifras revelan «qué inmensa cantidad de trabajo preliminar urgente tenemos todavía que hacer para alcanzar los estándares de un país civilizado normal de la Europa occidental. [...] Debemos tener en cuenta la ignorancia semi-asiática de la que todavía no nos hemos

librado»[7]. De modo que Lenin previene repetidas veces contra cualquier tipo de «implantación [directa] del comunismo»: «Bajo ningún concepto debe entenderse esto como que deberíamos limitarnos a propagar inmediatamente por el campo ideas estrictamente comunistas. Mientras a nuestro campo le falte la base material para el comunismo, hacerlo sería de hecho pernicioso, diría yo, incluso fatal, diría yo, para el comunismo»[8]. Su tema recurrente es, pues, el siguiente: «lo más pernicioso en este contexto sería la prisa»[9]. Contra esta postura de «revolución cultural», Stalin optó por la noción profundamente antileninista de «construir el socialismo en un Estado».

¿Significa esto, entonces, que Lenin adoptó en silencio la crítica menchevique habitual al utopismo bolchevique, su idea de que la revolución debe seguir las fases necesarias predestinadas (ésta sólo puede tener lugar una vez que se den sus condiciones materiales)? En este punto, podemos observar el refinado sentido dialéctico de Lenin en funcionamiento: Lenin es plenamente consciente de que en aquel momento, a principios de la década de 1920, la principal tarea del poder bolchevique consiste en ejecutar las tareas del régimen burgués progresista (educación general, etc.); sin embargo, el simple hecho de que sea un poder REVOLUCIONARIO PROLETARIO el que lo esté haciendo, cambia la situación en un sentido fundamental –hay una oportunidad única de que estas medidas «civilizatorias» se apliquen de tal modo que estén desprovistas de su restringido marco ideológico burgués (la educación general será realmente educación general al servicio del pueblo, no una máscara ideológica para la propagación del estrecho interés de clase burgués, etc.). La paradoja verdaderamente dialéctica estriba, pues, en que la propia *desesperanza* de la situación rusa (el atraso que obliga al poder proletario a llevar a cabo el proceso civilizatorio burgués) es lo que puede convertirse en su ventaja única:

«¿Y si la absoluta desesperanza de la situación, al estimular los esfuerzos de los obreros y los campesinos diez veces más, nos brindara la oportunidad de crear los requisitos fundamentales de la civilización de un modo diferente al de los países de la Europa occidental?»[10]

Tenemos aquí dos modelos, dos lógicas incompatibles, de la revolución: los que esperan el momento teleológico maduro de la crisis final en el que la revolución estallará «a su debido tiempo» por la necesidad de la evolución histórica; y los que son conscientes de que la revolución no tiene un «debido tiempo», los que perciben la oportunidad revolucionaria como algo que surge en los propios periplos del desarrollo histórico «normal» y que hay que aprovechar. Lenin no es un «subjetivista» voluntarista –en lo que insiste es en que la excepción (el conjunto extraordinario de circunstancias, como las de Rusia en 1917) ofrece una vía para socavar la propia norma. ¿Y no es esta línea de argumentación, esta postura fundamental, más actual hoy que nunca? ¿No vivimos también en una época en la que el Estado y sus aparatos, incluidos sus agentes políticos, son simplemente cada vez menos capaces de expresar las cuestiones clave? La ilusión de 1917 de que los problemas acuciantes a los que se enfrentaba Rusia (la paz, la distribución de la tierra, etc.) podrían haberse resuelto a través de medidas parlamentarias «legales» es idéntica a la ilusión actual de que, por ejemplo, el peligro ecológico puede evitarse a través de una expansión de la lógica de mercado a la ecología (obligando a los contaminadores a pagar el precio del daño que ocasionan).

I. El derecho a la verdad

¿En qué punto estamos entonces hoy, de acuerdo con los criterios de Lenin? En la era de lo que Habermas designó como *die neue Undurchsichtigkeit* [la nueva opacidad][11], nuestra experiencia cotidiana es más mistificadora que nunca: la propia modernización genera nuevos oscurantismos, la reducción de la libertad se nos presenta como la llegada de nuevas libertades. La percepción de que vivimos en una sociedad de elecciones libres, en la que tenemos que elegir hasta nuestros rasgos más «naturales» (la identidad étnica o sexual), es la forma de aparición de su exacto contrario, de la AUSENCIA de elecciones libres[12]. La última moda de películas de «realidad alterna», que presentan la realidad existente como uno de los múltiples resultados posibles, señala una sociedad en la que las elecciones ya no importan realmente, quedan trivializadas.

En estas circunstancias, habría que poner especial cuidado en *no confundir la ideología dominante con la ideología que PARECE imperar*. Más que nunca, habría que tener en cuenta la

advertencia de Walter Benjamin de que no basta con preguntar cómo una teoría (o arte) determinado declara situarse con respecto a las luchas sociales –habría que preguntar también cómo funciona efectivamente EN estas propias luchas. En el sexo, la actitud de hecho hegemónica no es represión patriarcal, sino promiscuidad libre; en el arte, las provocaciones en la línea de las célebres exposiciones «Sensación» SON la norma, el ejemplo de un arte integrado por completo en las altas esferas. Ayn Rand llevó esta lógica a su consumación, complementándola con una especie de giro hegeliano, es decir, reafirmando la propia ideología oficial como su propia y mayor transgresión, como en el título de uno de sus últimos libros de no ficción, «el capitalismo, ese ideal desconocido», o en su lema «altos directivos, la última especie estadounidense en peligro de extinción». A decir verdad, en la medida en que el funcionamiento «normal» del capitalismo supone cierto tipo de abjuración de su principio básico de funcionamiento (el modelo del capitalista actual es alguien que, después de haber generado beneficio de manera despiadada, comparte a continuación una porción de este mismo beneficio con generosidad, haciendo grandes donaciones a iglesias, a víctimas de abusos sexuales o étnicos, etc., y haciéndose pasar así por alguien humanitario), el acto máximo de transgresión consiste en afirmar este principio, privándolo de su baño humanitarista. Uno se ve tentado, por lo tanto, a darle la vuelta a la undécima tesis de Marx: la primera tarea hoy en día consiste precisamente en NO sucumbir a la tentación de actuar, de intervenir de manera directa y cambiar las cosas (que a continuación acaba inevitablemente en un callejón sin salida de imposibilidad debilitante: «¿qué puede uno hacer contra el capital global?») y en dedicarse, en cambio, a cuestionar las coordenadas ideológicas hegemónicas. En suma, nuestro momento histórico es todavía el de Adorno:

«A la pregunta de “¿qué habría que hacer?”, en la mayoría de los casos no puedo en verdad sino contestar con un “no lo sé”. No puedo sino intentar analizar con rigor lo que hay. En esto hay quien me reprocha: cuando ejerces la crítica, estás a tu vez obligado a decir cómo habría que hacerlo mejor. Esto es lo que considero, sin lugar a dudas, un prejuicio burgués. Ha sucedido muchas veces en la historia que las mismas obras que perseguían objetivos puramente teóricos transformaron la conciencia y, por lo tanto, la realidad social» [13].

En la actualidad, si uno sigue una llamada directa a actuar, esta acción no se realizará en un espacio vacío –será una acción INSCRITA en las coordenadas ideológicas hegemónicas: los que «realmente quieren hacer algo para ayudar a la gente» se meten en aventuras (sin duda honorables) como *Medecins sans frontiere*, *Greenpeace*, campañas feministas y antirracistas, que no sólo se toleran sin excepción, sino que incluso reciben el apoyo de los medios de comunicación de masas, aun cuando entren aparentemente en territorio económico (por ejemplo, denunciando y boicoteando empresas que no respetan las condiciones ecológicas o que utilizan mano de obra infantil) –se las tolera y apoya siempre que no se acerquen demasiado a determinado límite. Este tipo de actividad proporciona el ejemplo perfecto de interpasividad: de las cosas que se hacen no para conseguir algo, sino para IMPEDIR que suceda realmente algo, que cambie realmente algo. Toda la actividad humanitaria frenética, políticamente correcta, etc., encaja con la fórmula de «isigamos cambiando algo todo el tiempo para que, globalmente, las cosas permanezcan igual!». Si los Estudios culturales estándar critican el capitalismo, lo hacen de la forma codificada ejemplar de la paranoia liberal de Hollywood: el enemigo es «el sistema», la «organización» oculta, la «conspiración» antidemocrática, NO simplemente el capitalismo y los aparatos estatales. El problema de esta postura crítica no sólo estriba en que sustituye el análisis social concreto por la lucha contra fantasías paranoicas abstractas, sino también en que –en un gesto paranoico típico– *redobla* innecesariamente la realidad social, como si hubiera una Organización secreta DETRÁS de los órganos capitalistas y estatales «visibles». Lo que habría que aceptar es que no hace falta una «organización (secreta) dentro de la organización»: la «conspiración» está ya en la organización «visible» como tal, en el sistema capitalista, en el modo en que funcionan el espacio político y los aparatos estatales.

Tomemos uno de los temas predominantes del mundo universitario radical estadounidense de la actualidad: los estudios poscoloniales. El problema del poscolonialismo es sin duda crucial; sin embargo, los estudios poscoloniales tienden a traducirlo en la problemática multiculturalista del derecho de las minorías colonizadas «a narrar» su experiencia como víctimas, de los mecanismos de poder que reprimen la «alteridad», de modo que, a fin de cuentas, descubrimos que la raíz de la explotación poscolonial está en nuestra intolerancia hacia el Otro y, además, que esta propia

intolerancia está enraizada en nuestra intolerancia hacia el «Extraño en nosotros», en nuestra incapacidad para enfrentarnos a lo que reprimimos en y de nosotros –la lucha político-económica se transforma así imperceptiblemente en un drama pseudo-psicoanalítico del sujeto incapaz de enfrentarse a sus traumas interiores... (¿Por qué pseudo-psicoanalítico? Porque la verdadera lección del psicoanálisis no es que los acontecimientos exteriores que nos fascinan y/o perturban son meras proyecciones de nuestros impulsos interiores reprimidos. La insoportable realidad de la vida es que, en efecto, ahí fuera hay acontecimientos perturbadores: HAY otros seres humanos que experimentan un intenso goce sexual mientras nosotros somos medio impotentes, HAY personas sometidas a torturas espantosas... Es más, la verdad fundamental del psicoanálisis no consiste en el descubrimiento de nuestro verdadero Yo, sino en el encuentro traumático de un Real insoportable). El excesivo celo Políticamente Correcto de la gran mayoría de profesores universitarios «radicales» actuales a la hora de tratar el sexismo, el racismo, las *sweat shops* [14] del Tercer Mundo, etc., es, pues, en última instancia, una defensa contra su propia y más íntima identificación, una especie de ritual compulsivo cuya lógica oculta es: «¡hablemos todo lo posible de la necesidad de un cambio radical para asegurarnos que nada cambie realmente!». Con respecto a este «*chic radical*», el primer gesto hacia los ideólogos y practicantes de la Tercera Vía debería ser de alabanza: por lo menos ellos juegan su juego de manera franca y son honestos en su aceptación de las coordenadas capitalistas globales, a diferencia de los izquierdistas universitarios pseudorradicales, que adoptan hacia la Tercera Vía una actitud de completo desdén, mientras su propio radicalismo equivale, en última instancia, a un gesto vacío que no obliga a nadie a nada particular.

Desde luego que aquí hay que establecer una diferencia tajante entre el auténtico compromiso social en beneficio de las minorías explotadas (pongamos, organizar a los trabajadores de campo chicanos empleados ilegalmente en California) y los planteles multiculturalistas/poscoloniales de rebelión intachable, sin riesgos y despachada enseguida que prosperan en los ámbitos universitarios «radicales» estadounidenses. Sin embargo, si, a diferencia de lo que hace el «multiculturalismo corporativo», definimos el «multiculturalismo crítico» como una estrategia que señala que «hay fuerzas comunes de opresión, estrategias comunes de exclusión, estereotipación y estigmatización de los grupos oprimidos y, por consiguiente, enemigos comunes y blancos comunes de ataque»[15], no veo lo apropiado de seguir usando el término «multiculturalismo», cuando el acento en este caso se desplaza hacia la lucha COMÚN. En su significado habitual, el multiculturalismo se adecua perfectamente a la lógica del mercado global.

Recientemente, los hindúes organizaron en India manifestaciones multitudinarias contra la empresa McDonald's, después de que se supiera que, antes de congelar las patatas fritas, McDonald's las freía en aceite extraído de grasa animal (de vacuno); una vez que la empresa hubo cedido en este punto, garantizando que todas las patatas fritas que se vendieran en India no se freirían más que en aceite vegetal, los hindúes, satisfechos, volvieron alegremente a atiborrarse de patatas fritas. Lejos de socavar la globalización, esta protesta contra McDonald's y la rápida respuesta de la empresa señalaron la perfecta integración de los hindúes en el orden global diversificado.

El respeto «liberal» por los indios resulta, por consiguiente, condescendiente sin remedio, como nuestra actitud habitual hacia los niños pequeños: aunque no les tomamos en serio, «respetamos» sus costumbres inofensivas para no hacer añicos su mundo ilusorio. Cuando un visitante llega a un pueblo local con costumbres propias ¿hay algo más racista que sus torpes intentos de demostrar hasta qué punto «entiende» las costumbres locales y es capaz de seguirlos? ¿No atestigua un comportamiento así la misma actitud condescendiente que la que adoptan los adultos que se adaptan a sus hijos pequeños imitando sus gestos y su forma de hablar? ¿No es legítima la ofensa que sienten los habitantes locales cuando el intruso extranjero imita su manera de hablar? La falsedad condescendiente del visitante no reside meramente en el hecho de que éste se limite a fingir ser «uno de nosotros» –la cuestión es más bien que sólo establecemos un verdadero contacto con los habitantes locales cuando ellos nos revelan la distancia que ellos mismos mantienen con el espíritu de sus propias costumbres. Hay una anécdota muy conocida del príncipe Peter Petrovic Njegos, gobernante de Montenegro en la primera mitad del siglo XIX y célebre por sus batallas contra los turcos, así como por su poesía épica: cuando un visitante inglés en su corte, profundamente conmovido por un ritual local,

expresó su deseo de participar en él, Njegos le desairó con crueldad: «¿por qué deberías ponerte tú también en ridículo? ¿No basta con que nosotros juguemos estos juegos absurdos?»...

Además, ¿qué pasa con prácticas como la quema de las mujeres después de la muerte de su marido, que forma parte de la MISMA tradición hindú que las vacas sagradas? ¿Deberíamos (nosotros, los multiculturalistas occidentales tolerantes) respetar también estas prácticas? En este caso, el multiculturalismo tolerante se ve obligado a recurrir a una distinción profundamente *eurocéntrica*, una distinción por completo ajena al hinduismo: toleramos al otro con respecto a las costumbres que no dañan a nadie –en cuanto tocamos alguna dimensión (para nosotros) traumática, la tolerancia se acaba. En suma, la tolerancia es tolerancia al Otro en la medida en que este Otro no sea un «fundamentalista intolerante» –lo cual no quiere decir más que en la medida en que no sea el verdadero Otro. La tolerancia es «tolerancia cero» para los verdaderos Otros, para el Otro en el peso sustancial de su *jouissance* [goce]. Podemos ver cómo esta tolerancia liberal reproduce la operación «posmoderna» elemental de un acceso al objeto desprovisto de su sustancia: podemos disfrutar café sin cafeína, cerveza sin alcohol, sexo sin contacto corporal directo –y, de acuerdo con el mismo patrón, incluso accedemos al Otro étnico desprovisto de la sustancia de su Alteridad...

En otras palabras, el problema del multiculturalista liberal es que es incapaz de sostener la indiferencia hacia el goce excesivo del Otro –este *jouissance* le molesta, lo que explica que toda su estrategia se centre en mantenerlo a la distancia adecuada. La indiferencia hacia el *jouissance* del Otro, la profunda ausencia de envidia, es el componente clave de lo que Lacan llama la posición subjetiva de un «santo». Al igual que los auténticos «fundamentalistas» (pongamos, los *amish*) que se muestran indiferentes, no molestos, ante el goce secreto de los Otros, los verdaderos creyentes en una Causa (universal), como San Pablo, son intencionadamente indiferentes a los hábitos y costumbres locales que, simplemente, *no importan*. A diferencia de ellos, el liberal multiculturalista es un «ironista» rortiano, que siempre mantiene una distancia, que siempre transfiere la creencia a Otros –Otros creen por él, en su lugar. Y aunque pueda parecer («a sus ojos») que reprocha al Otro creyente por el contenido particular de su creencia, lo que de verdad le molesta («en sí mismo») es *la forma de la creencia como tal*. La intolerancia es intolerancia hacia lo Real de una creencia. De hecho, el liberal multiculturalista se comporta como el marido proverbial que en principio admite que su mujer tenga un amante, sólo que no ESE tío, es decir, al final, cualquier amante particular resulta inaceptable: el liberal tolerante en principio admite el derecho a creer, al mismo tiempo que rechaza cualquier creencia determinada por «fundamentalista». La broma suma de la tolerancia multiculturalista es, por supuesto, el modo en el que se inscribe en ella la diferencia de clase: para colmo (ideológico) de males (político-económicos), los individuos Políticamente Correctos de las clases altas la utilizan para reprochar a las clases bajas su «fundamentalismo» paleta y conservador[16].

Esto nos conduce a otra pregunta más radical: ¿constituye realmente el respeto por la creencia del otro (pongamos, por la creencia en el carácter sagrado de las vacas) el máximo horizonte ético? ¿no es más bien el horizonte máximo de la ética posmoderna, en la que, dado que la referencia a cualquier forma de verdad universal está descalificada como una forma de violencia cultural, lo único que importa en última instancia es el respeto por la fantasía del otro? O, por expresarlo de un modo más directo si cabe: VALE, se puede sostener que mentir a los hindúes sobre la grasa de vacuno es algo cuestionable desde un punto de vista ético –sin embargo ¿significa esto que no cabe argumentar públicamente que su creencia (en el carácter sagrado de las vacas) es ya de por sí una mentira, una falsa creencia? El hecho de que en estos momentos estén surgiendo «comités éticos» por todas partes, como setas, apunta en la misma dirección: ¿cómo puede ser que la ética se convierta de pronto en una cuestión de comités burocráticos (administrativos), nombrados por el Estado e investidos de la autoridad de determinar qué línea de acción puede considerarse aceptable desde un punto de vista ético? La respuesta de los teóricos de la «sociedad del riesgo» (nos hacen falta comités porque nos estamos enfrentando a nuevas situaciones en las que ya no es posible aplicar las viejas normas, es decir, los comités éticos son la señal de una ética «reflexionada») resulta claramente insuficiente: estos comités son signo de un malestar más profundo (y, al mismo tiempo, una respuesta inadecuada al mismo).

El problema fundamental del «derecho a narrar» es que se refiere a la experiencia particular única como argumento político: «sólo una mujer negra lesbiana puede experimentar y decir lo que significa ser una mujer negra lesbiana», etc. Este recurso a la experiencia particular que no se puede universalizar es siempre y por definición un gesto político conservador: en última instancia, todo el mundo puede evocar su experiencia única a fin de justificar los actos censurables que ha realizado. ¿No es posible que un verdugo nazi sostenga que sus víctimas no entienden realmente la visión interior que le mueve a hacer lo que hace? De acuerdo con este mismo esquema, en la década de 1950, Veit Harlan, EL director de cine nazi, se desesperaba porque los judíos de Estados Unidos no mostraban ninguna comprensión ante su defensa del rodaje de *El judío Süß*, sosteniendo que ningún judío estadounidense podía entender realmente cuál era su situación en la Alemania nazi –lejos de justificarle, esta verdad obscena (objetiva) era la peor mentira. Además, el hecho de que el mayor alegato por la tolerancia de la historia del cine se hiciera como defensa frente a los «intolerantes» ataques contra un celebrador del Ku Klux Klan dice mucho del extremo hasta el cual «tolerancia» constituye un significante muy «fluctuante», por decirlo empleando términos actuales. Para D.W. Griffith, la película *Intolerance* [Intolerancia] no era un modo de exculparse del mensaje racista agresivo de *The Birth of a Nation* [El nacimiento de una nación]: muy al contrario, se dolía de lo que consideraba «intolerancia» por parte de grupos que intentaron que se prohibiera *The Bird of a Nation* por su espíritu antinegros. En suma, cuando Griffith se queja de «intolerancia», está mucho más cerca de los actuales fundamentalistas, que critican la defensa «políticamente correcta» de los derechos universales de las mujeres por la «intolerancia» que supone hacia su forma específica de vida, que a la actual valorización multiculturalista de las diferencias. **Política de la verdad (¿? la frase aparece en minúsculas, siguiendo al punto: the politics of truth -pareciera que falta algo, yo omitiría la frase y punto).**

Por consiguiente, el primer elemento del legado de Lenin que habría que reinventar en la actualidad es *la política de la verdad*, hipotecada tanto por la democracia política liberal como por el «totalitarismo». La democracia, por supuesto, es el reino de los sofistas: sólo hay opiniones, cualquier referencia por parte de un agente político a alguna verdad definitiva se denuncia como «totalitaria». Sin embargo, lo que imponen los regímenes del «totalitarismo» es también una mera apariencia de verdad: una Enseñanza arbitraria cuya función no es más que la de legitimar las decisiones pragmáticas de los Gobernantes[17]. Vivimos en una era «posmoderna» en la que las afirmaciones de verdad se rechazan como tales, en tanto que expresión de mecanismos de poder ocultos –tal y como les gusta recalcar a los nuevos pseudo-nietzscheanos, la verdad es una mentira sumamente eficaz para afirmar nuestra voluntad de poder. La propia pregunta, a propósito de un enunciado cualquiera, de «¿es esto cierto?» queda reemplazada por la pregunta de «¿bajo qué condiciones de poder se puede proferir este enunciado?». En lugar de la verdad universal, tenemos una multitud de perspectivas o, como está en boga decir hoy en día, de «narrativas»; por consiguiente, LOS dos filósofos del capitalismo global de la actualidad son los dos grandes «progresistas» liberales de izquierdas, Richard Rorty y Peter Singer –sinceros en su postura radical. Rorty define las coordenadas básicas: la dimensión fundamental de un ser humano es la capacidad de sufrir, de experimentar dolor y humillación –por consiguiente, puesto que los humanos son animales simbólicos, el derecho fundamental es el derecho a narrar la propia experiencia de sufrimiento y de humillación[18]. Singer proporciona el trasfondo darwiniano: el «especismo» (el hecho de privilegiar a la especie humana) no es diferente del racismo –nuestra percepción de una diferencia entre humanos y (otros) animales no resulta menos ilógica y carente de ética que nuestra antigua percepción de una diferencia ética entre, pongamos, hombres y mujeres, o negros y blancos[19].

El problema con Singer no es sólo el hecho bastante obvio de que mientras nosotros, humanos ecológicamente conscientes, estamos protegiendo especies animales en peligro de extinción, nuestro objetivo fundamental con respecto a los grupos humanos oprimidos y explotados NO sólo es «protegerlos», sino, sobre todo, dotarles del poder para hacerse cargo de sí mismos y llevar una vida libre y autónoma. Lo que se pierde en este narrativismo darwinista es sencillamente la dimensión de verdad –NO la «verdad objetiva», como idea de la realidad construida desde un punto de vista que de algún modo flota por encima de la multitud de narrativas particulares. Sin la referencia a esta dimensión universal de verdad, ninguno de nosotros dejamos en el fondo de ser «monos de un frío Dios» (tal y como lo expresara Marx en un poema de 1841[20]), incluso en la versión progresista del darwinismo social de Singer. El envite de Lenin –hoy en día, en

nuestra época de relativismo posmoderno, más actual que nunca– consiste en decir que la verdad universal y el partidismo, el gesto de tomar partido, no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan de manera recíproca: la verdad UNIVERSAL de una situación concreta sólo se puede articular desde una postura por completo PARTIDARIA –la verdad es, por definición, parcial. Esto, por supuesto, va en contra de la *doxa* predominante de compromiso, de encontrar un camino intermedio entre la multitud de intereses en conflicto. Si no se especifican los CRITERIOS de la narrativización diferente, alternativa, entonces este intento corre el peligro de respaldar, en el espíritu Políticamente Correcto, «narrativas» ridículas, como las que hablan de la supremacía de alguna sabiduría holística aborígen, y de rechazar la ciencia como otra narrativa más, parangonable a cualquiera de las supersticiones premodernas. La respuesta leninista al «derecho a narrar» multiculturista posmoderno debería ser, por lo tanto, una afirmación sin tapujos del *derecho a la verdad*. Cuando, en la debacle de 1914, prácticamente todos los partidos socialdemócratas europeos sucumbieron al fervor guerrero y votaron a favor de los créditos militares, el total rechazo por parte de Lenin de la «línea patriótica», en su propio aislamiento con respecto al ánimo imperante, supuso el surgimiento singular de la verdad de toda la situación.

http://www.espaimarx.org/aa011104_5.htm

Sexualización del sexo.

Por **Slavoj Žižek** | 13.Octubre.2005

El cognitivista Geoffrey Miller (*Mating Mind. How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, Vintage, Londres, 2001) planteó recientemente que el impulso fundamental para la impresionante explosión de la inteligencia humana no fue directamente el asunto de la supervivencia (incluyendo a todos los sospechosos de siempre: la pelea por el alimento, la defensa contra los enemigos, la colaboración en el proceso de trabajo, etcétera). Afirma que, de manera más indirecta, lo que determinó esta explosión se basa en la competencia en relación con la elección sexual, es decir, en el esfuerzo para convencer al compañero de que me elija como partenaire sexual.

Las características que me darán una ventaja en la competencia sexual no son directamente aquellas que señalan mi superioridad sobre los otros, sino indicadores de esas propiedades, los así llamados “indicadores de aptitud”. “Un indicador de aptitud es un trazo biológico que evolucionó especialmente para demostrar la aptitud de un animal. (...) Esta no es una función como cazar, fabricar herramientas o socializar, que contribuya directamente a la adaptación promoviendo la supervivencia y la reproducción. Por lo contrario, los indicadores de aptitud sirven como una especie de metafunción. Se posicionan por encima de otras adaptaciones, proclamando sus virtudes. (...) Existen en un espacio semiótico de simbolismo y estrategia, no en el mundo resuelto de las producciones industriales.”

En tanto los indicadores de aptitud son signos, la primera pregunta que surge aquí es: ¿por qué un animal no haría trampa (mentiría) de forma de producir signos que lo presentaran como más fuerte, etcétera, de lo que realmente es? ¿Cómo puede un posible partenaire discernir la verdad? La respuesta apunta al así llamado “principio de desventaja”, el cual “sugiere que ese gasto prodigioso es una característica necesaria del cortejo sexual”. El pavo real como especie sería mucho mejor si no tuviera que gastar tanta energía haciendo crecer su enorme cola. Pero, como machos y hembras individuales, tienen el incentivo irresistible de hacer crecer su cola tanto como puedan, o de elegir al partenaire sexual con la cola de mayor tamaño que puedan atraer. “En la naturaleza, el gasto involucrado en ser llamativo es la única garantía de verdad a la hora de exhibirse. Esto sucede de la misma manera en la seducción humana. Si una chica recibe un gran anillo de diamantes de su amante, esto no es sólo un índice de riqueza sino que simultáneamente es una prueba de ello, él debe ser suficientemente rico como para poder costearlo.”

No es de sorprender que G. Miller no se resista a formular el cambio que propone a la moda en términos antiproductivos. "Propongo un tipo de revolución marketinera de la biología. La supervivencia es como la producción y el cortejo es como el marketing. Los organismos son como los productos y la preferencia sexual del sexo opuesto es como la preferencia del consumidor." Y, de acuerdo con lo que dice G. Miller, las habilidades mentales propias de los humanos son indicadores psicológicos primarios de aptitud: "Aquí es donde encontramos habilidades enigmáticas como la inteligencia creativa y el lenguaje complejo que muestran estas enormes diferencias individuales, estas herencias ridículamente altas y los gastos absurdos de tiempo, energía y esfuerzo. (...) Si observamos al cerebro humano como un set de indicadores de aptitud seleccionados sexualmente, estos altos costos no son accidentales. Los costos cerebrales son aquello que lo transforma en un buen indicador de aptitud. La selección sexual hace de nuestros cerebros un gasto constante, cuando no los convierte en totalmente gastados. La selección sexual ha transformado un pequeño y eficiente cerebro de mono en uno gigantesco, ávido de energía, escupiendo comportamientos lujosos tales como conversación, música y arte".

Uno debe entonces revertir la visión estándar según la cual la dimensión simbólica es un suplemento secundario del valor de uso de un producto. Es más bien el valor de uso aquello que es una "ganancia secundaria" de un objeto inservible cuya producción ha costado muchísima energía para servir como un indicador de aptitud. Inclusive herramientas elementales como hachas prehistóricas de piedra eran "producidas por los machos para su exhibición sexual", desde que la excesiva y costosa perfección de su forma (simetría, etcétera) no servía a ningún valor de uso directo: "Entonces, tenemos un objeto que pareciera ser a primera vista una herramienta práctica de supervivencia, pero que ha sido modificada de manera importante para funcionar como un costoso indicador de aptitud. (...) Las hachas de mano pueden haber sido los primeros objetos de arte producidos por nuestros ancestros y los mejores ejemplos de la selección sexual favoreciendo la capacidad artística. En un solo prolijo envoltorio, el hacha de mano combina instinto y aprendizaje, fuerza y capacidad, sangre y piedra, sexo y supervivencia, arte y manufactura, familiaridad y misterio. Uno podría incluso mirar toda la recopilación de la historia del arte como una consecuencia del hacha de mano, que reinó cientos de años".

Pero no es suficiente con llegar al lugar común de afirmar que la dimensión no funcional de exhibición "estética" suplementa la funcionalidad utilitaria básica de un instrumento. Esto es más bien al revés. La exhibición no funcional estética de un objeto producido es primordial y su eventual utilidad viene en segundo lugar, es decir, tiene el status de un efecto colateral, algo que parasita la función básica. Y por supuesto, el caso paradigmático aquí es el del lenguaje en sí mismo, el indicador de aptitud por excelencia, con su excesiva exhibición de retórica inútil: "El lenguaje humano es el único sistema de señales que transmite toda otra clase de información en el cortejo. Sigue siendo un indicador de aptitud, pero es mucho más al mismo tiempo (...) El lenguaje ha evolucionado tanto para mostrar nuestras aptitudes como para comunicar información útil. Para muchos investigadores del lenguaje y filósofos, ésta es una idea escandalosa. Ellos toman la comunicación altruista como la norma, de la cual nuestras fantasías autoprovechosas pueden desviarse algunas veces. Sin embargo, para los biólogos, la exhibición de aptitudes es la norma y el lenguaje es una forma excepcional de ella. Somos la única especie en la historia evolutiva de nuestro planeta que ha descubierto un sistema de indicadores de aptitud y de ornamentos sexuales que también coincide en transmitir ideas de una cabeza a la otra con eficiencia telepática, una distinción para Cyrano y un placer para Scheherezade".

Sin embargo, lo que G. Miller deja fuera de consideración es la desviación fundamental en la relación entre los sexos que caracteriza al animal humano. Mientras que en el reino animal es norma que el macho debe cultivar atributos atractivos y llevar adelante complicados rituales (cantos, danzas) de seducción, en la especie humana se espera de las mujeres que se vistan y comporten provocativamente de manera de atraer la atención del macho. ¿De dónde proviene esta inversión?

G. Miller, por supuesto, registra la diferencia: "Biológicamente, los woodabe (una tribu de Nigeria) se comportan de manera perfectamente normal, los machos exhibiéndose y las hembras eligiendo. Los concursos de Miss América son los inusuales"; pero no da explicación alguna de esto.

Desde una mirada más detenida, el cortejo estándar es más complejo: implica un tipo de división del trabajo. Si, en el caso de los animales, el macho exhibe sus aptitudes y la hembra realiza la elección, en el caso de los humanos la hembra se exhibe a sí misma, ofreciéndose a la mirada del macho, y luego el macho prosigue con la seducción activa, a la cual la hembra consiente (o no). La función de seducción unificada en el caso de los animales se divide aquí en dos: la hembra toma a su cargo la exhibición pasiva de atributos de belleza y el macho, la exhibición activa de prácticas de seducción (hablando, cantando, etcétera).

Quizá la clave de este desvío reside en otro desvío. Sólo en humanos, lo que originalmente servía como un indicador o instrumento es elevado a un fin en sí mismo. En el arte, la exhibición de atributos se convierte en una actividad que brinda satisfacción en sí misma. Cuando Steven Pinker (*How Mind Works*, Penguin Books, 1998) se refiere al arte, propone la fórmula básica de esta "mala aplicación": "Algunas partes de la mente registran la obtención de incrementos de aptitudes mediante la liberación de una sensación de placer. Otras partes utilizan el conocimiento de la causa y efecto para la obtención de logros. Uniendo ambas, el resultado es una mente que se enfrenta a un desafío biológico sin sentido: resolver cómo llegar a nivel de los circuitos de placer del cerebro y entregar pequeñas sacudidas de satisfacción sin el inconveniente de la extracción de genuinos incrementos de aptitud del mundo displacentero".

No es para sorprenderse que el primer ejemplo que Pinker brinda de este tipo de circuito-corto se trate de una rata atrapada en el ciclo vicioso de satisfacción letal. "Cuando una rata tiene acceso a una manija que envía impulsos eléctricos a un electrodo implantado en el embrollo central de la parte anterior de su cerebro, presiona esa manija furiosamente hasta que cae rendida, exhausta, relegando oportunidades de comer, beber y tener sexo."

Abreviando, la pobre rata literalmente "se quemó el cerebro". Este es el modo en que funcionan las drogas. En un modo de afectar directamente al cerebro; lo que obtenemos aquí es un afrodisíaco "puro"; no un medio de estimular nuestros sentidos en tanto instrumentos que proveen placer a nuestro cerebro, sino una estimulación directa de los centros de placer dentro del cerebro mismo.

El paso siguiente, más mediato, es el acceso a los circuitos de placer "por vía de los sentidos, que estimulan los circuitos cuando se encuentran en un medio que habría llevado a un desarrollo de aptitud en generaciones pasadas", según Pinker. En generaciones pasadas, cuando el animal reconocía un patrón en su medio ambiente que comprometía su chance de supervivencia (de conseguir alimento, evitar el peligro, etcétera), este reconocimiento estaba señalado/acompañado por la experiencia de placer. Ahora, el organismo produce directamente estos patrones como una manera de obtener placer. Esta matriz se aplica al alimento, la bebida y los placeres sexuales e incluso al arte. El fundamento de una experiencia estética es el reconocimiento de patrones sensuales (simétricos, claros, etcétera) que originariamente nos permitían orientarnos en nuestro medio ambiente.

Por supuesto, el enigma aquí es: ¿cómo surge este circuito-corto? ¿Cómo puede la experiencia de placer, que originalmente era un producto secundario (efecto colateral) de una actividad orientada a una meta que aspiraba a la supervivencia (es decir, una señal de que esta meta era conseguida), haberse transformado en una aspiración en sí misma?

El caso paradigmático aquí es, por supuesto, el de la sexualidad. El placer sexual, el cual originalmente señalaba que la meta de la procreación había sido alcanzada, se transforma en una aspiración en sí misma, tanto que el animal humano gasta enormes cantidades de tiempo persiguiendo esta aspiración, planeándola en detalle, bloqueando incluso directamente su meta original (por medio de la anticoncepción). Es la actitud católica, al permitir el sexo sólo para la meta de la reproducción, aquella que la rebaja al apareamiento animal.

La mayor de las lecciones freudianas de G. Miller se refiere a que la explosión de las capacidades simbólicas no se expande simplemente al alcance metafórico de la sexualidad. Es decir, que actividades que son en sí mismas profundamente asexuales pueden ser "sexualizadas", todo puede ser "erotizado" y comenzar a "significar que...". Más profundamente esta explosión

sexualiza la sexualidad misma. La cualidad específica de la sexualidad humana no tiene ninguna relación con la realidad inmediata, un tanto estúpida, de la cópula, incluyendo los rituales preparatorios de cortejo. Es sólo cuando la cópula animal se enreda en el círculo vicioso autorreferencial de la pulsión, en la prolongada repetición de su fracaso de alcanzar la Cosa imposible, cuando nos encontramos con aquello que llamamos sexualidad, es decir, cuando la actividad sexual misma se sexualiza.

En otras palabras, el hecho de que la sexualidad pueda ser desbordada y funcione como un contenido metafórico de toda (otra) actividad humana no es un signo de su poder sino, por el contrario, un signo de su impotencia, de su fracaso, de su bloqueo inherente.

Y, quizás, es desde aquí que uno debería retornar a los indicadores de aptitud. ¿Acaso la singularidad humana no reside en cómo estos indicadores –el placer que extraemos de lidiar con ellos– se convierten en un fin en sí mismo, de manera que, en última instancia, la supervivencia biológica misma es reducida a un simple medio, a la base para el desarrollo de “actividades superiores”?

* *Fragmento de un trabajo incluido en la revista Enlaces, N° 10, de inminente aparición.*

Extraído de Pagina12

<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-57824-2005-10-13.html>

[1] V.I. Lenin, *Collected Works*, Progress Publishers, Moscú, 1965, vol. 42, p. 67. [Traducción al castellano: *Obras completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1985, vol. 42].

[2] Citado en Neil Harding, *Leninism*, Duke University Press, Durham, 1996, p. 309.

[3] N. Harding, *Leninism*, cit, p. 152.

[4] Citado en N. Harding, *Leninism*, cit., p. 87.

[5] Ibid.

[6] V.I. Lenin, *Collected Works*, cit., vol. 33, p. 422.

[7] Ibid., p. 463.

[8] Ibid., p. 465.

[9] Ibid., p. 488.

[10] Ibid., p. 479.

[11] Véase Jurgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985.

[12] Me baso aquí en Anna Kornbluh, «The Family Man», manuscrito inédito, UCLA, marzo 2001.

[13] Theodor W. Adorno, *Vermischte Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1997, p. 404.

[14] Literalmente, «tiendas de sudor»; palabra inglesa (cada vez más utilizada en otras lenguas) con la que se designa aquellas fábricas en las que los trabajadores están sujetos a largas jornadas de trabajo bajo condiciones infrahumanas [N. de la T.].

[15] Douglas Kellner, *Media Culture*, Routledge, Londres, 1995, p. 97.

[16] *Redneck* en el original, que significa literalmente «cuello rojo», pero que en Estados Unidos se utiliza para designar en sentido peyorativo a un campesino (o, por extensión, obrero) blanco de los Estados del sur (los Estados confederados pro-esclavistas durante la Guerra de Secesión), por lo general políticamente conservador [N. de la T.].

[17] A. Badiou, **cit. (no ha citado ninguna obra de Badiou??)**, p. 50.

[18] Véase Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. [Traducción al castellano: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991].

[19] Véase Peter Singer, *The Essential Singer: Writings on an Ethical Life*, Ecco Press, Nueva York, 2000.

[20] Citado en Robert Payne, *Marx*, Simon and Schuster, Nueva York, 1968, p. 61. [Traducción al castellano: *Marx*, Bruguera, Barcelona, 1969].

[FRAGMENTO]

A PARTIR DE CONFERENCIAS DADAS EN BUENOS AIRES.

Sobre “Violencia en Acto”: “Esclavo” es una palabra que nombra al amo fingido.

Por **Slavoj Žižek** |

Desde su particular manera de glosar las nociones de “discurso del amo” y “discurso universitario”, el pensador esloveno avanza hacia un examen de lo que pueda entenderse por el Mal, tal como debe reenfocarlo a partir del atentado a las Torres Gemelas. Y discierne “cuatro modos del Mal político”.

En El reverso del psicoanálisis, Seminario XVII (1969-1970), sobre los “cuatro discursos”, Jacques Lacan da su réplica a los acontecimientos de 1968. La premisa de ese seminario puede captarse mejor si se piensa como el reverso del conocido graffiti antiestructuralista en las paredes de París en 1968, “¡Las estructuras no caminan por la calle!”. En ese seminario, Lacan se esfuerza por demostrar que las estructuras sí caminan por la calle, es decir, que los cambios estructurales pueden explicar estallidos sociales como los de 1968. En lugar de un Otro simbólico con su conjunto de reglas a priori que garantizan la cohesión social, tenemos la matriz de pasajes de uno a otro discurso: el interés de Lacan está focalizado en el pasaje del discurso del amo al discurso de la universidad como discurso hegemónico en la sociedad contemporánea.

No sorprende que la revuelta se localizara en las universidades: esto señaló el cambio hacia nuevas formas de dominación, en las cuales el discurso científico legitima las relaciones de dominación. La premisa subyacente de Lacan es escéptico-conservadora: el diagnóstico de Lacan es captado por su famosa réplica a los estudiantes revolucionarios: “Como los histéricos, están pidiendo un nuevo amo. ¡Lo tendrán!”. Este pasaje también puede concebirse, en términos más generales, como el pasaje del ancien régime prerrevolucionario al nuevo amo posrevolucionario que no quiere admitir que es un amo, sino que se propone como mero “servidor” del pueblo. En términos de Nietzsche, es simplemente el pasaje de la ética del amo a la moralidad del esclavo, y este hecho quizá nos permita un nuevo enfoque de Nietzsche: cuando éste descarta sarcásticamente la “moralidad del esclavo”, no está atacando las clases bajas como tales, sino más bien a los nuevos amos, que ya no están dispuestos a asumir el título de tales; “esclavo” es el término nietzscheano para amo fingido.

El punto de partida de la matriz de los cuatro discursos es la conocida definición de Lacan de significante: un significante es “lo que representa al sujeto para otro significante”. ¿Cómo hay

que leer esta definición obviamente circular? Las camas en los hospitales antiguos tienen al pie, fuera de la vista del paciente, un pequeño tablero que registra la temperatura del paciente, su presión sanguínea, los medicamentos que le han indicado, etcétera. Ese tablero representa al paciente, ¿para quién? No simple y directamente para otros sujetos (digamos, para los enfermeros y médicos que regularmente revisan ese tablero), sino principalmente para otros significantes, para la red simbólica de saber médico en la cual los datos del tablero tienen que insertarse para alcanzar su significado. Puede imaginarse fácilmente un sistema informatizado donde la lectura de los datos en el tablero se produzca automáticamente, de modo que lo que los médicos obtienen y leen no son esos datos, sino directamente las conclusiones que, de acuerdo con el sistema del saber médico, se siguen de estos y otros datos... La conclusión que debe extraerse de esta definición de significante es que, en lo que digo, en mi representación simbólica, siempre hay una especie de excedente respecto de los destinatarios de mi discurso, por lo cual aun una carta que no llega a su destinatario concreto en cierto sentido llega a su verdadero destino, que es el gran Otro, el sistema simbólico de "otros significantes". Una de las materializaciones directas de este exceso es el síntoma: un mensaje cifrado cuyo destinatario no es otro ser humano (cuando inscribo en mi cuerpo un síntoma que divulga el secreto más íntimo de mi deseo, no se supone que ningún ser humano lo lea directamente) y, sin embargo, ha cumplido su función en el momento en que fue producido, ya que llegó al gran Otro, su verdadero destinatario. [...]

¿Qué es un significante amo? En su libro sobre la Segunda Guerra Mundial, Winston Churchill medita sobre el enigma de una decisión política: después de que los especialistas proponen sus múltiples, elaborados y refinados análisis, alguien debe asumir el simple y difícilísimo acto de trasponer esa multitud compleja, donde para cada razón a favor hay dos razones en contra y viceversa, en un simple "sí" o "no": atacaremos, esperaremos. Ese gesto que nunca puede estar completamente basado en razones es el del amo. El discurso del amo se basa entonces en la brecha entre S1 y S2, entre la cadena de significantes "ordinarios" y el significante amo "excesivo". Basta con recordar los rangos militares, el hecho curioso de que no se superponen con la posición dentro de la jerarquía militar de mando: a partir del rango de oficial –teniente, coronel, general...–, no se puede derivar directamente su lugar en la cadena jerárquica de mandos (un comandante de batallón, un comandante de un grupo del ejército); el hecho curioso es el modo como llegan a duplicar la designación de su posición; por ejemplo, "General Michael Rose, comandante de las fuerzas de Naciones Unidas en Bosnia". ¿Por qué no eliminamos los rangos y simplemente designamos a un oficial por su posición en la cadena de mando? Sólo el ejército chino en la Revolución Cultural abolió los rangos y usaba únicamente la posición en la cadena de mando. Esta necesidad de reduplicar es la necesidad de adicionar un significante amo al significante "ordinario" que designa el lugar propio en la jerarquía social. Esta brecha es también ejemplificada por los dos nombres de una misma persona. El Papa es al mismo tiempo Karol Wojtyla y Juan Pablo II: el primer nombre representa a la persona "real", mientras que el segundo designa a esa misma persona como la encarnación "infalible" de la Iglesia; el pobre Karol puede emborracharse y decir estupideces pero, cuando Juan Pablo habla, el espíritu divino habla a través de él. [...]

Quizás el caso ejemplar de la posición del amo que subyace al discurso universitario es el funcionamiento del discurso médico en nuestras vidas cotidianas: en el nivel superficial, estamos ante el saber objetivo puro que desubjetiviza al sujeto-paciente, reduciéndolo a un objeto de investigación, de diagnóstico y tratamiento; sin embargo, por debajo puede discernirse fácilmente a un sujeto preocupado e histerizado, obsesionado por la angustia, que se dirige al médico como si fuera su amo y le pide que lo tranquilice. Y se podría afirmar que la resistencia de los médicos a ser tratados como Otros científicos se basa en la conciencia de que su posición es la del amo, por lo cual no esperamos que el médico nos diga solamente la verdad desnuda (objetiva): esperamos que nos dé las malas noticias sólo en la medida en que nuestro saber de nuestra condición nos ayude de algún modo a lidiar con ella. En un nivel más común, basta con recordar el experto en mercados que aboga por fuertes ajustes presupuestarios (recortando gastos en seguridad social, etcétera) como si se tratara de una necesidad impuesta por sus conocimientos técnicos desprovistos de todo sesgo ideológico: lo que oculta es la serie de relaciones de poder (desde el papel activo de los aparatos del Estado hasta las creencias ideológicas) que sostienen el funcionamiento "neutral" del mecanismo del mercado.

El mal no es banal

Siempre que un proyecto político da un giro radical, surge el chantaje: "Desde luego esos objetivos son en sí mismos deseables; sin embargo, si hacemos todo eso, el capital internacional nos boicoteará, la tasa de crecimiento bajará", y así sucesivamente. La barrera del sonido, el salto cualitativo que se produce cuando se expande la cantidad desde las comunidades locales hasta los círculos sociales más vastos (hasta el Estado mismo), tiene que ser derribada, y arriesgarse a organizar círculos sociales cada vez más amplios, en el estilo de la auto-organización de las comunidades marginales excluidas. Muchos fetiches tendrán que ser eliminados: ¿a quién le importa si el crecimiento se estanca o incluso senegativiza? ¿No tenemos bastante con la tasa alta de crecimiento cuyos efectos en el cuerpo social se manifestaron principalmente como nuevas formas de pobreza y desposesión? ¿Por qué no un crecimiento negativo que se tradujera en un estándar de vida cualitativamente mejor, no más alto, para amplios estratos populares? Ese habría sido un acto en la política actual: salir de la alternativa debilitante de "o apoyamos directamente la globalización del libre mercado, o hacemos promesas imposibles siguiendo fórmulas mágicas para quedarnos con el pan y con la torta, para combinar globalización con solidaridad social".

En ningún lugar la resistencia al acto político es hoy más palpable que en la obsesión del "Mal radical", el negativo del acto. Es como si el Bien supremo consistiera en hacer que nada suceda realmente; es por ello que la única manera de imaginar un acto es bajo la forma de una perturbación catastrófica, de una explosión traumática del Mal. Susan Neiman (*Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, 2002) estaba en lo cierto al señalar por qué el 11 de septiembre tomó a tantos críticos sociales de izquierda por sorpresa: el fascismo era, para ellos, la última apariencia de un Mal directamente transparente. Desde 1945 perfeccionaron, durante décadas, el arte de la lectura "sintomática", un modo de leer que nos enseñó a reconocer el Mal bajo la forma de su opuesto: la democracia liberal misma legitima los órdenes sociales que generan el genocidio y las masacres; hoy, los crímenes masivos son el resultado de la lógica burocrática anónima (lo que Chomsky llamó los "ideólogos invisibles"). Sin embargo, con el 11 de septiembre, todos encontraron repentinamente un Mal que se ajusta a la más ingenua imagen hollywoodense: una organización secreta de fanáticos que concibe y planea con detalle un ataque terrorista cuyo objetivo es matar a miles de víctimas civiles al azar. Es como si el concepto de Arendt de la "banalidad del mal" fuera nuevamente invertido: los atacantes suicidas de Al Qaida no eran en ningún sentido "banales", sino efectivamente "demoníacos". Así pues, a los intelectuales de izquierda les pareció que para poder condenar directamente esos ataques, debían revisar de alguna manera los resultados de sus complejos análisis y hacer una regresión al nivel hollywoodense fundamentalista de George W. Bush.

En una elaboración más profunda, se pueden proponer cuatro modos del Mal político, que forman una especie de cuadrado semiótico greimasiano: el Mal totalitario "idealista", llevado a cabo con las mejores intenciones (el terror revolucionario); el Mal autoritario, cuyo objetivo es el poder y la simple corrupción (sin otros objetivos más elevados); el Mal "terrorista" fundamentalista, abocado a infligir daños masivos, destinado a causar miedo y pánico; y el Mal "banal" de Arendt, llevado a cabo por estructuras burocráticas anónimas. Sin embargo, lo primero que hay que señalar es que el marqués de Sade, el epítome del Mal moderno, no se adecua a ninguno de estos cuatro modos: hoy es atractivo porque, en su obra, los personajes malvados son superlativamente demoníacos, se reflejan en lo que hacen y lo hacen intencionalmente: lo opuesto de la "banalidad del Mal" de Arendt, del Mal totalmente incomparable con los personajes grises, mediocres, pequeñoburguesas (a la Eichmann) que lo organizaron. Aquí es donde Pasolini, en su *Los 120 días de Sodoma*, se equivoca: "Sade y Auschwitz tienen poco en común. No es probable que pueda encontrarse una fórmula general que los comprenda, y todo intento de hacerlo puede ocultar lo moralmente importante en cada uno", escribió Neiman.

El "Mal" es, pues, una categoría mucho más complicada de lo que podría parecer. No es una simple obscenidad excéntrica comparar la famosa fórmula mística de Angelus Silesius "La rosa no tiene porqué" con la experiencia de Primo Levi en Auschwitz: cuando, sediento, intentó llegar a un pedazo de nieve en la ventana de su barraca, el guardia le gritó desde afuera que se retirara; en respuesta al perplejo "¿Por qué?" de Levi –por qué el rechazo de un acto que no hiere a nadie ni rompe las reglas–, el guardia replicó: "No hay porqué aquí, en Auschwitz". Quizá la

coincidencia de estos dos "porqués" es el "juicio infinito" último del siglo XX: el hecho sin fundamento de una rosa que goza de su propia existencia se toca con su "determinación oposicional" en la prohibición del guardia hecha de puro goce, porque sí. En otras palabras, lo que en el ámbito de la naturaleza es puro, es inocencia pre-ética, retorna (literalmente) como venganza en el ámbito de la naturaleza, bajo la forma de puro capricho del Mal.

* Fragmentos de Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires, de próxima aparición (ed. Paidós).

<http://www.pagina12web.com.ar/diario/psicologia/9-34386.html>

¿Una taza de realidad descafeinada?

Por **Slavoj Žižek** |

En la tensión entre lo virtual y la realidad se halla la hipocresía de la vida pública por ocultar el ser verdadero. En este sentido, es necesario repensar la relación entre ficción y realidad, entre lo Simbólico y lo Imaginario. En la actualidad, la realidad debe ser sostenida por coordenadas ficticias. Coordenadas que determinan nuestra vida cotidiana.

El verdadero Cancún (2003) es la primera película *reality*, en la que se muestra la convivencia de dieciséis estudiantes durante ocho días en una casa sobre la costa de Cancún, en busca del receso de primavera. La película, cuyo eslogan publicitario fue "**Sin guión. Sin actores. Sin reglas. Todo puede suceder en el receso de primavera. Y todo pasó**", fue un fracaso de taquilla (recaudó menos de 4 millones de dólares). Es fácil entender, en contraposición con el éxito de los *reality shows*, el porqué de su fracaso: dejar que la "vida misma contara la historia" resultó en un enredo de celuloide del que los expertos intentaron armar una narración breve y coherente. Sin embargo, más allá de esta eventual crítica, resulta más importante comprender el trasfondo ideológico en el que un filme así resulta posible y aceptable.

Desde la década del cincuenta, la psicología social ha girado en torno al tema de la hipocresía en la vida pública, cómo nos "ponemos máscaras" para adoptar identidades que ofuscan nuestro verdadero ser. Ponerse una máscara puede, de todas maneras, resultar extraño: a veces, más a menudo de lo que creemos, encontramos más verdad en la máscara misma que en lo que consideramos nuestro "verdadero ser". Pensemos en esa persona tímida y poco hábil que, de cara a los juegos interactivos a través del ciberespacio, adopta en la pantalla la personalidad de un asesino sádico o de un seductor irresistible; es demasiado simple decir que esta personalidad inventada es suplementaria, que se trata de una vía de escape momentánea a su impotencia para afrontar la vida real. El hecho es que, al saber que el juego interactivo del ciberespacio es "sólo un juego", su "verdadero ser puede aflorar", su interacción con el mundo real funciona de manera diferente que en la vida real; amparado por la ficción, articula su verdadera personalidad.

Lo negativo del uso de la máscara es similar a la extraña mecánica que hasta hace poco regía la pornografía *hard-core*: aunque se mostraba "todo" (el sexo explícito) los recursos narrativos que utilizaban para lograr un marco propicio para la interacción sexual constante resultaban, por regla general, ridículos, irreales, cargados de estereotipos y estúpidamente cómicos. Estos recursos eran un reflejo de la *Commedia dell'Arte* del siglo xviii, en la que los actores no interpretaban individuos "reales" sino estereotipos unidimensionales: el Avaro, el Marido Infiel, la Esposa Promiscua. Este extraño afán por utilizar una mecánica narrativa ridícula, ¿no es una suerte de gesto de respeto negativo? Sí. Mostramos todo, pero justamente por eso queremos que quede claro que todo es una gran broma, que los actores en realidad no están comprometidos.

De todas maneras, en la actualidad, este "prohibido pasar" es socavado día a día: pensemos cómo se intentó combinar, en los últimos años, el cine "serio" con la representación sexual

explícita, de incluir, por ejemplo, en un filme "serio", escenas reales de sexo, con penes erectos, *fellatios* y penetraciones verdaderas (los dos ejemplos más llamativos son *Intimidad*, de Patrice Chereau, y *Los idiotas*, de Lars Von Traer). Y me atrevería a decir que el crecimiento de la televisión *reality* en todas sus gamas, desde telenovelas-documentales hasta programas como *Survival*, está sostenido por la tendencia subyacente de confundir la línea que separa la realidad de la ficción. ¿Qué coordenadas ideológicas esconde esta tendencia? [...]

<http://tipografica.com/59/?id=2>

Y vivieron felices y descontentos

Por **Slavoj Žižek** |

¿Cuándo se puede decir que un pueblo es feliz? En un país como la Checoslovaquia de fines de los años setenta hasta los años ochenta, la gente era efectivamente feliz de alguna manera. Primero, sus necesidades materiales eran satisfechas fundamentalmente: no totalmente satisfechas, porque, en sí mismo, el exceso de consumo puede generar infelicidad. Es buena cosa sufrir de tanto en tanto la falta de algunos bienes en el mercado (nada de café por un par de días, después nada de carne de buey, más tarde nada de televisores). Estos breves periodos de carencia de bienes funcionaban como excepciones para recordar a los individuos que debían estar contentos de la general disponibilidad de bienes: si una cosa es disponible en todo momento, se toma esta disponibilidad como un hecho natural y ya no se aprecia la propia fortuna. Así, la vida procedía de forma regular y previsible, sin grandes esfuerzos o grandes shocks: uno se podía retirar en su propia concha privada. Segundo aspecto extremadamente importante: estaba Otro (el Partido) a quien darle la culpa de todo lo que iba mal, así no hacía falta sentirse responsable. Si faltaban mercancías temporalmente, incluso si el mal tiempo producía daños, era culpa de "ellos". Tercer aspecto pero no menos importante, existía Otro lugar (el Occidente consumista) sobre el cual se podía soñar y quizás incluso de podía visitar. Este lugar estaba a la distancia justa, no muy lejano y tampoco demasiado cerca.

Este fino equilibrio fue alterado. ¿Que lo alteró? Precisamente, el deseo. El deseo fue la fuerza que obligó a los individuos a voltear la página, acabando dentro de un sistema en el cual la gran mayoría de las personas es claramente menos feliz. Por tanto la felicidad no pertenece al orden de la verdad, si no al orden de la opinión: en cuanto tal es confusa, indeterminada, inconsistente.

Acordaos de la respuesta proverbial dada por un inmigrado alemán a los Estados Unidos, el cual a la pregunta "¿es usted feliz?", respondió: si, si, soy feliz, aber glücklich bin ich nicht...". Estamos frente a una categoría pagana: para los paganos el objetivo de la vida está en vivir una vida feliz (la idea de vivir "felices y contentos para siempre" es ya una versión cristianizada del paganismo), mientras experiencia religiosa y actividad política son consideradas como formas superiores de felicidad (véase Aristóteles). No debemos maravillarnos que recientemente el Dalai Lama experimente un éxito tan grande predicando en todo el mundo el evangelio de la felicidad, ni debemos maravillarnos que encuentre respuestas mayoritariamente positivas en los Estados Unidos, último imperio de la (búsqueda de la) felicidad.

Esto de cualquier manera, no significa que el cristianismo no implique su propia versión de la felicidad. Es mérito de Gilbert Keith Chesterton haber mostrado con claridad hace un siglo, la naturaleza propiamente perversa del modo en que el cristianismo se coloca con relación al paganismo. Chesterton ha trastornado la (in)comprensión convencional según la cual la actitud pagana antigua consistiría en una gloriosa aceptación de la vida, frente a la cual el cristianismo impondría un sombrío orden de culpa y de renuncia. Por el contrario es la posición pagana la que es profundamente melancólica. Incluso si predica una vida dedicada al placer, lo hace en términos de un "gozadla mientras dura, por que, al final, siempre se encuentra la muerte y la decadencia". El mensaje del cristianismo, por el contrario, es de alegría infinita bajo la engañosa superficie de culpa y de renuncia: "el perímetro externo del cristianismo está rígidamente

vigilado por abnegaciones éticas y curas de profesión. Pero una vez sobrepasada esta inhumana vigilancia, se encontrará la antigua vida humana danzando como una muchacha y beber vino como un hombre, porque el cristianismo no es más que un marco para la libertad pagana”.

¿No es El señor de los anillos posiblemente la prueba definitiva de esta paradoja? Solo un cristiano devoto habría podido imaginar un tal magnífico universo pagano, confirmando así que el paganismo es el último sueño cristiano. Por este motivo los críticos cristianos preocupados de que libros y películas como El señor de los anillos o a la serie Harry Potter, a causa de su mensaje mágico y pagano, pongan en crisis el cristianismo, no perciben la perversa conclusión que es inevitable: ¿queréis gozar del sueño pagano de una vida dedicada al placer sin pagar el precio de tristeza melancólica? ¡Escoged el cristianismo!

Se pueden discernir las huellas de esta paradoja hasta en la conocida figura católica del Padre (de la Hermana) presentado como un auténtico portador de sabiduría sexual. Recordamos aquella que puede ser considerada la más potente escena de Sonrisas y lágrimas: después de dejar a la familia Trapp y de retornar al monasterio porque es incapaz de gestionar la atracción sexual que experimenta en relación con el barón von Trapp, Maria continúa sin encontrar la paz, porque aún desea al barón. En una escena memorable la madre Superiora la convoca y la aconseja de volver con los von Trapp para tratar de resolver su propia relación con el barón. Comunica su mensaje en una extrañísima canción que tiene por título Escala todas las montañas, cuyo sorprendente estribillo es “¡Hazlo! ¡Asume el riesgo y has todo lo que tu corazón quiere! ¡No permitas que mezquinas consideraciones te sean un obstáculo!”

El poder misterioso de la escena está en su inesperada exhibición del espectáculo del deseo, que convierte la escena en literalmente embarazosa: incluso la persona de la que esperaríamos una prédica de abstinencia y de renuncia se rebela sostenedora de la fidelidad a los propios deseos. Significativamente, cuando Sonrisas y lágrimas fue proyectado en la (aún socialista) Yugoslavia de fines de los setenta, esta escena – los tres minutos de esta canción- fueron la única parte de la película que fue censurada, cortada. El anónimo censor socialista demostró su aguda conciencia del poder realmente peligroso de la ideología católica: lejos de ser la religión del sacrificio, de la renuncia a los placeres terrenos (en contraste con la afirmación pagana de la vida dedicada a las pasiones), el cristianismo ofrece una insidiosa estrategia para abandonarse a los deseos propios sin tener de pagar el precio, es decir para gozar de la vida sin temer la decadencia o el dolor debilitante que nos espera al final de los días.

Si prosiguiéramos hasta el final en esta dirección, sería finalmente posible sostener que en esto consiste la función última del sacrificio de Cristo: ¡podéis abandonaros a vuestros deseos y gozarlos porque los he tomado a mi cargo! Hay por tanto un elemento de verdad en el chiste sobre la plegaria ideal que una joven muchacha cristiana debería dirigir a la Virgen María: ¡Tú que has concebido sin pecado, concédeme pecar sin tener de concebir!” En el perverso funcionamiento del cristianismo la religión debe ser eficazmente evocada como protección que nos consienta gozar impunemente de la vida.

(*) Texto leído por Slavoj Žižek en la Piazza Grande de Modena (Italia), en el marco del Festival de la Filosofía. Traducido de Il manifesto (18 de septiembre) por Joan Tafalla.

©EspaiMarx 2003 <http://www.espaimarx.org/y-vivieron-felices-y-descontentos.htm>

CONFERENCIA.

El trauma: un señuelo engañoso

Por **Slavoj Žižek** | 22.Junio.2004

Presentación de la Dra. María Inés Raitzin de Vidal a la conferencia de Slavoj Žižek, “El trauma: un señuelo engañoso”^[1]

Como presidente de APdeBA para mí es un placer y orgullo abrir nuestra casa para el encuentro tan esperado por todos ustedes con el profesor Slavoj Žizek. Este encuentro tiene el auspicio de todas las Asociaciones Psicoanalíticas de la República Argentina, miembros de la IPA. Sé que para muchos de ustedes la presencia de Žizek les es familiar; sus conferencias del año pasado, en el 2003 en Buenos Aires, fueron un éxito de convocatoria multitudinario, se convirtieron realmente en un acontecimiento cultural. Felizmente han sido recogidas en un libro *La violencia en acto* publicado muy recientemente y de máximo interés porque estas conferencias atraviesan temas de total actualidad con la profundidad y la agudeza que caracteriza toda su obra. Voy a hacerles sintéticamente una enumeración de la obra y de algunos de los libros publicados por Žizek. Él es doctor en Filosofía y en Arte, es investigador del Instituto de Estudios Sociales de Liubliana, Eslovenia, y profesor en la New School for Social Research y en la Universidad de París VIII, así como en distintas universidades de E.E.U.U, en Minnessotta, Columbia, Michigan. Todos sabemos de la popularidad que goza allí entre los estudiantes. Lo que también es llamativo es que esta actividad intelectual tan importante no ha ido en desmedro de su posibilidad de intercambiar una intensa militancia política, es así que ha sido candidato a presidente en el año 1990, en las primeras elecciones multipartidarias de su país en Eslovenia. Su escritura también es muy prolífica, les voy a mencionar algunos de sus libros: *Porque no saben lo que hacen*, *Goza tu Síntoma*, *Mirando al Sesgo*, *Las metástasis del goce*, *El espinoso sujeto*, *El frágil absoluto* y muchos otros hasta llegar al antes mencionado *La violencia en acto*. Como vemos, su obra y su vida atraviesan coyunturas teóricas y políticas que son centrales a nuestros intereses como psicoanalistas, así que no dudo que el espacio de diálogo que se nos abre ahora, de diálogo con él, nos va a ofrecer nuevas y fecundas reflexiones.

Conferencia de Slavoj Žizek en APdeBA:

“El trauma: un señuelo engañoso”

Comenzaré con la elaboración, no tanto del concepto de trauma, sino con el concepto de lo Real. La paradoja que define lo Real es que es al mismo tiempo necesario e imposible. Lo Real se manifiesta de múltiples maneras –¿qué mejor lugar para comenzar que el sueño inaugural de Freud de la inyección de Irma? Las dos partes en que se divide concluyen con una figuración de lo Real. Al término de la primera parte (la conversación entre Irma y Freud), ello se torna obvio: cuando Freud mira dentro de la garganta de Irma, lo Real se presenta con la apariencia de la carne primordial, el palpitar de la sustancia viva como la Cosa-en-sí, en la repulsiva dimensión de un brote canceroso. Luego, en la segunda parte, el intercambio simbólico y cómico entre los tres médicos también concluye con lo Real, en este caso en su aspecto opuesto: lo Real de la escritura, la fórmula sin sentido de la trimetilamina. La diferencia deriva en que el punto de partida es diferente: si partimos de lo Imaginario (la confrontación especular de Irma y Freud) obtenemos lo Real en su dimensión imaginaria, como una imagen primordial terrorífica que anula las imágenes mismas. Esto es lo Real que encontramos en las películas de terror, por ejemplo. Si partimos de lo Simbólico (el intercambio de opiniones entre los tres médicos) obtenemos el significante transformado en sí mismo en lo real de una carta/fórmula carente de sentido. Es innecesario agregar que estas dos representaciones son los dos primeros aspectos opuestos de lo Real: la cosa primordial caótica y una carta/fórmula sin sentido (como en lo Real de la ciencia moderna). Y quizás, deberíamos agregar a ellos un tercer Real, lo “Real de la ilusión”, lo Real de la pura semblanza, el misterioso *je ne sais quoi*, la “cosa” insondable que introduce en el objeto común una división dentro de sí, de modo tal que resplandezca a través de él una dimensión sublime –lo que Lacan llamaba el “objeto a” (*l’objet petit a*)–, eso que está en nosotros, más que en nosotros.

Deberíamos centrarnos, pues, en que los tres términos de la conocida tríada lacaniana real-imaginario-simbólico están inherentemente entramados, tríada que se refleja en su totalidad en cada uno de sus tres elementos. Hay tres modalidades de lo Real: lo “Real real” (la cosa aterradora, el objeto primordial, desde la garganta de Irma hasta el Alien[2]), lo “Real simbólico” (lo Real como consistencia: el significante reducido a una fórmula sin sentido, así como las fórmulas cuantitativas físicas que no podemos traducir a la experiencia diaria de nuestro universo de sentido) y lo “Real imaginario” (el misterioso *je ne sais quoi*, la “cosa” insondable a cuya cuenta la dimensión sublime brilla a través de un objeto común. Así, lo Real es efectivamente

estas tres dimensiones a la vez: la vorágine abismal que destruye cualquier estructura consistente; la matemática estructura consistente de la realidad; y la pura y frágil apariencia.

En forma estrictamente homóloga, hay también tres modalidades de lo Simbólico: lo Simbólico real (el significante reducido a una fórmula sin sentido), lo Simbólico imaginario (los "símbolos" jungianos o arquetipos) y lo Simbólico simbólico (el habla humana, el discurso, el lenguaje dotado de sentido).

Y de la misma manera hay tres modalidades de lo Imaginario: lo Imaginario real (la fantasía freudiana, que es precisamente un escenario imaginario que ocupa el lugar de lo real), lo Imaginario imaginario (la imagen como tal, en su función fundamental de señuelo, en su dimensión fascinante) y lo Imaginario simbólico (una vez más, los "símbolos" de Jung o los arquetipos de la Nueva Era). Lo Real como abismo primordial terrorífico que se traga todo, disolviendo todas las identidades, es bien conocido en la literatura, donde ha adoptado múltiples formas, desde la tempestad de Poe y el "horror" de Kurtz en el final de *El corazón de las tinieblas* de Conrad, hasta la vivencia del Dios demoníaco que tiene Pip en el *Moby Dick* de Melville, cuando es arrojado al fondo del mar:

"Arrastrado vivo a esas magníficas profundidades, donde extrañas formas de ese mundo primigenio sin deformaciones se deslizaban de un lado al otro ante sus ojos quietos, Pip vio insectos coralíferos multitudinarios en los que Dios estaba omnipresente, que desde el firmamento de las aguas sostenían con gran esfuerzo los orbes colosales. Vio el pie de Dios apoyado en el pedal del telar, y le habló; de ahí que los otros marineros dijeran que estaba loco".

Lo Real reducido a lo real traumático de la cosa primordial es una trampa, es incluso una defensa, no es lo Real en su versión más radical. Ante esta noción de lo Real como la máxima Cosa traumática intolerable que no podemos enfrentar directamente porque nos engeuece, podríamos preguntarnos: ¿no será que esta misma noción de que la engañosa realidad cotidiana es un velo que oculta el Horror de lo insoportable es falsa? ¿Qué ocurriría si el último velo que oculta lo Real es la noción misma de que detrás del velo está el Horror?

La lógica de esta inversión es finalmente la misma que se observa en el pasaje de la teoría especial de la relatividad en Einstein a la teoría general. La teoría especial ya introduce la noción de la curvatura del espacio, la concibe como el efecto de la materia: es la presencia de la materia la que curva el espacio, por lo tanto un espacio vacío hubiese sido plano, no curvo. Con el pasaje a la teoría general que desarrolla Einstein la causalidad es revertida, lo que es sencillo pero genial: lejos de ser la *causa* de la curvatura del espacio, la materia es su *consecuencia*. No es la materia la que lo hace curvo al espacio sino que lo que percibimos como materia densa es un efecto de la curvatura del espacio.

De manera homóloga, no tenemos un espacio simbólico plano que sea curvado a través de la intervención brutal de algún trauma. Primero tenemos lagunas, inconsistencias, cortes y divisiones en nuestro espacio simbólico. El trauma es una máscara que oculta estas incongruencias. Lo Real –la cosa– no es tanto la presencia inerte que "curva" el espacio simbólico (introduciendo brechas e inconsistencias en él) sino, más bien, el efecto de tales brechas e inconsistencias. El espacio es curvo originalmente.

Este insight crucial hace que nos pongamos a todos los revisionistas freudianos, desde Jung hasta Deleuze. El hecho de que Deleuze haya tomado prestado un término clave para el inconsciente (rizoma) de Jung[3] no es un mero accidente insignificante –indica un vínculo más profundo entre ambos. En un texto anterior a su "Introducción sobre Sacher-Masoch" (1961), Deleuze se basa explícitamente en la crítica de Jung a Freud.[4] Su reproche a Freud concierne a tres temas claramente interconectados. Primero, sostiene que al centrarse en la figura del padre, Freud soslaya el papel clave que cumple la mujer (la madre) en el masoquismo. El "contrato masoquista" se establece con una madre devoradora; en tal sentido, el masoquismo constituye una "regresión" a un período anterior de la historia (individual y colectiva) en el que la mujer, de acuerdo a las teorías del matriarcado, cumplía en la sociedad un papel fundamental; no puede comprenderse adecuadamente a Sacher-Masoch sin Bachofen. Segundo, el inconsciente

freudiano sigue siendo el inconsciente histérico "superficial", el inconsciente de un individuo capturado en la lucha edípica con la autoridad paterna; Freud desconoce las capas colectivas más profundas (pre-individuales) del inconsciente "materno", o sea, no "entra en las dimensiones profundas en que la imagen de la Madre reina por derecho propio". Tercero, acorde con Deleuze, Freud le niega al inconsciente autonomía simbólica, reduciéndolo a un teatro de sombras que refleja lo que sucede en la realidad no simbólica, ya se trate de la vida social real o de la realidad biológica de las pulsiones.

A diferencia de Freud, Jung era mucho más sensible a estos tres aspectos. Conocía el rol fundamental del principio materno, más tarde reprimido por el paterno; identificó claramente la necesidad de penetrar más allá del inconsciente edípico "superficial" de la histeria individual, hasta llegar al inconsciente colectivo preedípico; creó el universo autónomo de los símbolos primordiales (las "imágenes"), que lejos de señalar otra realidad, son en sí mismos el horizonte insuperado del sentido. "No le cupo a él [Freud] el mérito de captar la función de las imágenes originales. [...] El dato irreductible de lo inconsciente es el símbolo mismo, y no algo primordial simbolizado".

Hay así una línea directa que lleva de Jung al *Anti-Oedipus* de Deleuze: la idea de que por debajo del inconsciente freudiano "superficial" aliado a la consciencia hay un inconsciente impersonal "auténtico", que hace estallar el triángulo edípico, lleva la impronta de Jung. De esta manera se ignora, por supuesto, la esencia del descubrimiento freudiano de lo inconsciente: no se trata de un simple "descentramiento" hacia un inconsciente más fundamental, verdadero centro de la personalidad humana, sino, por el contrario, de una total insustancialización de lo inconsciente: el objetivo de Freud era diferenciar su inconsciente del inconsciente "primitivo" impersonal de la *Lebensphilosophie*. Además, el hecho de tomar a Jung como punto de referencia le impide a Deleuze desplegar como corresponde y comprender apropiadamente las consecuencias de sus propias elaboraciones sobre el "contrato masoquista", vale decir, la forma en que este contrato (con la mujer a la que el masoquista le entrega su autoridad) socava la autoridad paterna:

"/.../ la aplicación de la ley paterna es devuelta a las manos de la Mujer o la Madre. El masoquista persigue algo específico en esta transferencia: *que el placer que la ley le prohíbe le sea dado precisamente por medio de la ley*. Porque él degustará a través de la ley el placer que la ley paterna veda, en la medida en que la ley le sea aplicada con máxima severidad por la mujer. [...] Su sumisión total significa que él entrega al padre y a la ley paterna para que se haga escarnio de ambos. [...] *La misma ley que me veda realizar un deseo so pena del castigo consecuente es ahora la que pone al castigo en primer plano y me ordena, consecuentemente, satisfacer mi deseo*: he aquí una variedad de humor verdaderamente masoquista".

Lo que Deleuze no tiene en cuenta es el carácter limitado de la "regresión" masoquista. No se trata de que el masoquista "regrese", simplemente, del nivel paterno al materno; *permaneciendo dentro del dominio de lo paterno* (contrato), lo que hace es reintroducir a la Mujer como socia en el contrato, pero no para disfrutarla plenamente, sino para *burlarse de la autoridad paterna*. De esta manera, el masoquista escenifica un cortocircuito siniestro, un monstruoso travestimiento de la Ley: al elevar a la mujer a la condición de Amo indiscutido cuyos caprichos el masoquista debe obedecer uno por uno, la convierte en una marioneta controlada de hecho por su esclavo, que es quien fija las reglas del juego: la asimetría explícita del contrato masoquista (la subordinación del hombre a la mujer) descansa en una asimetría opuesta en el nivel de la posición de la enunciación. Por lo tanto, el humor del masoquista no está dirigido únicamente a la figura del padre: se apoya en la incompatibilidad o incongruencia ridícula (y a la vez monstruosa) entre el lugar simbólico del poder simbólico y el elemento que lo ocupa. ¿No es entonces el masoquismo, el contrato masoquista, la prueba definitiva de que "la Mujer es uno de los Nombres del Padre"? Para ponerlo en términos de Lacan: la apuesta (y el engaño) del masoquista es que *la Mujer exista*. Aquí nos da un indicio la "Mujer o Madre" de Deleuze: para Lacan, la Mujer (*la Femme*) sólo existe en su condición de Madre (*quod matrem*). ¿Entonces, hay cabida para una mujer que no sea madre, para el vacío de la subjetividad femenina propiamente dicha?

¿Qué es, pues, lo Real? Jonathan Lear[5] demostró que el vuelco "presocrático" de Freud hacia Eros y Tánatos como las dos fuerzas polares básicas del universo es un falso escape, una pseudoexplicación, producto de su incapacidad para comprender adecuadamente la dimensión que

está "más allá del principio de placer", tal como la encontraba en la clínica. Luego de establecer que "el principio de placer rige la vida anímica", Freud se ve obligado a dar cuenta de fenómenos que trastornan el funcionamiento psíquico habitual: fundamentalmente, la repetición de experiencias traumáticas constituye una excepción que no puede explicarse por el principio de placer. En este punto, Freud "tapó la pepita de oro decisiva de su propio entendimiento: el hecho de que la psique sea capaz de trastornar su propio funcionamiento". En lugar de tratar de conceptualizar este quiebre (la negatividad) y sus modalidades, quiso fundarlo en una positividad *más profunda*. En términos filosóficos, es el mismo error que Hegel le adjudicó a Kant: luego de que éste hubo descubierto la incongruencia interna de nuestra realidad vivencial, en lugar de aceptarla se sintió obligado a postular la existencia de otra realidad auténtica e inaccesible, la de la Cosa-en-sí:

"A Freud no le interesa descubrir una nueva fuerza vital, lo que le interesa es tratar de ocultarle a la teoría psicoanalítica un trauma. La invocación a Platón y a los pensadores de la Antigüedad le da entonces una falsa apariencia de legitimidad y de seguridad".

Coincidimos plenamente con Lear: lejos de ser el nombre de un hecho traumático insoportable e inaceptable para la mayoría de nosotros (el hecho de que "procuramos alcanzar la muerte"), Tánatos, introducido como principio cósmico (al mismo tiempo que, retroactivamente, se eleva la libido a la condición de Eros, como el otro principio cósmico), es *un intento de encubrir el verdadero trauma*. La aparente "radicalización" es en la práctica una domesticación filosófica. El quiebre que trastorna el funcionamiento del universo, su falta ontológica, por así decir, es transformado en uno de los dos principios cósmicos positivos, restableciendo así la apaciguadora visión armoniosa del universo como campo de batalla de dos principios opuestos. (Y las consecuencias teológicas de esto son, asimismo, decisivas: en lugar de repensar hasta el fin el subversivo callejón sin salida del monoteísmo, Freud regresa al paganismo).

Ahora bien: ¿acaso Lacan repite el error de Freud –como parece pensar Lear– y vuelve a atribuir el quiebre a alguna entidad externa positiva preexistente, como la Cosa, *das Ding*, la sustancia impenetrable de lo Real? Recordemos de nuevo la teoría general de la relatividad, donde la materia no causa la curvatura del espacio sino que es su consecuencia. Del mismo modo, lo Real de Lacan –la Cosa– no es tanto la presencia inerte que "curva" el espacio simbólico (introduciendo en él lagunas e incongruencias), sino más bien el efecto de todas esas rupturas.

Esta noción del cambio nos permite aproximarnos de otra manera a Nietzsche, quien en una misma obra (*Más allá del bien y del mal*) parece abogar por dos posturas epistemológicas opuestas. Por un lado, la idea de la verdad como la Cosa Real insoportable traumática, como algo peligroso, incluso letal, tal cual lo era para Platón mirar directamente al Sol; el problema es, en este caso, cuánta verdad puede soportar un hombre sin diluirla o tergiversarla; por el otro lado, la idea "posmoderna" de que la apariencia es más válida que la estúpida realidad, que en definitiva no existe una Realidad última sino sólo la interacción de múltiples apariencias, de modo tal que debería abandonarse la noción misma de una oposición entre apariencia y realidad. ¿Acaso la grandeza del hombre no radica en que es capaz de preferir una brillante apariencia estética a una gris realidad? En las palabras de Badiou, la pasión por lo Real se opone a la pasión por la apariencia. ¿Cómo podemos conjugar estas dos posturas opuestas? ¿Cuál es el verdadero Nietzsche? ¿Incorre meramente en una incongruencia, oscila entre dos posturas mutuamente excluyentes? ¿O habrá una "tercera posición"? Dicho de otro modo, ¿no será que estas dos opciones contrapuestas (pasión por lo Real/ pasión por la apariencia) vuelven tangible la lucha de Nietzsche, su imposibilidad de enunciar la posición "correcta" cuya formulación

se le escapaba?

Aquí puede sernos útil la mención del análisis ejemplar que realiza Lévi-Strauss, en *Antropología estructural*, de la disposición espacial de las viviendas entre los Winnebago, una tribu de los Grandes Lagos.[6] La tribu se divide en dos subgrupos o mitades (*moiétés*): "los de arriba" y "los de abajo". Cuando se le solicita a un miembro de la tribu que trace en una hoja de papel, o en la arena, el plano de su aldea (o sea, la ubicación de las viviendas), se obtienen dos respuestas distintas según que pertenezca a uno u otro de los subgrupos. Ambos subgrupos perciben la aldea como un círculo, pero para uno de ellos dentro de ese círculo más amplio hay

otro menor conformado por las casas que están en el centro, de manera tal que sus integrantes dibujan dos círculos concéntricos; mientras que el otro subgrupo divide claramente el círculo en dos con una línea. En otras palabras, los miembros del primer subgrupo (llamémoslos "conservadores-corporativistas") perciben la aldea como un anillo de casas dispuestas más o menos simétricamente alrededor del templo que está en el centro, en tanto que los del segundo ("rebeldes revolucionarios") la perciben como dos conjuntos bien diferenciados de casas separadas por una frontera invisible. ¿Cuál era entonces la disposición real de las casas en la aldea? No era ni la una ni la otra.

Lévi-Strauss quiere decirnos con su ejemplo que de ninguna manera éste debe hacernos caer en un relativismo cultural, según el cual la percepción del espacio social depende del grupo al que pertenece el observador. La propia división en estas dos percepciones "relativas" entraña la referencia oculta a una constante: no a la disposición objetiva, "efectiva" de las viviendas, sino a un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los pobladores de la aldea no podían simbolizar, explicar, "internalizar", aceptar; un desequilibrio en las relaciones sociales que le impedía a la comunidad constituir una totalidad armoniosa y estable. Las dos percepciones del plano de la aldea son, meramente, dos empeños mutuamente excluyentes por superar este antagonismo traumático y sanar sus heridas mediante el establecimiento de una estructura simbólica equilibrada. Aquí advertimos en qué sentido preciso lo Real interviene mediante la anamorfosis. En primer término tenemos la disposición objetiva, "efectiva" de las viviendas, y luego sus dos simbolizaciones diferentes, que en ambos casos deforman anamórficamente la distribución efectiva. Sin embargo, en este caso lo "real" no es la distribución efectiva, sino el núcleo traumático del antagonismo social, el cual deforma la visión que tienen los miembros de la tribu de su antagonismo efectivo. Lo Real es, entonces, esa X desmentida por la cual nuestra visión de la realidad es deformada anamórficamente. (Dicho sea de paso, esta organización en tres niveles es estrictamente homóloga a la organización en tres niveles de la interpretación de los sueños en Freud: el núcleo real del sueño no es el pensamiento onírico latente desplazado / trasladado a la trama explícita del sueño, sino el deseo inconsciente, que se inscribe en la trama explícita precisamente a través de la distorsión del pensamiento latente. En el ejemplo del sueño de Irma, el pensamiento del sueño no es ni sexual ni inconsciente. Es simplemente la preocupación de Freud por haber arruinado el tratamiento de Irma.

Algunos autores critican en esto a Freud: en su primer gran ejemplo Freud falsifica su propia teoría. La confusión aquí es que el deseo inconsciente no es el pensamiento onírico.) Volvamos a Nietzsche. Deberíamos ahora captarlo en el ejemplo tomado de Lévi-Strauss. A esta altura ya resultará claro qué significa esto con respecto a su dilema: no todo es un mero entrelazamiento de apariencias, está lo Real; pero eso Real no es la Cosa inaccesible, sino la *brecha* que nos impide acceder a ella, la "roca" del antagonismo que deforma nuestra visión del objeto debido a que nuestra perspectiva es parcial. Y, nuevamente, la "verdad" no es el estado de cosas "real", la visión "directa" del objeto sin ninguna distorsión producto de la perspectiva, sino lo Real del antagonismo que provoca esa perspectiva distorsionada. La verdad no es "cómo son realmente las cosas en sí", más allá de toda distorsión, sino la brecha, el pasaje que separa una perspectiva de otra (en nuestro caso, el antagonismo social) y que hace que esas dos perspectivas sean radicalmente *inconmensurables*. La "imposibilidad de lo Real" es la causa de que sea imposible alcanzar jamás una visión "neutral" del objeto, ajena a toda perspectiva. Por cierto, hay una verdad, no todo es relativo; pero esa verdad es la verdad de la distorsión de las perspectivas *como tales*, no la verdad deformada por la visión parcial de una perspectiva unilateral.

Esto nos lleva al dilema clave concerniente a las nociones nietzscheanas del Superhombre y del Eterno Retorno. Honrad Lorenz hizo en algún lugar la ambigua afirmación de que nosotros (la humanidad "efectivamente existente") somos el buscado "eslabón perdido" entre el animal y el ser humano. ¿Cómo debemos interpretar esto? Por supuesto, la primera asociación que se impone es que la humanidad "efectivamente existente" continúa viviendo en lo que Marx llamó la "prehistoria", y que la verdadera historia humana comenzará con el advenimiento de la sociedad comunista; o bien, en términos de Nietzsche, que el hombre no es más que un puente, un pasaje que lleva del animal al Superhombre (para no mencionar la versión de la Nueva Era, según la cual estamos ingresando en una era en la que la humanidad se transformará en una Mente Global, dejando atrás su mezuquino individualismo). Sin duda, Lorenz quería significar algo por el estilo, aunque con un toque más humanista: la humanidad es aún inmadura y bárbara, no

alcanzó la plena sabiduría. Se nos impone esta lectura opuesta: esta condición intermedia del ser humano es, justamente, su grandeza, ya que en su esencia el ser humano es un "pasaje", una apertura limitada que desemboca en un abismo.

Traumas históricos como el Holocausto parecen fijarle un límite a esa visión nietzscheana. Según Nietzsche, si no radicalizamos la Voluntad de Poder en el Eterno Retorno, la reafirmación de nuestra Voluntad queda trunca, y permanecemos por siempre constreñidos por la inercia del pasado que no elegimos ni quisimos, y que como tal limita el alcance de nuestra autoafirmación. Sólo el Eterno Retorno cambia el "fue" en "será", y me permite decir, en consecuencia, "lo quise así".

Entre las nociones de trauma y repetición hay un vínculo inherente, como lo marca la conocida máxima de Freud según la cual estamos condenados a repetir aquello que no podemos recordar. Por definición, un trauma es algo que uno no puede recordar, o sea, integrarlo a su narración simbólica, de modo tal que se repite a sí mismo indefinidamente, y retorna para acosar al sujeto; o, mejor dicho, lo que se repite es la dificultad, y aun la imposibilidad, de repetir y recordar el trauma apropiadamente. Desde luego, el Eterno Retorno de Nietzsche apunta, precisamente, a ese recuerdo pleno; en última instancia, significa que no hay ya un núcleo traumático que se resiste a ser recordado y que el sujeto puede asumir cabalmente su pasado y proyectarlo en el futuro deseando que se reitere. Sin embargo, ¿es posible adoptar una postura subjetiva de *desear* activamente que el suceso traumático se repita en forma indefinida?

Aquí nos confrontamos con el Holocausto como un problema ético. ¿Es posible sustentar el Eterno Retorno incluso con respecto al Holocausto, adoptar también en este caso la posición "lo quise así"? El *amor fati* y el Eterno Retorno de Nietzsche, ¿son entonces homólogos a la versión de Pascal sobre la relación entre el Derecho y el Poder? Escribió Pascal: "Sin duda, la igualdad de los bienes es justa; pero, porque no se pudo conseguir que se obedeciera por fuerza a la justicia, se llegó a que fuera justo obedecer a la fuerza; porque no se pudo fortificar la justicia, se justificó la fuerza, para que lo justo y lo fuerte estuvieran juntos, y existiera la paz, que es el supremo bien".^[7] Dado que en esta única vida que tengo estoy limitado por el pasado que pesa sobre mis hombros, la afirmación de mi voluntad incondicional de poder es siempre frustrada por aquello que me vi obligado a asumir como dado, por haber sido arrojado, en mi finitud, a una situación determinada. Consecuentemente, la única manera de reafirmar en forma efectiva mi voluntad de poder es transponerla en un estado en el que yo sea capaz de desear libremente, de reafirmar como resultado de mi voluntad, aquello que de otro modo siento impuesto por el destino eterno; y la única manera de lograrlo es imaginar que en los *futuros* "retornos de lo mismo", en las repeticiones de mi circunstancia actual, estaré cabalmente dispuesto a asumirla con libertad.

Ahora bien: tendríamos que preguntarnos si este razonamiento no esconde el mismo formalismo que el de Pascal. ¿Acaso no tiene como premisa oculta la siguiente?: "Si no puedo elegir libremente mi realidad actual y superar la necesidad que me determina, ¿elevaré formalmente esta misma necesidad a la condición de algo libremente elegido por mí"? Nietzsche estaría, entonces, en el extremo opuesto de la esperanza judía –de Levinas– de Derrida y de Adorno de Redención final, esa idea de que este mundo nuestro no puede ser "todo lo que hay", la Verdad última y definitiva, y que por tanto debemos adherir a la promesa de una Otredad Mesianica.

Veamos ahora qué es realmente el Eterno Retorno nietzscheano. ¿La repetición fáctica de un pasado que debe desearse como fue, o una repetición al estilo de Walter Benjamin, el retorno-reactualización redentor de aquello que se perdió en su acaecer pretérito, su exceso virtual, su potencialidad redentora? La noción del Eterno Retorno como repetición de la realidad del pasado, ¿no se basa quizá en una noción muy primitiva, en la reducción del pasado a la realidad unidimensional de "lo que verdaderamente sucedió", borrando la dimensión virtual de ese mismo pasado? Si entendemos así la idea del Eterno Retorno, como repetición redentora de la virtualidad del pasado, la evocación que ha hecho Agamben del Holocausto como argumento concluyente contra el Eterno Retorno pierde peso, y uno desearía que se repitiera la potencialidad perdida merced a la realidad del Holocausto.

El Eterno Retorno plantea, empero, otro problema. ¿Qué significaría, en términos nietzscheanos, la virtualización digital de nuestras vidas, el pasaje de nuestra identidad del *hardware* al *software*, el hecho de que dejemos de ser mortales finitos para convertirnos en entidades virtuales “que no mueren”, capaces de perdurar indefinidamente, migrando de uno a otro soporte material; en suma, que pasemos de lo humano a lo poshumano? Esta poshumanidad, ¿es tal vez una versión del Eterno Retorno? El sujeto digital poshumano, ¿es una versión (una actualización histórica) del “Superhombre” de Nietzsche? ¿No será que esta versión digital poshumana es una variante de lo que Nietzsche llamó el “Último Hombre”? ¿Qué ocurre si es, en cambio, un punto de indiferenciación entre ambos, y, como tal, una marca de las limitaciones del pensamiento de Nietzsche?

Podríamos preguntarnos si el Eterno Retorno está enraizado en la finitud humana (pues la brecha entre la virtualidad y la actualidad sólo existe a partir del horizonte de finitud) o si representa el hecho de que no podamos despegarnos de la finitud. Cuando hoy se celebra el desarraigo de la subjetividad, su carácter migratorio, nómada, híbrido, etc., parecería que la digitalización ofrece a esta migración el horizonte supremo, el fatídico tránsito del *hardware* al *software*; vale decir, el quiebre del nexo que vincula a una mente con su encarnación material fija (el cerebro individual) y la posibilidad de descargar el contenido íntegro de una mente en una computadora, de manera tal que la mente se transforme en un programa de computación capaz de migrar en forma indefinida de un soporte material a otro y adquirir así una suerte de “inmortalidad”. La metempsicosis o migración de las almas sería un problema tecnológico. Ingresaríamos así en un régimen tan radicalmente distinto de nuestro pasado humano, como somos distintos los humanos de los animales inferiores. Al poder cargarnos en una computadora, nos convertiríamos en “cualquier cosa que uno quiera; uno puede ser grande o pequeño, más ligero que el aire, puede atravesar paredes”.^[8] En los términos del buen Freud de antaño, deberíamos desprendernos de esa resistencia mínima que define (nuestra experiencia de) la realidad e ingresar en el ámbito en el que el principio de placer rige soberano, sin hacer concesión alguna al principio de realidad. O, como dijo David Pearce en su libro, de título muy oportuno, *The Hedonistic Imperative* (El imperativo hedonista):

“La nanotecnología y la ingeniería genética eliminarán toda experiencia dolorosa del mundo viviente. En el próximo milenio, se erradicará por completo el sustrato biológico del sufrimiento, ya que conseguiremos, para todo organismo sensible del planeta, provocar la felicidad con precisión neuroquímica”.^[9]

Repárese en los matices budistas de este fragmento. Y como una de las definiciones de la condición humana es que para ella constituye un problema eliminar los excrementos, la nueva poshumanidad consistirá, en parte, en que en ella no habrá suciedad ni excrementos:

“Un superhombre ha de ser más limpio que un hombre común. En el futuro, nuestra limpieza de cañerías (tanto de lo descongelado como de lo recién nacido) será más higiénica y decorosa. Quienes lo deseen, podrán consumir alimentos que no produzcan residuos y el exceso de agua se evaporará a través de los poros. Alternativamente, ciertos órganos modificados tal vez expidan de tanto en tanto pequeños residuos secos y compactos”.^[10]

Este no es el final, el próximo paso es la confusión en cuanto a las funciones que cumplen nuestros orificios. La boca, que sirve para tantas cosas, ¿no es “torpe y primitiva”? “A un alien le parecería notable que tengamos un órgano en el cual se combinan las funciones de respirar, comer, degustar, masticar, morder, y de vez en cuando gritar, silbar, contribuir a pelear o a enhebrar agujas, dar conferencias y hacer muecas de todo tipo”... para no hablar de besar, lamer y chupar, toda la confusión de lo erótico. ¿El ejemplo máximo no será aquí el pene, con su embarazosa superposición de las funciones más altas (la inseminación) y las más bajas (la micción)? La perspectiva de la manipulación biogenética de las características físicas y psíquicas de los seres humanos ha hecho que hoy la noción del “peligro” inherente a la tecnología moderna del que habló Heidegger se convierta en moneda corriente. Heidegger destacó que el verdadero peligro no radica en la autodestrucción física de la humanidad, la amenaza de que estas intervenciones biogenéticas tengan un desenlace fatal, sino precisamente en que *nada* tenga ese desenlace, que las manipulaciones genéticas funcionen sin tropiezos.

En tal situación, el círculo se cerrará, en cierto sentido, y quedará abolida la apertura inherente al hecho de ser humano. Lo mismo afirman, en términos más simples, muchos críticos de la cultura, desde Fukuyama hasta Habermas, preocupados por el modo en que los nuevos avances de la ciencia y de la técnica (que tornaron a la especie humana potencialmente capaz de redefinirse y rediseñarse) pueden afectar nuestra humanidad. La mejor síntesis de este llamamiento es el título del libro de Bill McKibben: *¡Suficiente!* Como entidad colectiva, la humanidad debe poner límites al “progreso” encaminado en esta dirección y renunciar voluntariamente a él, y McKibben se empeña en especificar empíricamente cuál debería ser ese límite. La terapia genético-somática se encuentra de este lado del límite, del punto en que hay que decir “¡Suficiente!”; es posible practicarla sin renunciar al mundo tal como lo hemos conocido, ya que con ella intervenimos en un cuerpo que ha sido generado en forma “natural”. Las manipulaciones de los gérmenes, en cambio, se pasaron al otro lado, a un mundo que carece de sentido.

Cuando manipulamos las características corporales y psíquicas de los individuos antes de que éstos sean concebidos, atravesamos el umbral de la planificación a todo trance, que convierte a los individuos en productos sin permitirles vivenciarse a sí mismos como seres responsables, que deben formarse / educarse dirigiendo su voluntad y alcanzando la satisfacción que dan los logros. Tales individuos no se relacionan consigo mismos como entidades responsables.

La insuficiencia de este razonamiento es doble. Primero, como diría Heidegger, la supervivencia de la humanidad de los seres humanos no puede depender de una decisión óptica de parte de éstos. Aunque tratemos de definir así los límites de lo permisible, la verdadera catástrofe ya sucedió. Ya nos vivenciamos como seres en principio manipulables, ya hemos renunciado voluntariamente a desplegar en su totalidad esas potencialidades. Pero lo esencial es que con la planificación biogenética no sólo desaparece nuestro universo de sentido. O sea, las descripciones utópicas del paraíso digital no son las únicas equivocadas, porque implican que el sentido persistirá; también están equivocadas, son víctimas de una perspectiva falaz, las descripciones negativas opuestas, las del universo “carente de sentido” de la manipulación tecnológica de la persona.

También éstas miden el futuro con patrones actuales inapropiados. El futuro de la manipulación tecnológica aparece “carente de sentido” únicamente cuando se lo mide con –o, mejor dicho, dentro del horizonte de– la noción tradicional de lo que es un universo “dotado de sentido”. ¿Quién sabe lo que revelará ser “en sí mismo” este universo poshumano? ¿Qué pasa si no existe una respuesta simple y única, si las tendencias contemporáneas (digitalización, manipulación biogenética) se abren a una multitud de simbolizaciones posibles? ¿Qué si la utopía –el sueño perverso del tránsito de *hardware* a *software* de una subjetividad libremente flotante entre distintas corporizaciones– y la distopía –la pesadilla de que los humanos se transformen voluntariamente en seres programados– son el positivo y el negativo de la misma fantasía ideológica? ¿Qué ha de suceder si esta perspectiva tecnológica es, sólo ella y justamente ella, la que nos enfrenta cabalmente con la dimensión más radical de nuestra finitud?

Como señala Lacan en su Seminario XX: *Encore*, el *jouissance* o goce implica una lógica estrictamente homóloga a la de la prueba ontológica de la existencia de Dios. Según la versión clásica de esta prueba, mi conciencia de mí mismo como un ser finito y limitado da origen de inmediato a la noción de un ser infinito y perfecto, y como este ser es perfecto, la propia idea de él contiene su existencia. Del mismo modo, nuestra experiencia del *jouissance* como algo finito, localizado, parcial, “castrado”, de inmediato da origen a la noción de un *jouissance* pleno, consumado, ilimitado, cuya existencia es necesariamente presupuesta por el sujeto que la atribuye a otro sujeto, el que “supuestamente gozará”.

En este punto utópico del goce absoluto quedaría en suspenso lo que Lacan llama *jouissance de l'Autre*. ¿Qué es este *jouissance de l'Autre*? Imaginemos (aunque ha sido un caso clínico real) dos amantes que se excitan mutuamente por la sola acción de sus palabras, contándose sus fantasías sexuales más íntimas, a punto tal que llegan al orgasmo sin siquiera tocarse, con su “mera charla”. No es difícil conjeturar cuál será el resultado de este exceso de intimidad: tras esta exposición mutua tan radical, ya no podrán mantener su vínculo amoroso. Dijeron demasiado, o, más bien, la palabra hablada, el gran Otro, fue invadida totalmente por el

jouissance, de manera tal que cada uno de ellos se siente molesto en presencia del otro y poco a poco se apartan y evitan encontrarse.

El verdadero exceso es éste, y no una orgía desaforada; no "poner en práctica las fantasías más íntimas en vez de hablar sobre ellas", sino lo contrario, *hablar de ellas* hasta el punto que avasallen el medio constituido por el gran Otro, hasta "hacer el amor con palabras", literalmente, o sea, hasta que se quiebre la barrera constitutiva elemental que existe entre el lenguaje y el *jouissance*. Medida de acuerdo con este patrón, la "orgía real" más extrema es un pobre sucedáneo.

Recordemos esa famosa escena de *Persona*, el filme de Ingmar Bergman, en que Bibi Anderson relata una orgía y una apasionada escena de amor en que le tocó participar en la playa; no se nos muestran imágenes de aquel momento, y sin embargo la escena es una de las más eróticas de toda la historia del cine, porque la excitación está en la manera en que la relata; esta excitación presente en el propio lenguaje es el *jouissance feminine*. Pues bien; esta dimensión del *jouissance* del Otro es lo que hoy día corre peligro. Imaginemos una situación en que el dolor (o el placer) no sea generado en un sujeto a través de sus percepciones sensoriales sino por excitación directa de los centros neuronales apropiados (ya sea mediante drogas o impulsos eléctricos). En este caso, el sujeto experimentará dolor "puro", dolor "como tal", "lo real" del dolor, o, dicho en términos kantianos, el dolor no categorizado, un dolor que aún no tiene sus raíces en la experiencia de la realidad conformada por las categorías transcendentales.

Este atajo, ¿no es acaso el rasgo más básico y perturbador del consumo de drogas destinado a experimentar el goce? Las drogas permiten un *jouissance* puramente autista, accesible sin necesidad de dar el rodeo que pasa por el Otro (el orden simbólico), un *jouissance* generado no por representaciones fantasmáticas sino por la acción directa sobre nuestros centros neurales de placer. En este preciso sentido, las drogas implican la suspensión de la castración simbólica, cuyo sentido más elemental es, justamente, que el *jouissance* sólo es accesible por intermedio de la representación simbólica. Esta brutalidad de lo Real del *jouissance* es la contrapartida de la plasticidad infinita de la imaginación, que no está limitada por las reglas de la realidad. Lo significativo es que la experiencia de la droga abarca ambos extremos: por un lado, lo Real del *jouissance* como número no categorizado que va más allá de las representaciones; por el otro, la desenfrenada proliferación del fantaseo (recordemos las proverbiales comunicaciones de las personas que han consumido drogas acerca de escenas cuya existencia jamás habían imaginado, con formas, colores, olores de nuevas dimensiones).

En el año 2003, en el Centro de Neuroingeniería de la Duke University, se hizo un experimento con dos monos en los que antes se habían efectuado implantes cerebrales, a fin de adiestrarlos para que movieran con su pensamiento el brazo de un robot. En el cerebro de los dos monos se implantaron, a un milímetro de la superficie del cráneo, una serie de electrodos con minúsculos cables; una computadora registraba las señales producidas por el cerebro de los animales mientras manipulaban un *joystick* a fin de controlar el brazo del robot, situado en otra habitación; la recompensa eran sorbos de un jugo que les gustaba a los monos. Luego se desconectaba el *joystick* y el robot era controlado directamente por las señales cerebrales emitidas desde los implantes. Con el tiempo, los monos dejaron de usar el *joystick*, como si supieran que no era este dispositivo sino su cerebro lo que dirigía el brazo.

En el verano boreal de 2004 los investigadores de Duke University resolvieron efectuar implantes similares en seres humanos. Se informó que lograron realizar implantes temporarios de electrodos en cerebros humanos para que los voluntarios practicasen videojuegos mientras los electrodos registraban las señales cerebrales. Los científicos programaron una computadora para que reconociera la actividad cerebral correspondiente a los diferentes movimientos del *joystick*. En este procedimiento, se "espía" el chisporroteo digital que produce el cerebro en los electrodos (allí donde las computadoras usan ceros y unos, las neuronas codifican nuestros pensamientos en impulsos eléctricos inexistentes o existentes) y se transmiten las señales a una computadora capaz de descifrar ese código cerebral y luego utilizar tales señales para controlar una máquina. El procedimiento tiene ya un nombre oficial: "interfaz cerebro-máquina". Los proyectos futuros abarcan no sólo la realización de tareas más complejas (v. gr., implantar los electrodos en los centros cerebrales del lenguaje para poder transmitir en forma inalámbrica la voz interior de una

persona a una máquina, de modo tal que el sujeto pueda hablar "directamente", sin necesidad de recurrir a la voz o a la escritura), sino también el envío de las señales cerebrales a una máquina situada a miles de kilómetros para movilizarla a distancia.

¿Y por qué no enviar las señales a alguien cercano en cuyos centros de la audición se hubieran implantado electrodos, para que pueda escuchar "telepáticamente" mi voz interior? El "control del pensamiento" de que hablaba George Orwell se tornaría así una realidad mucho más concreta. Stephen Hawking no necesitaría usar siquiera su proverbial dedo meñique, la única parte de su cuerpo paralítico que puede mover y, por ende, el vínculo mínimo que existe entre su mente y el mundo exterior; podría hacer que los objetos se movieran *sólo con su mente*, ya que su cerebro actuaría como dispositivo de control remoto.

En términos del idealismo alemán, esto significa que lo que Kant denominó "intuición intelectual" –el cierre de la brecha entre la mente y la realidad, proceso que influiría causalmente de modo directo en la realidad, y que Kant atribuía sólo a la mente infinita de Dios– está ahora al alcance de cualquiera de nosotros. Dicho de otra manera, hemos sido privados potencialmente de una de las características básicas de nuestra finitud. Y como esta brecha de finitud es al mismo tiempo –según nos enseñaron tanto Kant como Freud– el recurso de nuestra creatividad (la distancia que hay entre el "mero pensamiento" y la intervención causal en la realidad externa es lo que nos permite poner a prueba las hipótesis en nuestra mente y, como dice Karl Popper, dejar que mueran ellas en lugar de morir nosotros), el atajo directo que lleva de la mente a la realidad entraña la perspectiva de un cierre radical. Esta visión de un mundo en el que no podría haber trauma ni estrés alguno, ¿no será el trauma supremo?

Traducido por Leandro Wolfson. *Psicoanálisis APdeBA - Vol. XXVI - N° 2 - 2004*, pp. 473-494.

<http://www.apdeba.org/publicaciones/2004/pdf/Conferencia%20Zizek.pdf>

[1] Conferencia ofrecida en APdeBA el 22 de junio de 2004.

[2] Nota de la traducción: la palabra alien se refiere a un ser de otra galaxia que intrusivamente se injertó en el mundo de los humanos; ese ser monstruoso, injertado en una nave espacial, inasimilable a nada de lo conocido, radicalmente diferente de todo lo que conocemos como lo humano que nos angustia y aterriza. Implica varias acepciones, una de ellas es lo ajeno, lo que pertenece a otro; también implica lo extraño, lo extranjero, y de ahí lo enemigo y hostil.

[3] "La vida me ha parecido siempre como una planta que vive a partir de su rizoma. Su vida verdadera es invisible, está oculta en el rizoma./... Lo que vemos es el capullo perecedero, que transita. El rizoma permanece." (C. G. Jung, *Memorias, Sueños, Reflexiones*, New York: Vintage Books 1965, p. 4).

[4] Ver Gilles Deleuze, "Sacher-Masoch y Sade", originariamente publicado como "De Sacher - Masoch au Masochisme" in *Arguments*, Nro. 21 (1961).

[5] Todas las citas que siguen fueron tomadas de Jonathan Lear, "Give Dora a Break! A Tale of Eros and Emotional Disruption", en Shadi Bartsch y Thomas Bartscherer (eds.), *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*, Chicago: Chicago University Press (en prensa).

[6] Claude Lévi-Strauss, "Do Dual Organizations Exist?", en *Structural Anthropology*, Nueva York: Basic Books, 1963, págs. 131-63; los dibujos a que se hace referencia en el texto aparecen en las págs. 133-34

[7] Blaise Pascal, *Pensées*, Harmondsworth: Penguin Books, 1965, pág. 51. [La versión castellana ha sido tomada de *Pensamientos*, traducción y prólogo de Oscar Andrieu, Colección Obras Maestras del Fondo Nacional de las Artes, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, vol. 1, pág. 198. (N. del T.)]

[8] J. Storrs Hall, citado en Bill McKibben, *Enough. Staying Human in an Engineered Age*, Nueva York: Henry Holt and Company, 2004, pág. 102.

[9] Citado en *ibíd.*, págs. 102-03.

[10] Robert Ettinger, citado en *ibíd.*, pág. 110.

CONFERENCIA.

Fotografía, documento, realidad: una ficción más real que la realidad misma.

Por **Slavoj Žižek** | 04.06.2004

Lo primero que llama la atención a propósito de las fotografías que muestran a los presos iraquíes torturados y humillados por los soldados estadounidenses, que se hicieron públicas a finales de abril de 2004, es el contraste que se da entre la forma "estándar" en que se torturaba a los presos en el anterior régimen de Saddam y las torturas llevadas a cabo por el ejército de Estados Unidos: en el régimen anterior, se cargaban las tintas en el hecho de infligir el dolor directa y brutalmente sobre el prisionero, mientras que los soldados estadounidenses se concentraban casi exclusivamente en la humillación psicológica. Por si fuera poco, la grabación de esas humillaciones por medio de una cámara, incluyendo en las imágenes a quienes perpetraban las torturas, sus rostros absurdamente sonrientes junto a los cuerpos retorcidos y desnudos de los prisioneros, forma parte integral del proceso, en contraste manifiesto con el secretismo con que se llevaron a cabo las torturas en el régimen de Saddam. Cuando vi por vez primera la ya de sobra conocida fotografía en la que aparece un prisionero desnudo con una capucha negra que le cubre la cabeza, con cables eléctricos adheridos a las extremidades, de pie sobre una silla, en una ridícula pose teatral, mi primera reacción fue que se trataba de una instantánea tomada en alguna de las más recientes performances que se exhiben en la zona baja de Manhattan. Las propias posiciones y las vestimentas de los prisioneros recordaban cierta escenificación teatral, una suerte de *tableau vivant* que por fuerza nos trae a la memoria el arte de la performance norteamericana en toda su amplitud y el "teatro de la crueldad", las fotografías de Mapplethorpe, las extrañas escenas que aparecen en las películas de David Lynch...

A todo el que esté más o menos familiarizado con la realidad de la "american way of life", las fotos inmediatamente le recuerdan el obsceno submundo de la cultura popular norteamericana, esto es, los ritos iniciáticos de la tortura y la humillación a que uno ha de someterse para que se le acepte en el seno de una comunidad cerrada. No se suelen ver fotografías análogas al menos en intervalos regulares en la prensa estadounidense, cuando estalla algún escándalo en una unidad del ejército o en un campus universitario, donde el ritual iniciático se les va de las manos y ya sean los soldados, ya los estudiantes, resultan perjudicados más allá de un nivel que se pueda considerar tolerable: se les fuerza a adoptar una pose humillante, a realizar gestos degradantes (por ejemplo, penetrarse el orificio anal con una botella de cerveza delante de sus semejantes), soportar el pinchazo de varias agujas... Las torturas de Irak, por consiguiente, no han sido tan sólo un caso más de arrogancia norteamericana ante una población del Tercer Mundo: al someterse a esas torturas humillantes, los prisioneros iraquíes fueron en efecto iniciados en la cultura norteamericana, probaron el sabor de su obsceno submundo, lo cual constituye el suplemento necesario para acceder a esos valores públicos de la dignidad, la democracia y la libertad personal. Lo que percibimos cuando vemos las fotos de los prisioneros iraquíes humillados en nuestras pantallas, en nuestros periódicos, es precisamente una visión privilegiada de los "valores norteamericanos", del meollo mismo de ese obsceno disfrute que soporta la "american way of life".

Esas fotografías son por consiguiente documentos, sí, pero ¿de qué? De FICCIONES, ni más ni menos: del poder que ejercen las fantasías, del poder que nos impulsa a ESCENIFICAR fantasías. Es uno de los tópicos de la ideología pop de hoy en día: con esa capacidad que tienen los medios de comunicación para invadirlo absolutamente todo, con la digitalización de nuestra vida cotidiana, la línea divisoria que separa la realidad de la ficción tiende a tornarse más y más

difusa. Hoy es posible adquirir ordenadores portátiles con un teclado que imita artificialmente la resistencia a los dedos de las antiguas máquinas de escribir, así como emite el ruido de máquina de escribir en el que el tipo golpea el papel. ¿Qué mejor ejemplo de esa reciente necesidad de lo pseudo-concreto? Hoy, cuando no sólo las relaciones sociales, sino también la tecnología, van tornándose cada vez menos transparentes (¿hay alguien capaz de visualizar lo que sucede en el interior de un ordenador personal?), existe una enorme necesidad de recrear una concreción artificial con el fin de permitir a los individuos que se relacionen con la complejidad de su entorno, de un mundo vital cargado de sentido. En la programación de ordenadores, ése fue el paso que dio Apple: la pseudo-concreción de los iconos. La ya antigua fórmula de Guy Debord sobre la "sociedad del espectáculo" adquiere de ese modo un nuevo sesgo: se crean las imágenes con el fin de llenar el hueco que separa el nuevo universo artificial de nuestro antiguo entorno vital, esto es, con el fin de "domesticar" ese universo nuevo.

Recuérdese el fenómeno de los "cutters" (sobre todo mujeres que experimentan una irresistible, acuciante necesidad de practicarse incisiones con cuchillas o de autolesionarse), en puridad correlativo a la virtualización de nuestros entornos: representa una estrategia desesperada por regresar a la realidad corporal. En cuanto tal, esa práctica de la autolesión está en acusado contraste con las inscripciones corporales al uso, los tatuajes, que garantizan la inclusión del individuo en el orden simbólico (virtual). En el caso de los "cutters", el problema es más bien el contrario, esto es, la afirmación de la realidad misma. Lejos de ser fruto de un instinto suicida, lejos de ser síntoma de un deseo de auto-aniquilación, el "cutting" es un intento radical por (re)obtener una cierta apoyatura en lo real, o bien (otro aspecto del mismo fenómeno) de reafirmar con firmeza nuestro ego en nuestra realidad corporal, en contra de la insoportable angustia que supone el percibirse a uno mismo como algo inexistente. La versión habitual que dan los "cutters" de lo que les ocurre es que, tras ver la sangre roja y caliente que mana de la herida que se han autoinfligido, se sienten de nuevo vivos, profundamente enraizados en la realidad. Así pues, aun cuando, desde luego, el "cutting" sea un fenómeno patológico, es a pesar de todo un intento patológico por recuperar en cierto modo la normalidad, por evitar un hundimiento psicótico total. En el mercado de hoy en día hallamos una amplia gama de productos privados de sus propiedades malignas naturales: café sin cafeína, leche sin grasa, cerveza sin alcohol... Y la lista no termina ahí: ¿qué hay del sexo virtual en tanto sexo sin sexo, de la doctrina de Colin Powell sobre la guerra sin víctimas (en nuestro bando, cómo no) en tanto guerra sin guerra, de la redefinición contemporánea de la política en tanto arte de la administración experta, en tanto política despolitizada, e incluso del multiculturalismo tolerante y liberal, en tanto experiencia del Otro privado de su Otredad (el Otro idealizado que ejecuta danzas fascinantes y que tiene un enfoque ecológicamente sólido, holístico, de la realidad, mientras rasgos como la agresión contra la propia esposa quedan fuera de enfoque...)? La Realidad Virtual sencillamente generaliza este procedimiento mediante el ofrecimiento de un producto desprovisto de su sustancia: proporciona una realidad desprovista en sí misma de sustancia, del meollo duro y resistente de lo Real, tal como el café descafeinado huele y sabe igual que el café real pero sin ser café de verdad. La Realidad Virtual se experimenta como realidad sin que necesariamente lo sea.

De todos modos, la dialéctica de lo verosímil y lo Real no pueden reducirse al hecho, harto elemental, de que la virtualización de nuestra vida cotidiana, la experiencia de que cada vez de manera más integral vivamos en un universo artificialmente construido, dé pie a la irresistible urgencia de "regresar a lo Real", de recuperar una sólida apoyatura en alguna "realidad real". LO REAL QUE RETORNA TIENE EL ESTATUS DE LO (OTRO) VEROSÍMIL: *precisamente por ser real, es decir, en función de su carácter traumático/excesivo, somos incapaces de integrarlo en (lo que vivimos como) nuestra realidad, y nos vemos por consiguiente necesitados de experimentarlo como una aparición de pesadilla*. Exactamente eso es lo que fue la cautivadora imagen del hundimiento de las Torres Gemelas: una imagen, una apariencia, un "efecto" que, al mismo tiempo, expresaba "la cosa en sí". Ese "efecto de lo Real" no es el mismo que, allá por los años sesenta, Roland Barthes llamaba *l'effet du réel*: es más bien todo lo contrario, *l'effet du irréel*. Dicho de otro modo, en contraste con el barthesiano *effet tu réel*, en el que el texto nos lleva a aceptar como "real" su producto ficticio, aquí, lo Real mismo, con el fin de sustentarse, ha de percibirse como un espectro irreal y pesadillesco. Por lo común, decimos que no conviene confundir la ficción con la realidad; recuérdese la *doxa* posmoderna de acuerdo con la cual "realidad" es un producto discursivo, una ficción simbólica que mal percibimos como entidad

sustancial autónoma. La lección que aquí aporta el psicoanálisis es justo la contraria: no conviene malinterpretar la realidad como si fuera ficción; es preciso discernir, en lo que experimentamos como ficción, el meollo duro e irreductible de lo Real, que sólo seremos capaces de sustentar si lo ficcionalizamos. En dos palabras, hay que discernir qué parte de la realidad se "transfuncionaliza" mediante la fantasía, de modo que, aun siendo parte de la realidad, se percibe bajo el modo de la ficción. Mucho más difícil que denunciar-desenmascarar (lo que aparece como) la realidad travestida de ficción es reconocer en la realidad "real" el ingrediente de ficción que comporta. (Lo cual, cómo no, nos retrotrae a la antigua idea lacaniana de que, así como los animales pueden engañar mediante la presentación de lo que es falso como si fuera verdadero, sólo el ser humano, entidad habitante del espacio simbólico, puede engañar mediante la presentación de lo verdadero como si fuera falso.) Y esta visión también nos permite retornar al ejemplo de los "cutters": si lo realmente opuesto a lo Real es la realidad, ¿qué sucedería entonces si aquello de lo que en efecto huyen cuando se infligen los cortes no fuera simplemente la sensación de irrealdad, de virtualidad artificiosa de nuestro mundo vital, sino lo Real en sí mismo, que estalla so capa de alucinaciones descontroladas que comienzan a obsesionarnos cuando perdemos nuestra capacidad de anclaje en la realidad?

En un reciente anuncio publicitario inglés de una marca de cerveza, la primera parte escenifica una anécdota de sobra conocida, tomada de un cuento de hadas: una muchacha camina a la orilla de un arroyo, ve una rana, la toma con dulzura, la pone en el regazo, la besa y, por supuesto, la fea rana se transforma milagrosamente en un hermoso joven. Sin embargo, la historia aún no ha terminado: el joven lanza una mirada codiciosa a la muchacha, la atrae hacia sí, la besa... y ella se convierte en una botella de cerveza que el joven sostiene triunfal en la mano. Para la mujer, la cuestión es que su amor (marcado por el beso) convierte a una rana en un hermoso joven, una presencia fálica completa (según los matemáticos de Lacan, la gran Phi); para el hombre, se trata de reducir a un objeto parcial la causa misma de su deseo (en los matemáticos de Lacan, una a minúscula). A resultas de esta asimetría, "no existe relación sexual": nos las vemos bien con una mujer que tiene una rana, bien con un hombre que tiene una botella de cerveza. Lo que nunca tendremos es la pareja "natural" de la bella muchacha y el hermoso joven. ¿Por qué no? Porque del sustento fantasmático de esa "pareja ideal" resultaría la incoherente figura de *una rana abrazada a una botella de cerveza*. (Obvio es señalar que el punto de vista feminista elemental sería más bien que lo que las mujeres presencian como testigos en su vida amorosa cotidiana es el tránsito contrario: una besa a un hermoso joven y, cuando se le arrima en demasía, es decir, cuando es demasiado tarde, repara en que, en efecto, se trata de una rana.) Esto, así pues, abre la posibilidad de socavar el poder que una fantasía ejerce sobre nosotros por medio precisamente de la desmedida identificación con la misma, es decir, mediante el gesto de abarcar simultáneamente, dentro de un mismo espacio, la profusión de elementos fantasmáticos incoherentes. Dicho de otro modo, cada uno de los dos individuos se ve envuelto en su propio o propia fantasía subjetiva; la fantasía de la muchacha en torno a la rana que es en realidad un joven, la del joven en torno a la muchacha que es en realidad una botella de cerveza. Lo que el arte y la escritura modernos oponen a esto no es la realidad objetiva, sino lo "subjetivo objetivo" que subyace a la fantasía que los dos individuos nunca serán capaces de asumir en profundidad, algo similar a un cuadro al estilo de Magritte en el que una rana abraza una botella de cerveza, sólo que titulado "Hombre y mujer" o "La pareja ideal". (La asociación con el famoso "cadáver de mula sobre un piano" del surrealismo está aquí plenamente justificada, ya que los surrealistas también practicaban su propia versión de la travesía de la fantasía.) ¿Y no es ése el deber ético del artista de hoy en día, ponernos frente a la rana que abraza la botella de cerveza cuando soñamos con abrazar a nuestra amada? En otros términos, escenificar fantasías que están radicalmente desubjetivadas, que nunca podrán ser asumidas por el sujeto. ¿No se trata de eso?

Así pues, éste es el punto al que tal vez tendemos: es posible que el ciberespacio, con su capacidad de exteriorizar nuestras fantasías más íntimas en toda su incoherencia, abra a la práctica del arte una posibilidad única de escenificar, de "representar" el sostén fantasmático de nuestra existencia, incluida la fantasía fundamentalmente "somasoquista", que nunca podrá subjetivarse de forma plena. Recuérdese, por ejemplo, *Eyes Wide Shut*, la película de Stanley Kubrick, recuérdese la conclusión de la película, tan aparentemente vulgar, en la que, después de que Tom Cruise confiese su aventura nocturna a Nicole Kidman, esto es, después de que ambos se vean frente a frente con el exceso de sus fantasías, Kidman, luego de verificar que los

dos están completamente despiertos, devueltos al día y, si no para siempre, sí al menos durante mucho tiempo, seguirán manteniendo la fantasía a raya, le dice que tienen que hacer algo cuando antes. "¿Qué?", pregunta él, y su respuesta es: "Follar". Fin de la película, títulos de crédito. La naturaleza del paso al acto como salida por una puerta falsa, como manera de evitar la confrontación con el horror del inframundo fantasmático, nunca se había estatuido de manera más brusca en una película; lejos de procurarles a ambos una cierta satisfacción corporal en la vida real, que redujera a la superfluidad lo vacío de las fantasías, ese paso al acto se presenta más bien como recurso provisional, como medida desesperadamente preventiva y tendente a mantener a raya el inframundo espectral de las fantasías. Es como si su mensaje fuese: follemos cuanto antes mejor con el fin de asfixiar las fantasías desbocadas, antes de que vuelvan a aplastarnos... La ocurrencia de Lacan acerca del despertar a la realidad como huida de una huida de lo real con la que uno se encuentra en el sueño tiene más predicamento que nunca en lo tocante al acto sexual en sí: no soñamos con follar cuando no podemos follar; más bien follamos para huir y ahogar el exceso del sueño, que de lo contrario nos aplastaría.

"La verdad tiene la estructura de una ficción": ¿existe mejor ejemplo de esta tesis que los dibujos animados en los que la verdad en torno al orden social existente se plasma de una manera tan directa como jamás podríamos encontrar en una narración cinematográfica, con actores "reales"? Recordemos la imagen de la sociedad que se obtiene en los dibujos animados agresivos, en los que se plasma una lucha entre animales: una despiadada pugna por la supervivencia, brutales trampas y ataques crueles, la explotación de los demás, su calificación de seres inferiores, agilipollados... Si esa misma historia tuviera que contarse en una película con actores de carne y hueso, sería sin duda víctima de la censura, o bien despreciada por pecar de un ridículo pesimismo excesivo. Por supuesto, también hay que tener en cuenta lo contrario: el potencial utópico que está presente en el universo de los dibujos animados, con su carencia de hondura realista, con la plasticidad de los cuerpos de los "muertos vivientes", etc. El salto crucial se produce a mediados de los años treinta, cuando los dibujos animados abandonan la antigua plasticidad anárquica, la falta de profundidad, los gags, etc., y pasan al universo más "realista" y emocional de los largometrajes de Disney, una domesticación en toda regla correlativa a la de los Hermanos Marx, que tras el fracaso financiero de *Sopa de ganso* se prestaron a su reinención en manos de Irving Thalberg, de la MGM: su agresividad incontrolable y su anárquico espíritu de gags subversivos fue reconvertido en un elemento más de la narración principal centrada en torno a la pareja enamorada, con abundantes y aburridos números musicales; dicho en breve, se ven reducidos al papel de benévolos ayudantes de la pareja en sus muchos y variados contratiempos, hasta el punto de orquestar la unificación final de los dos amantes tras mil bizantinas peripecias.

La idea estándar consiste en que huimos a la ficción cuando la confrontación directa con la realidad es insuficiente: ¿no respalda justamente el destino de las descripciones artísticas del Holocausto la visión opuesta? Por espantosos que sean, somos capaces de ver documentales sobre el Holocausto, contemplar los documentos de esa catástrofe, mientras que hay algo falso en todo intento por plasmar una ficción narrativa "realista" sobre los sucesos de un campo de exterminio. Este hecho es más misterioso de lo que podría parecer: ¿cómo es que resulta más fácil ver un documental sobre Auschwitz que producir una película convencional que retrate lo que allí sucedió? ¿A qué se debe que las mejores películas sobre el Holocausto sean comedias? Aquí es preciso corregir a Adorno: no es la poesía, sino más bien la prosa lo que resulta imposible después de Auschwitz: es la prosa realista lo que falla estrepitosamente, mientras que la evocación poética del ambiente insoportable de un campo de concentración hace mucho más al caso. El realismo documental queda, pues, para quienes no pueden soportar la ficción: los excesos de una fantasía que opera en toda la ficción narrativa.

Quizá sea aquí de cierta ayuda una referencia al ejemplar análisis de Levi-Strauss, tomado de su *Antropología estructuralista*, sobre la disposición espacial de los edificios de los Winnebago, una de las tribus de los Grandes Lagos. La tribu se divide en dos subgrupos (o "moietés"), "los que son de arriba" y "los que son de abajo"; cuando pedimos a un individuo que trace sobre una hoja de papel o sobre la arena el plan de su aldea (la disposición espacial de las casas), obtenemos dos disposiciones harto distintas, según pertenezca a uno u otro de los subgrupos. Ambos perciben la aldea como un círculo, pero para uno de los subgrupos hay dentro de ese círculo otro círculo central de casas, de modo que se trata de dos círculos concéntricos, mientras que para el

otro subgrupo el círculo se divide en dos mediante una clara línea divisoria. Dicho de otro modo, un integrante del primer subgrupo (llamémosle "corporativista-conservador") percibe el plan de la aldea como un anillo de casas dispuestas de manera más o menos simétrica en torno al templo central, mientras que un integrante del segundo subgrupo ("revolucionario-antagonista") percibe su aldea como dos amontonamientos diferenciados de casas separadas por una frontera invisible... Lo que quiere dejar claro Levi-Strauss es que este ejemplo de ninguna manera debería animarnos al relativismo cultural, de acuerdo con el cual la percepción del espacio social depende de la pertenencia del observador a uno u otro grupo: el mismo desgajarse de las dos percepciones "relativas" implica una referencia oculta a una constante que no es la disposición objetiva y "existente" de los edificios, sino un meollo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no son capaces de simbolizar, de explicar, de "interiorizar", de aceptar si se quiere; un desequilibrio de las relaciones sociales que impide a la comunidad su propia estabilización en un conjunto armónico. Las dos percepciones del plano de la aldea son sencillamente dos empeños mutuamente excluyentes por convivir con ese antagonismo traumático, sanar su herida por medio de la imposición de una estructura simbólica equilibrada. Es ahí donde se puede ver en qué sentido tan preciso interviene lo Real mediante la anamorfosis. Primero tenemos la disposición "real" u "objetiva" de las casas, y luego hallamos dos simbolizaciones que distorsionan las dos de manera anamórfica la disposición real. Sin embargo, lo "real" aquí no llega a ser siquiera la disposición real, sino el meollo traumático del antagonismo que se produce. Lo Real es por consiguiente la X o tachadura de la negación a cuenta de la cual nuestra visión de la realidad experimenta una distorsión anamórfica. (Por cierto que este dispositivo en tres niveles es estrictamente homólogo del dispositivo en tres niveles que aplica Freud a la interpretación de los sueños: el meollo real del sueño no es el pensamiento latente del mismo, que se desplaza/traduce en la textura explícita del sueño, sino el deseo inconsciente que se inscribe por medio de la propia distorsión del talento latente en la textura explícita.)

Por eso mismo, fue la propia fidelidad a lo real lo que obligó a Krzysztof Kieslowski a abandonar el realismo documental; en un momento determinado, uno se encuentra algo más real que la realidad misma. El punto de partida de Kieslowski era el mismo que el de todos los cineastas de los países socialistas, a saber, la llamativa brecha que separa la mortecina realidad social de la imagen optimista y brillante que impregna los medios oficiales, fuertemente censurados. La primera reacción al hecho de que en Polonia la realidad social careciera de "representación" o estuviera "irrepresentada", como decía Kieslowski, fue, cómo no, el paso hacia una representación más adecuada de la vida real en toda su mortecina ambigüedad; dicho en dos palabras, un enfoque documental: "Existía una necesidad, muy excitante para todos nosotros, de describir el mundo. El mundo comunista había descrito cómo debieran ser las cosas, no como eran en realidad. (...) Si algo no se ha descrito, es que oficialmente no existía. Por eso, al comenzar a describirlo le insuflábamos vida". Baste señalar *Hospital*, el documental que rodó Kieslowski en 1976, en el que la cámara sigue a una serie de cirujanos de traumatología y ortopedia en un turno de 32 horas seguidas. Los instrumentos se les caen de las manos, la corriente eléctrica falla cada dos por tres, escasean los materiales más elementales, pero los médicos perseveran en el empeño hora tras hora, y no sin humor.

Si embargo, la experiencia inversa se instala en el medio: al nivel más radical, es posible plasmar lo Real de la experiencia subjetiva sólo so capa de ficción. Al final del documental titulado *Primer amor* (1974), en el que la cámara sigue a una pareja de jóvenes solteros durante el embarazo de la muchacha, la boda de ambos y el parto, el padre aparece sosteniendo en brazos al recién nacido y llorando. Kieslowski reaccionó a la obscenidad de esa intromisión sin disculpa posible en la intimidad ajena con el "miedo de las lágrimas de verdad". Su decisión, de pasar de los documentales a los filmes de ficción, fue en su esencia más radical una decisión ética:

"No todo se puede describir. Ése es el gran problema del documental. Cae en su propia trampa. (...) Si al preparar una película sobre el amor, no puedo entrar en el dormitorio cuando dos personas reales están haciendo el amor (...) Me he fijado, cuando hago documentales, en que cuanto más quería acercarme al individuo, más objetos que me interesaban se me cerraban a la mirada. (...) Me asustan las lágrimas de verdad. De hecho, ni siquiera sé si tengo algún derecho a fotografiarlas. En tales momentos, me siento como alguien que se encuentra en un terreno

que, de hecho, está más allá de su alcance. Ésa es la principal razón de que abandonase los documentales.”

Así pues, existe un dominio de intimidad fantasmática que está jalonado por rótulos que indican “Prohibido el paso”, y que debiera representarse sólo por medio de la ficción, si uno aspira a evitar la obscenidad pornográfica. Confrontamos estas paradojas en su extremo de máxima pureza en lo que parece ser el gesto anti-Kieslowski por excelencia, esto es, los recientes empeños por salvar una de las prohibiciones fundamentales del cine narrativo combinando la narración misma con una descripción “hardcore” del sexo, esto es, incluyendo escenas de sexo que se representan como si fueran reales (tal como en una película “snuff” vemos el pene erecto, la penetración real) en una narración “seria”. Hasta hace poco, la pornografía “hardcore” respetaba la prohibición de Kieslowski: aunque lo mostraba “todo”, el sexo real, la narración que aportaba el marco para el desarrollo de reiterados encuentros sexuales era por lo común de un anti-realismo ridículo, cuando no era puro estereotipo, estúpida comicidad, escenificando una suerte de regreso a la *commedia dell'arte* dieciochesca en la que los actores no representan a individuos tomados de la realidad, sino a estereotipos unidimensionales: el avaro, el marido cornudo, la esposa promiscua. ¿No es esta extraña compulsión a ridiculizar la narración una suerte de gesto negativo de respeto? ¿No equivale a decir sí, lo mostramos todo, pero precisamente por esa razón queremos dejar bien claro que todo es un chiste inmenso, que los actores no están de veras implicados en lo que representan?

Es ahí, posiblemente, donde resida la razón definitiva de la tensión dialéctica que se da entre realidad documental y ficción: si nuestra propia realidad social tiene sostén en una ficción o fantasía simbólica, el logro definitivo del arte cinematográfico no estriba en recrear la realidad dentro de una ficción narrativa, en seducirnos para tomar (erróneamente) lo ficticio por lo real, sino, muy por el contrario, en hacernos discernir los aspectos ficticios de la realidad misma, en experimentar la propia realidad como si fuera ficción. Vemos en la pantalla una simple toma documental en la que, de improviso, reverbera toda la profundidad fantasmática. Se nos muestra “lo que sucedió en realidad” y, de improviso, percibimos esa realidad en su dimensión más frágil, como resultado contingente, siempre cercado por sus dobles en la sombra. Eso es lo máximo que pueden plasmar los documentales.

En todas las partes de la Trilogía de los Colores, la toma final es la del héroe (Julie, Karol, el Juez) llorando; esa toma no escenifica el reingreso del héroe, o de la heroína, del aislamiento dentro del contacto con los demás, sino, más bien, el doloroso acto de adquirir una distancia indicada con respecto a la realidad (social) tras el shock al que le ha expuesto en toda su desnudez el impacto de la realidad. Son capaces de llorar porque no hay riesgo en llorar, porque uno se puede distender lo suficiente para llorar. Por consiguiente, resulta muy indicado que la obra de Kieslowski, cuyos comienzos estuvieron marcados por el miedo de las lágrimas reales, concluya con el estallido de las lágrimas de ficción. Esas lágrimas no son las lágrimas que rompen el muro protector y que dejan a uno expuesto, expresando toda su espontaneidad de sentimiento, sino que son lágrimas teatrales, lágrimas escénicas, lágrimas de distancia recobrada, “lágrimas enlatadas” (como la risa enlatada de los platós de televisión) o, por citar al poeta de la Roma antigua, *lacrimae rerum*, lágrimas que se derraman en público a causa del gran Otro, precisamente cuando no nos importa nada (e incluso aunque lo odiamos) el difunto cuya desaparición lloramos.

El logro de Kieslowski ha de leerse sobre el trasfondo de un fenómeno de sobra conocido, el de las antiguas formas artísticas que pugnan por salirse de sus propios límites movilizándolo procedimientos que, al menos desde nuestro punto de vista retrospectivo, parecen apuntar hacia una nueva tecnología que será capaz de servir de manera más “natural” y apropiada como “correlato objetivo” a las experiencias vitales que las antiguas formas artísticas se esforzaban por plasmar con sus experimentaciones excesivas. Toda una serie de procedimientos narrativos de las novelas decimonónicas anuncia no sólo el cine narrativo al uso (recuérdese el empleo intrincado de los flashbacks en Emily Bronte, o los “cortes transversales” y los “close-ups” de Dickens), sino también el cine modernista (recuérdese el uso del “espacio en off” en *Madame Bovary*), como si una nueva percepción de la vida ya estuviera en activo, aunque todavía esforzándose por hallar su medio de articulación idóneo, hasta hallarlo en el cine.

Es posible afirmar que hoy en día nos acercamos a un umbral homólogo: una nueva "experiencia vital" está en el aire, la percepción de una vida que estalla y revienta la forma de la narrativa lineal y plasma la vida como un flujo multiforme; incluso en el terreno de las ciencias "duras" (la física cuántica y su interpretación de la Realidad Múltiple, o el neo-darwinismo) parecemos estar obsesionados por el azar que rige la vida y por las versiones alternativas de la realidad; citando la tosca formulación de Stephen Jay Gould, que emplea precisamente una metáfora cinematográfica, "rebobinemos la película de la vida y pongámosla otra vez: la historia de la evolución será totalmente distinta". La vida o bien se experimenta como una serie de destinos paralelos múltiples que interactúan y se ven afectados de manera crucial por toda suerte de encuentros contingentes y carentes de sentido, los puntos en los que cada una de las series tiene su intersección e interactúa o interviene en otra (véase *Shortcuts*, de Altman), o bien son distintas versiones/resultados de la misma trama las que se ejecutan de manera interminable (los "universos paralelos" o los "mundos alternativos posibles"). Los propios historiadores digamos "serios" han compilado hace poco un volumen de historia virtual, leyendo los acontecimientos cruciales del siglo xx, desde la victoria de Cromwell sobre los Estuardo y la guerra de la Independencia de Estados Unidos hasta la desintegración del comunismo, como si pivotasen sobre una bisagra imprevisible. Estas percepciones de nuestra realidad como uno solo de los resultados posibles, a menudo ni siquiera el más probable, de una situación "abierta"; esta noción de que muchos otros resultados posibles no han quedado lisa y llanamente descartados, sino que siguen rondando de manera obsesiva nuestra realidad "verdadera", en calidad de espectro de lo que podría haber sido, con lo cual confieren a nuestra realidad ese estatus de fragilidad extrema y de contingencia, implícitamente chocan de frente con las formas narrativas "lineales", predominantes, de nuestra literatura y nuestro cine; parecen invocar un nuevo medio artístico en el que no fueran un exceso excéntrico, sino su modo "idóneo" de funcionar. Se puede sostener que el hipertexto ciberespacial es uno de esos nuevos medios en los que estas experiencias vitales hallarán su correlato "natural", más adecuadamente objetivo.

Kieslowski es el artista cinematográfico que por antonomasia plasma universos múltiples; ahora bien, sus películas demuestran hasta qué punto es completamente ambiguo el universo de las realidades alternativas. Por una parte, su lección parece consistir en que vivimos en un mundo de realidades alternativas en el que, al igual que en un juego del ciberespacio, cuando una elección desemboca en un resultado catastrófico siempre es posible regresar al punto de partida para tomar otra elección mejor; lo que en principio fue un error suicida, la segunda vez puede hacerse de manera acertada, de modo que la oportunidad no cae en saco roto. En *La doble vida de Véronique*, Véronique aprende de Weronika, evita la elección suicida de ponerse a cantar y sobrevive; en *Rojo*, Auguste evita el error del Juez; incluso *Blanco* termina con la perspectiva de que Karol y su novia francesa tengan una segunda ocasión y se vuelvan a casar. El mismo título del libro que recientemente ha dedicado Annette Insdorf a Kieslowski, *Double Lives, Second Chances* [*Vidas dobles, segundas oportunidades*], apunta en esta misma dirección: la otra vida está aquí para darnos una segunda oportunidad, esto es, "la repetición se torna acumulación, con un error previo que es la base de un acto exitoso". Sin embargo, así como da sustento a la perspectiva de repetir las ocasiones perdidas, este universo también puede interpretarse en sentido opuesto, de manera mucho más siniestra. Hay un rasgo material en las películas de Kieslowski que hace mucho tiempo atrajo la atención de los críticos perspicaces: el empleo de los filtros en *Breve película sobre el asesinato*:

"La ciudad y sus alrededores se muestran de manera específica. El operador de cámara y responsable de la iluminación de esta película, Slawek Idziak, empleó los filtros en los que se ha especializado. Filtros verdes, de modo que la coloración de la película resulta verdosa. El verde, se supone, es el color de la primavera, el color de la esperanza, pero si se rueda con un filtro verde el mundo se torna un sitio mucho más cruel, más aburrido, más vacío."

Por si fuera poco, en *Breve película sobre el asesinato* los filtros se emplean "como una suerte de máscara, oscureciendo partes de la imagen que Kieslowski e Idziak no desean mostrar". Este procedimiento por el cual "grandes segmentos de la imagen se nublan del todo", no como parte de la descripción formularia de un sueño, o de una visión, sino en tomas que plasman la gris realidad del día a día, evoca directamente la idea de los gnósticos de que existe un universo creado de manera imperfecta, que no está por tanto plenamente conformado. Lo máximo que puede uno acercarse a él en realidad es, tal vez, en la campaña de lugares extremos, como

Islandia o Tierra del Fuego: trechos de hierba y arbustos silvestres que forman intersecciones con la tierra yerma, con las rocas repletas de grietas por las que asoma el vapor sulfúrico e incluso brota alguna llamarada, como si el caos primordial y pre-ontológico aún fuese capaz de penetrar en las grietas de la realidad imperfectamente constituida/formada. El universo de Kieslowski es un universo gnóstico, un universo no plenamente conformado, creado por un dios perverso y confuso, un dios idiota que mandó al garete la obra de la Creación al producir un mundo imperfecto, y que luego intentó salvar todo lo que pueda salvarse mediante intentos repetidos: todos somos "hijos de un dios menor". En las películas hollywoodenses más comerciales, esta extraordinaria dimensión intermedia resulta claramente discernible en la que es casi con toda seguridad la escena de máxima eficacia de *Alien 4: Resurrección*. Ripley, ya clonada (Sigourney Weaver) entra en el laboratorio en el que se despliegan los siete intentos anteriores, abortados, de clonarla: ahí encuentra las versiones ontológicamente fallidas, defectuosas, de su propio ser, hasta la versión casi del todo resuelta, con su propio rostro, aunque con las extremidades distorsionadas, de modo que recuerdan las extremidades del Alien. Esa criatura pide a Ripley que la mate y, en un estallido de rabia virulenta, Ripley efectivamente destruye toda la exposición de los horrores.

La "virtualización" de nuestra experiencia vital, la explosión/dehiscencia de la única realidad "verdadera" en una multitud de vidas paralelas, es estrictamente correlativa de la afirmación del abismo protocósmico en que borbotea el magma caótico de esa realidad ontológicamente aún no constituida del todo: esa "materia" primordial, pre-simbólica, embrionaria, es el medio mismo, el medio neutral en el que la multitud de universos paralelos puede coexistir. En contraste con la noción al uso de una realidad plenamente determinada y ontológicamente conformada, con respecto a la cual todas las demás realidades son meras sombras secundarias, copias, reflejos, la "realidad" misma se multiplica así en la plétora espectral de las realidades virtuales, bajo la cual acecha la proto-realidad pre-ontológica, lo Real de la materia informe y espeluznante. El primero que expresó con toda claridad esa dimensión pre-ontológica fue F. W. J. Schelling en su noción del Terreno Insondable de Dios, algo en Dios que aún no es Dios, que aún no es realidad plenamente conformada.

Así pues, esto es lo que uno tiene la tentación de denominar el mínimo o nivel básico del materialismo cinematográfico: esa inercia de un motivo pre-simbólico que insiste en retornar en calidad de lo Real, pero en distintos contextos simbólicos. Lo que en definitiva redime a Andrei Tarkovski de su oscurantismo ideológico es ese materialismo cinematográfico, el impacto físico, directo, de la textura de sus películas: esa textura plasma una actitud de *Gelassenheit*, de desconexión, de retirada pacífica, que deja en suspenso la urgencia de toda Búsqueda. Lo que impregna las películas de Tarkovski es la pesada gravedad de la Tierra, que parece ejercer incluso su presión sobre el tiempo mismo, con lo cual genera un efecto de anamorfosis temporal, ampliando el arrastrarse del tiempo hasta mucho más allá de lo que nos parecería justificado por los requisitos del movimiento narrativo (aquí habría que conferir al término "Tierra" toda la resonancia que adquirió en el último Heidegger); es posible que Tarkovski sea el ejemplo más claro de lo que Deleuze llamaba la imagen temporal que venía a sustituir a la imagen en movimiento. Ese tiempo de lo Real no es ni el tiempo simbólico del espacio diegético ni el tiempo de la realidad nuestra (la del espectador), el rato en que visualizamos la película, sino un terreno intermedio cuyo equivalente visual quizá sean las manchas prolongadas que "son" el cielo amarillo en el último Van Gogh o el agua sobre la hierba en Munch: esa extraordinaria "solidez" no pertenece ni a la materialidad directa de las manchas de color ni a la materialidad de los objetos representados, sino que habita en una suerte de dominio intermedio del espectro de lo que Schelling llamaba *geistige Körperlichkeit*, la corporeidad espiritual. Desde el punto de vista lacaniano, es fácil identificar esa "corporeidad espiritual" como *jouissance* materializada, "jouissance hecha carne".

Lo que significa es que lo Real lacaniano está del lado de la virtualidad opuesta a la "realidad real". Tomemos por ejemplo el dolor: hay una conexión íntima, estrechísima, entre la virtualización de la realidad y el surgimiento de un dolor corporal infinito y llevado al infinito, mucho más fuerte que el dolor habitual: ¿no se amalgaman la biogenética y la Realidad Virtual al abrir nuevas posibilidades "incrementadas" de TORTURA, nuevos e inauditos horizontes capaces de ampliar nuestra capacidad de resistencia al dolor (mediante el ensanchamiento de nuestra capacidad sensorial de percibir el dolor y, sobre todo, mediante la invención nuevas formas de

infligir dolor al atacar directamente los centros cerebrales del dolor, puenteando la percepción sensorial)? Es posible que la definitiva imagen sádica de una víctima "muerta en vida" de la tortura, capaz de soportar un dolor interminable sin tener a su disposición la huida hacia la muerte, también aguarde a hacerse realidad. En semejante constelación, el dolor definitivo, real/imposible, ya no es un dolor del cuerpo mismo, sino el dolor "absoluto", virtual-real, causado por la realidad virtual en la que me muevo (y obvio es decir que lo mismo reza en el caso del placer sexual). Un enfoque más "real" incluso es el que se abre mediante la perspectiva de la manipulación directa de nuestras neuronas: aunque no sea "real" en el sentido de que forme parte de la realidad en que vivimos, ese dolor es imposible-real. ¿No reza lo mismo en el caso de las emociones? Recuérdese el sueño de Hitchcock de la manipulación directa de las emociones: en el futuro, un director de cine no tendrá que idear intrincadas narraciones y rodarlas de un modo convincente, amén de emocionante, para generar en el espectador la respuesta emocional adecuada; dispondrá de un conjunto de botones directamente conectados al cerebro del espectador, de modo que accionando los botones indicados el espectador pueda experimentar tristeza, terror, simpatía, miedo... y experimentar esas sensaciones de verdad, en una cantidad nunca lograda por las situaciones de la "vida real" con las que se pretendía evocar la tristeza o el miedo. Es particularmente crucial distinguir este procedimiento del que es propio de la realidad virtual: el miedo se suscita no mediante la generación de imágenes y sonidos virtuales que provocaban miedo, sino a través de una intervención directa que puentea por completo el nivel de la percepción. Esto, y no el "retorno a la vida real" desde el entorno artificial y virtual, es lo Real generado por una radicalización virtual en sí misma. Lo que aquí experimentamos en su versión más pura es la brecha que se da entre la realidad y lo Real: lo Real, por ejemplo, del placer sexual generado por la intervención directa de las neuronas no tiene lugar en la realidad de los contactos corporales, si bien es "más real que la realidad misma", más intenso. Ese "Real" socava de ese modo la división entre los objetos de la realidad y sus simulacros virtuales: si en la realidad virtual escenifico una fantasía imposible, puedo experimentar un disfrute sexual "artificial" que es mucho más "real" que cualquier otra cosa que pueda experimentar en la "realidad real".

Tal como señala Lacan en su *Seminar xx: Encore*, la *jouissance* entraña una lógica estrictamente homóloga a la prueba ontológica de la existencia de Dios. En la versión clásica de esta prueba, la de San Anselmo de Canterbury, mi conciencia de mí mismo en tanto ser finito y limitado, da pie al nacimiento de la noción de un ser infinito, perfecto, y como este ser es perfecto, su noción misma contiene su existencia; del mismo modo, nuestra experiencia de la *jouissance* accesible a nosotros como algo finito, localizado, parcial, "castrado", da pie de inmediato al nacimiento de la noción de una *jouissance* plena, redonda, ilimitada, cuya existencia está necesariamente presupuesta en el sujeto que se la imputa a otro sujeto, que es "su sujeto supuesto de disfrute".

Esta cuestión utópica acerca de la *jouissance* absoluta es la cuestión en la que Lacan señala que la *jouissance de l'Autre* debiera quedar en suspenso. ¿Qué es esa *jouissance de l'Autre*? Imaginemos (si bien se trata de un caso clínico real) a dos amantes que se excitan mutuamente mediante la verbalización, mediante el relato recíproco de sus fantasías sexuales más íntimas, a tal extremo que alcanzan el pleno orgasmo sin tocarse siquiera, sólo como efecto de la "mera conversación". El resultado de tal exceso de intimidad no es difícil de adivinar: tras una exposición mutua al desnudo de carácter tan radical, no serán capaces ninguno de los dos de mantener su vínculo amoroso, pues era demasiado lo que se dijo; mejor dicho, la palabra dicha, el gran Otro, queda inundado de manera demasiado directa por la *jouissance*, de modo que ambos se sienten inmensamente azorados por la presencia del otro, y por tanto se alejan lentamente, comienzan a evitar la presencia del otro. Éste, y no una orgía perversa, es el verdadero exceso: no consiste tanto en "practicar las fantasías más íntimas y secretas de cada cual en vez de hablar de ellas", sino más bien, precisamente, en hablar de ellas, en decirlas, permitiendo que invadan el medio del gran Otro hasta tal extremo que uno pueda literalmente "follar con las palabras", de modo que la frontera elemental y constitutiva entre la lengua y la *jouissance* se derrumbe y desaparezca. A tenor de este criterio, la "orgía real" más extrema no pasa de ser sino pobre sustitutivo.

Recuérdese la famosa escena de *Persona*, de Bergman, en la que Bibi Andersson relata una orgía en la playa y un apasionado acto amoroso en el que participó: no vemos imágenes que funcionen como flashback, y la escena es sin embargo una de las más eróticas de toda la historia del cine:

la excitación radica en su manera de contarlo, y esa excitación que radica en la lengua misma es la *jouissance feminine*. Y es esa dimensión de la *jouissance* del Otro la que hoy está amenazada. Imaginemos la situación en la que el dolor (o el placer) deje de estar generado en un sujeto por medio de sus percepciones sensoriales y se genere mediante una excitación directa de los centros neuronales apropiados (mediante drogas o mediante impulsos eléctricos). Lo que el sujeto experimentará en este caso será dolor "puro", dolor "tal cual", lo Real del dolor o, por decirlo en términos estrictamente kantianos, el dolor no esquematizado, un dolor que aún no tiene arraigo en la experiencia de la realidad conformada por las categorías trascendentales. (Durante los primeros meses de la independencia de Eslovenia, en 1991, el antiguo dinero yugoslavo dejó de tener validez, y la nueva moneda eslovena no se había puesto en circulación; así pues, a fin de salvar ese abismo momentáneo, las autoridades emitieron una moneda provisional, con unidades de 1 a 5.000, que carecía de nombre: el papel moneda llevaba la firma del banco nacional de Eslovenia, la cifra designaba su valor, pero no figuraba un nombre, no ponía "dinares" ni nada por el estilo. Teníamos unidades puras sin someterse a ninguna esquematización (en el sentido kantiano), sin especificar de qué eran las unidades: el precio por ejemplo de un libro era 350, sí, pero ¿350... qué? Nada, 350 unidades. Lo más curioso es que nadie comentó jamás esa ausencia.)

Y... ¿no es ese cortocircuito el rasgo más básico y perturbador del consumo de drogas en la generación de la experiencia del disfrute? Lo que prometen las drogas es una *jouissance* puramente autista, una *jouissance* accesible sin el desvío necesario para pasar por el Otro (de orden simbólico), la *jouissance* generada no mediante representaciones fantasmáticas, sino que ataca directamente nuestros centros cerebrales del placer. En ese sentido preciso, las drogas entrañan la suspensión de la castración simbólica, cuyo significado más elemental es precisamente que la *jouissance* sólo resulta accesible mediante (o mediatizada por) la representación simbólica. Esa brutalidad Real de la *jouissance* es justo lo opuesto de la infinita plasticidad de la imaginación, ya no constreñida por las reglas de la realidad. De manera significativa, la experiencia de las drogas abarca ambos extremos: por una parte, lo Real de la *jouissance* nouménica (no esquematizada) que puentea las representaciones; por otra, la proliferación salvaje de las fantasías (recuérdense los proverbiales informes sobre cómo, tras ingerir una droga, uno imagina escenas a las que jamás supuso que podría acceder: nuevas dimensiones, colores, olores nuevos...).

Lo que aquí se pierde no es tanto nuestro sentido de la realidad cuanto nuestro sentido de la realidad simbólica, o la eficacia en el orden simbólico. En una de las películas de los hermanos Marx, Groucho, pillado en una mentira, responde con enojo: "¿Tú a quién crees, a tus ojos o a mis palabras?". Esta lógica en apariencia absurda plasma a la perfección el funcionamiento del orden simbólico, en el que el mandato o máscara simbólica tiene más importancia que la realidad directa del individuo que lleva la máscara o asume el mandato. Ese funcionamiento implica la estructura de la denegación fetichista: "Conozco muy bien las cosas tal como las veo / que tal o cual persona es débil y corrupta / pero no obstante la trato con respeto, ya que ostenta la insignia del juez, de modo que cuando habla es la Ley misma la que habla por su boca". Así pues, en cierto modo creo efectivamente en sus palabras, no en mis ojos. Es decir: creo en Otro Espacio (el terreno de la pura autoridad simbólica) que importa más que la realidad de su portavoz... La reducción cínica a la realidad falla de ese modo: cuando habla un juez, hay en cierto modo más verdad en sus palabras (las palabras de la institución de la ley) que en la realidad directa de la persona del juez mismo; si uno se limita a lo que ve, sencillamente pierde de vista lo que importa. Esta paradoja es a lo que tiende Lacan con su "*les non-dupes errent*": quienes no se dejan atrapar en el engaño/ficción simbólico y siguen creyendo en sus ojos con los que más yerran. Lo que deja de ver el cínico que "sólo cree en lo que ve" es la eficacia de la ficción simbólica, el modo en que la ficción estructura nuestra experiencia de la realidad. Esa misma brecha está activa en nuestras relaciones más íntimas con nuestros convecinos: nos conducimos COMO SI no supiéramos que también ellos huelen mal, secretan excrementos, etc. La base de nuestra coexistencia es una mínima idealización, el fetichismo de la negativa.

Hoy, con las nuevas tecnologías digitalizadas que permiten la creación de imágenes documentales perfectamente falsificadas, por lo hablar de la Realidad Virtual, el lema "cree en mis palabras (argumentación), no en la fascinación de tus ojos" está más vigente que nunca. Dicho de otro modo: aquí, lo crucial es mantener a la vista cómo puede funcionar de dos

maneras la lógica del "¿Qué crees, lo que ves o lo que te digo?", es decir, del "bien lo sé, pero sin embargo creo...": la manera de la ficción simbólica y la del simulacro imaginario. En el caso de la lógica simbólica eficaz del juez que ostenta su insignia, "sé muy bien que esa persona es corrupta y es débil, pero a pesar de todo la trato como si / creyese / que la lógica simbólica el gran Otro se expresa a través de ella": deniego lo que ven mis ojos y prefiero creer en la ficción simbólica. En el caso del simulacro de la realidad virtual, por el contrario, "sé muy bien que lo que veo es una ilusión generada por la máquina digital, pero no obstante acepto sumergirme en ello, comportarme como si lo creyera". Niego lo que mi conocimiento (simbólico) me dice y prefiero creer sólo lo que ven mis ojos...

Sólo sobre este trasfondo de desplazamientos es posible captar de una manera adecuada el extraño impacto de la fotografía. La fotografía, el medio de la inmovilización, primero fue percibida como si implicase la muerte del cuerpo vivo, algo análogo a los rayos X, que se percibieron como aquello que plasmaba de manera directamente visible el interior del cuerpo (el esqueleto al menos). Baste recordar el modo en que los medios presentaron el descubrimiento por parte de Roentgen de los rayos X, a finales del siglo XIX: la idea era que los rayos X nos permiten ver a una persona todavía viva como si en verdad estuviera muerta, reducida a la mera osamenta (con la natural idea subyacente de la *vanitas*: por medio del aparato de Roentgen vemos "lo que en verdad somos" a la luz de la eternidad...). Lo que aquí hallamos es el vínculo negativo que se da entre visibilidad y movimiento: en cuanto a su estatus fenomenológico original, el movimiento se identifica con la ceguera, desdibuja los contornos de lo que percibimos, de modo que para percibir con claridad el objeto éste ha de estar congelado, inmovilizado. La inmovilidad hace que las cosas sean visibles. Este vínculo negativo explica el hecho de que el "hombre invisibles" de la película de Whale así titulada se haga de nuevo visible en el momento mismo de su muerte; como ha dicho Paul Virilio, "la persona que deja de estar viva existe con más plenitud que cuando lo estaba de veras, cuando se movía entre nosotros". La ontología de Platón y la idea lacaniana de la imagen especular que congela el movimiento como un rollo de película que se encasquilla aquí se solapan: sólo la inmovilidad aporta una existencia visible y sólida. Por contraste con los seres humanos, algunos animales perciben solamente los objetos que se mueven, y son por tanto incapaces de vernos si permanecemos absolutamente inmóviles; lo que aquí hallamos es la oposición entre una forma de vida real y pre-simbólica que sólo percibe el movimiento, y la mirada simbolizada, que sólo percibe objetos petrificados, "muertos".

Sobre ese trasfondo es viable establecer el contraste entre el motivo gótico de una estatua (o imagen) en movimiento y su contrapunto, el procedimiento inverso de los *tableaux vivants*. En sus *Afinidades electivas*, Goethe presenta una atinada descripción de la práctica de los *tableaux vivants* en los círculos aristocráticos del siglo XVIII: famosas escenas de la historia o la literatura se escenificaban para entretenimiento doméstico, con las personas vivas sobre la escena, pero inmóviles o, mejor dicho, resistiéndose a la tentación de moverse. Esta práctica de los *tableaux vivants* ha de insertarse en la ya dilatada tradición ideológica que concibe la estatua como un cuerpo vivo congelado, inmovilizado, un cuerpo cuyos movimientos se han paralizado (por lo común, debido a un embrujo maligno): la inmovilidad de la estatua de ese modo entraña un dolor infinito; el *objet petit* engendrado por la rigidez del cuerpo vivo, su congelación en la forma de estatua, es por lo común un síntoma del dolor milagrosamente filtrado por la estatua, desde el goteo de la sangre en la estatua del jardín de las novelas góticas hasta las lágrimas que milagrosamente derrama la estatua de la Virgen en los países católicos. La última figura de esta serie es el performer callejero que se viste de estatua (por lo común, un caballero con su armadura) y que permanece inmóvil durante largos lapsos: sólo se mueve (hace una reverencia) cuando un paseante arroja unas monedas al cesto. Por contraste con esa idea de la estatua como cuerpo congelado e inmovilizado, el cine fue en un principio percibido como "imágenes en movimiento", imagen muerta que milagrosamente cobra vida. Ahí residía su cualidad espectral. Lo que acecha al fondo de esa percepción es la paradoja dialéctica de la fenomenología de nuestra percepción: la inmovilidad de la estatua se concibe de manera implícita como el estado de un ser vivo congelado en la inmovilidad, en un dolor infinito, mientras que la imagen en movimiento es un objeto muerto, inmóvil, que mágicamente ha cobrado vida. En ambos casos la frontera que separa lo vivo de lo muerto es objeto de una transgresión. El cine es "imagen en movimiento", un *continuum* de imágenes muertas que dan la impresión de poseer vida al moverse a la velocidad indicada; la imagen muerta es una "instantánea", una "imagen

congelada”, un movimiento que se ha vuelto rígido. Aquí nos encontramos con los dos casos opuestos de la paradoja, propiamente hegeliana,, de un género con dos especies, esto es, que abarca dos especies, el propio género y la especie en cuanto tal. Es incorrecto afirmar que hay dos clases de especies en las imágenes, unas móviles y otras inmóviles: la imagen “en cuanto tal” es inmóvil, congelada, detenida; la “imagen en movimiento” es mera subespecie, la paradoja mágica de una imagen “muerta” que cobra vida como aparición espectral. Por otra parte, el cuerpo en cuanto tal está vivo, en movimiento, y la estatua es la paradoja de un cuerpo vivo dolorosamente congelado en su inmovilidad estatuaría. Aún cabe hacer otra apreciación lacaniana: la cuestión primordial de la fijación, de la congelación en lo que vemos, es la mirada misma: la mirada no sólo causa la muerte del objeto que se mira, sino que representa el punto de congelación e inmovilización del terreno de lo visual. ¿No ejemplifica la cabeza de Medusa una mirada transfigurada cuando se acercaba en demasía al Objeto y “veía demasiado”? En una serie de películas de Hitchcock, el efecto de la inmovilización momentánea se produce mediante la mirada directa el actor a cámara (Scottie en la secuencia de la pesadilla de *Vértigo*, el detective Arbogast cuando es asesinado en *Psicosis*, el infortunado Fane durante su acución suicida en el trapecio, en *Asesinato*).

El horror circula en ambas direcciones: lo que provoca horror no es sólo el descubrir que lo que tomamos por un ser humano es un muñeco mecánico (la Olimpia de Hoffmann), sino también, de modo quizás más intenso, el descubrimiento traumático de que lo que tomamos por entidad muerta (una casa, la pared de una cueva...) está vivo en realidad. De pronto, empieza a rezumar y a temblar, a moverse y a hablar, a actuar con intenciones perversas. Así pues, por una parte tenemos “la máquina en el fantasma” (un barco que navega solo, sin tripulación; un animal o un ser humano que resultan ser un complejo entramado de articulaciones y engranajes mecánicos); por otra, “el fantasma en la máquina” (algún síntoma de *plus-de-juir* en la máquina, que da pie al efecto de que “¡está viva!”). La cuestión es que ambos excesos estén desubjetivizados: la máquina “ciega”, así como la sustancias vitales informes, “acéfalas”, forman dos lados de un mismo impulso (unificados en el monstruo Alien, una combinación de máquina y sustancia vital viscosa). En la ficción literaria a menudo encontramos a una persona que parece ser sólo otra persona dentro de su espacio diegético, aunque efectivamente se trate de algo “Inhumano”, el horror desubjetivizado del impulso puro que adopta la apariencia de individuo normal. Numerosos comentaristas, a partir de Kierkegaard, han señalado que el Don Juan de Mozart es en realidad un personaje carente de “carácter”, un puro impulso maquinal de conquistar, que carece de toda la hondura de la personalidad: el horror definitivo de una persona así radica en el hecho de que no sea propiamente una persona.

Esta paradoja de las estatuas móviles, de los objetos inertes que cobran vida y/o e objetos vivos que se petrifican, sólo es posible dentro del espacio del impulso de muerte, que según Lacan es el espacio entre las dos muertes, la simbólica y la real. Para un ser humano, estar “vivo a la vez que muerto” equivale a estar colonizado por el orden simbólico de la muerte; estar “vivo a la vez que muerto” es corporeizar el resto de la sustancia vital que ha escapado a la colonización simbólica (“lamella”). Lo que aquí hallamos es, así pues, la hendidura entre A y J, entre el orden simbólico de la muerte que quita la vida al cuerpo y la sustancia vital no simbólica de la *jouissance*. Estos dos conceptos, en Freud y en Lacan, no son los mismos que en nuestro discurso cotidiano o en nuestro discurso científico al uso: en el psicoanálisis, ambos designan una dimensión propiamente monstruosa: la vida es la horrible palpitación de la “lamella”, del impulso no subjetivo (“acéfalo”) y “muerto en vida” que persiste más allá de la muerte ordinaria. La muerte es el orden simbólico en sí mismo, la estructura que, como parásito, coloniza la entidad viva. Lo que en Lacan define el impulso de muerte es esa doble brecha: no es la mera oposición entre vida y muerte, sino la hendidura de la vida que se cuele en la vida “normal” y en la espeluznante vida del “muerto en vida”, y la hendidura de la muerte que se cuele en la muerte “normal” y la máquina “muerta en vida”. La oposición elemental entre Vida y Muerte tiene de ese modo el suplemento de la máquina simbólica parasitaria (el lenguaje como entidad muerta que “se comporta como si poseyera vida propia”) y su contrapartida, el “muerto viviente” (la monstruosa sustancia vital que persiste en lo Real fuera de lo Simbólico). Esa hendidura que recorre los dominios de la Vida y la Muerte constituye el espacio del impulso de muerte. Esas paradojas se basan en el hecho de que, como recalcó Freud en repetidas ocasiones, no hay concepto o representación de la muerte en el inconsciente: el *Todestrieb* freudiano no tiene nada que ver con el *Sein-zum-Tode* de Heidegger. El impulso es inmortal, eterno, “muerto en vida”: la

aniquilación hacia la que tiende el impulso de muerte no es a fin de cuentas la muerte en tanto límite insuperable del hombre *qua* ser finito. Inconscientemente todos creemos ser inmorales: no hay angustia ante la muerte —*Todesangst*— en nuestro inconsciente, que es la razón de que el fenómeno mismo de la “conciencia” hunda sus raíces en la certeza de nuestra mortalidad.

La idea de Kierkegaard de la “enfermedad hacia la muerte” también reposa sobre esta diferencia entre las dos muertes. Dicho de otro modo, esa “enfermedad hacia la muerte” propiamente dicha, esa desesperación, ha de oponerse a la desesperación al uso del individuo que se siente desgarrado entre la certidumbre de que la muerte está a la vuelta de la esquina, de que no existe el Más Allá de la vida eterna, y su deseo implacable de creer que la muerte no puede ser lo último, que hay otra vida preñada de promesas de redención y de bienaventuranza eterna. La “enfermedad hacia la muerte” más bien entraña la paradoja opuesta del sujeto que conoce que la muerte no es el final, que tiene un alma inmortal, etc., pero que no puede hacer frente a las exigencias desorbitadas de esa realidad (la necesidad de abandonar la vanidad de los placeres estéticos y de trabajar con ahínco en pro de su salvación), y así, desesperadamente desea creer que la muerte sí es el final, esto es, que no hay una exigencia divina e incondicional que ejerza ninguna presión sobre él. Aquí se subvierte el religioso *je sais bien, mais quand même*: no es tanto que “sé muy bien que sólo soy un mero mortal, pero a pesar de todo y desesperadamente quiero creer que hay redención en la vida eterna”, cuanto que se trata de que “sé muy bien que tengo un alma eterna responsable ante los mandamientos incondicionales de Dios, pero quiero creer desesperadamente que no hay nada más allá de la muerte, quiero hallar alivio a la insoportable presión del mandato divino”. Dicho de otro modo, en contraste con el individuo atrapado en la desesperación escéptica al uso, esto es, el individuo que sabe que ha de morir, pero que no puede aceptarlo, y que tiene esperanzas en la vida eterna, aquí, en el caso de la “enfermedad hacia la muerte”, nos las vemos con el individuo cuyo deseo desesperado es morir, desaparecer para siempre, pero que sabe que no puede hacerlo, es decir, que está condenado a la vida eterna. El predicamento del individuo aquejado de la “enfermedad hacia la muerte” es el mismo que el de los héroes wagnerianos, desde el Holandés Errante hasta Amfortas, en *Parsifal*, quienes se esfuerzan desesperadamente por morir, por la aniquilación final y la desaparición de su propio ser, que les daría alivio del Infierno en que sobrellevan su existencia de “muertos en vida”.

La lección definitiva de todo ello quizá se condense mejor en la tensión central de los cuadros de Gerhard Richter. Lo que representa una de sus series es el repentino tránsito del realismo fotográfico (ligeramente traspuesto/difuminado) a la abstracción pura de las manchas de color, o el tránsito contrario de una textura absolutamente desprovista de objetos, de meras manchas, a la representación realista, como si, de súbito, nos hallásemos en la cara opuesta de una banda de Moebius. Richter se concentra en ese momento misterioso en el que emerge una imagen del caos (o, una vez más, tal vez en el momento opuesto, y no menos misterioso, en que una imagen nítida se difumina hasta quedar reducida a manchas carentes de sentido). Y esto nos lleva de nuevo al *objet petit* lacaniano, que es precisamente esa imponderable incógnita que conforma una representación pictórica coherente a partir de una textura de meras manchas, como en la famosa escena, al final de *2001 Odisea en el espacio*, en que un juego surrealista de intensos movimientos visuales se torna en una representación hiperrealista del espacio de la fantasía. Richter invierte la relación al uso: en sus cuadros, el realismo fotográfico nos sorprende por ser algo artificial y manipulado, mientras que hay mucha más “vida natural” en el juego que se da entre las formas “abstractas” y las manchas. Es como si la identidad confusa de las formas no representativas fuese el último residuo de la realidad, de modo que, cuando pasamos de ello a la representación claramente identificable, ingresamos en el espacio de la fantasía, en el éter en el que la realidad se pierde de manera irrecuperable. El desplazamiento es de puro paralaje: no es tanto un desplazamiento del objeto cuando un desplazamiento de nuestra actitud ante el objeto contemplado.

Por este motivo, Richter no es tal sólo un artista posmoderno: su obra es, más bien, una suerte de meta-comentario sobre la hendidura misma entre modernismo y posmodernismo, sobre el tránsito de uno al otro. Por decirlo de otro modo: recuérdense las dos obras que sobresalen en calidad de gestos inaugurales del frenazo modernista en las artes visuales, el ready-made de Duchamp que consiste en una bicicleta y el cuadro negro sobre fondo blanco de Malevitch. Esos dos extremos guardan relación de un modo que recuerda la identidad especular de los opuestos

hegelianos. ¿Y no se esfuerza Richter precisamente por tratar de captar el tránsito entre esos dos extremos, en su caso del realismo fotográfico a la abstracción de las distinciones puramente formales y minimalistas?

(Extracto de la conferencia pronunciada en el Museo del Traje de Madrid el día 14 de junio dentro de los "II Debates en torno a la Fotografía" en los Encuentros PHE04)

<http://alteciones.com/brumaria70.htm> **Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas**

CONFERENCIA.

La estructura de dominación hoy y los límites de la democracia.

Por **Slavoj Žižek** | 25.11.2003

Un colmado escenario, reiterados tics, un intenso movimiento de manos y un pequeño número de hojas acompañaron y le bastaron al prolífico escritor y orador Slavoj Žižek - ahora gurú de Filósofos y Cientistas Sociales - para desplegar un sinnúmero de inteligentes pensamientos en voz alta en su primer presentación en Buenos Aires. La cita tuvo lugar en el patio de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el pasado martes 25 de noviembre.

A continuación presentamos la brillante exposición de este "impresentable" (en el mejor sentido de la palabra) pensador, como lo calificara Eduardo Grüner en su presentación.

No solamente le estoy agradecido a los organizadores sino sobre todo a ustedes por haber venido, porque para mí no son señores, sino compañeros.

Quisiera comenzar con una cita de un discurso reciente del presidente Bush, que no es mi presidente:

"La libertad no es el regalo de América a las naciones, sino que es el regalo de Dios a la humanidad".

Esta posición puede parecer modesta por el hecho de que no privilegia a los EEUU, por el contrario, yo pienso que es muy peligrosa. Pero ¿por qué? Porque si la libertad fuera solo un regalo de los EEUU a las demás naciones, las cosas serían mucho más fáciles, puesto que los que se oponen a los EEUU se estarían oponiendo a un simple Estado-nación. Por el contrario, si la libertad es un regalo de Dios a la humanidad, y los EEUU se perciben como el distribuidor privilegiado de esta libertad en el mundo, entonces los que se oponen a los EEUU simplemente se están oponiendo al regalo más noble que le hizo Dios a la humanidad y por lo tanto, quienes están en contra de Bush, están en contra de Dios. Y esto es alrededor de lo cual giró toda la guerra de Irak. De hecho en un libro de dos neoconservadores norteamericanos recientes, William Cristol y Lorenz Edkapan, ellos escriben:

"la misión comenzó en Bagdad pero no finaliza ahí, estamos en el umbral de una nueva historia, de una nueva era histórica, este es un momento decisivo, se trata de mucho más que Irak, se trata incluso de mucho más que el futuro de Oriente medio y la guerra contra el terrorismo. Lo que está en juego aquí es cuál será el papel que jugará EEUU en el Siglo XXI".

Y ciertamente coincido con esa mirada, la guerra de Irak no giró ni en torno al petróleo, ni a Irak, sino que giró en torno a imponer la visión de los EEUU en el nuevo orden mundial. Permítanme ser claro en este punto. Mucha gente se queja de que los EEUU pretenden jugar el papel de policía mundial, y mucha gente reprocha a los EEUU que no se comportan como un simple Estado-nación, sino como un imperio. Creo que el problema se plantea en los términos inversos: que los EEUU no son un imperio global, es decir, actúan globalmente pero como un Estado-nación. Tal vez ustedes recuerdan la antigua consigna de otros tiempos de los ecologistas que era: "hay que pensar globalmente y actuar localmente". Creo que los EEUU hacen todo lo

contrario, actúan globalmente y piensan localmente. Permítanme dar dos simples ejemplos. En la ex Yugoslavia, en una parte de la ex Yugoslavia, en Serbia, el gobierno norteamericano esta ejerciendo una terrible presión sobre el gobierno serbio para que se extradite a los criminales de guerra al tribunal de La Haya. Y al mismo tiempo, esos mismos diplomáticos norteamericanos están presionando al gobierno serbio para que firme un tratado bilateral, por medio del cual, se comprometan a no extraditar americanos o no entregarlos a la corte de La Haya. Y esta misma lógica de buscar un funcionamiento global para poder seguir pensando en términos de Estadonación también se da en la política económica de los EEUU. ¿Qué es lo que está mal aquí?

Quisiera hacer una breve referencia al ex ministro iraki de la información, Muhamed Saharafahad, creo que todos lo recordarán porque todos nos reímos mucho con sus comentarios durante la guerra. Pero una vez dijo la pura verdad y esto fue cuando le preguntaron si era verdadero, cierto, que los norteamericanos ya estaban controlando el aeropuerto de Bagdad y el dijo: "no, no es cierto porque ni siquiera se controlan a si mismos". Ahora bien, ¿cuál es esa dimensión que los norteamericanos no controlan? En marzo de 2003 el Ministro de Defensa de EEUU se involucró en uno de los debates que tanto le gustan, en el marco de una conferencia de prensa. Este debate que suscitó Rumsfeld giraba en torno a lo conocido y lo desconocido. Y esta es la cita de Rumsfeld:

"Como sabemos, hay cosas conocidas conocidas, que sabemos que sabemos. Por ejemplo, sabíamos en ese momento que Saddam Hussein era en ese momento presidente de Irak. *-sigo con la cita-* También hay desconocidos conocidos, es decir, cosas que sabemos que no sabemos. Por ejemplo, mi interpretación es: no sabemos cuantas armas de destrucción masiva tiene Irak".

Mi comentario es que, en realidad, no es que nosotros sepamos ahora que no había armas de destrucción masiva, sino que más bien, los EEUU lo sabían desde un principio, sabían que no lo sabían desde un principio. Un diplomático de EEUU recientemente me dio la clave. Y es que si los EEUU hubiesen estado seguros de que habían armas de destrucción masiva en Irak, nunca jamás habrían avanzado en el ataque por tierra, habrían tenido que contar con demasiadas víctimas, y esta es la prueba de que ellos sabían que no había armas de ese tipo en Irak. Y vuelvo a la cita de Rumsfeld. Tenemos ahora la sutileza filosófica de Rumsfeld porque plantea en esa cita que:

"también hay cosas desconocidas desconocidas: las que no sabemos que no sabemos. Por ejemplo, el hecho de que Saddam tuviera alguna sorpresa tan terrible, que ni siquiera nos podríamos imaginar de que tipo podría ser esa sorpresa".

-Irónicamente- y aquí nos encontramos con el límite del debate filosófico norteamericano, porque Rumsfeld se detuvo en este punto. Como ustedes se habrán dado cuenta hay cuatro posibilidades, y el solo menciono tres. Menciono cosas conocidas conocidas -sabemos que las sabemos-; cosas conocidas desconocidas -sabemos que no las sabemos-; y las cosas desconocidas desconocidas -no sabemos que no las sabemos-. La tópica freudiana del inconsciente es precisamente esta cuarta posibilidad: cosas que no sabemos que si sabemos. Es decir, las fantasías, los juicios inconscientes de los cuales no somos concientes, pero controlan y determinan nuestra acción. Y es en este nivel que opera hoy en día la ideología. Ustedes habrán escuchado este discurso que habla del fin de las ideologías, que vivimos en una era pragmática, posideológica.

Pero aquí podemos aprender una lección que nos enseñó la teoría marxista en el fetichismo de la mercancía. Para Marx este fetichismo no se da en lo que nosotros pensamos, sino en la manera en la que actuamos. Por ejemplo, todos sabemos que no hay nada mágico en el dinero, que es solo un pedazo de papel que te da acceso a una porción del PIB. Pero el fetichismo se da en la manera en que interactuamos en el mercado, y ahí nos comportamos como si creyéramos en la magia. Nunca más que ahora es acertado el descubrimiento de Freud, que no plantea la tópica en el sentido de que tenemos una conciencia oficial y una creencia reprimida que puede salir a luz, sino que por el contrario, nosotros nos creemos personas ilustradas no creyentes, iluministas; pero nos comportamos como si creyéramos en la magia. Tomemos por ejemplo a los racistas liberales que encontramos en todos lados en Internet. Oficialmente ustedes no saben que son racistas porque respetan al otro, etc. Por ejemplo, cada vez que me encuentro con uno de esos académicos norteamericanos muy políticamente correctos, cuando veo como se

comportan con personas de otra raza no puedo dejar de percibir que se relacionan con mucha tensión, y que en realidad su sentimiento inconsciente es racista. Les voy a dar un ejemplo muy ordinario extraído de uno de mis libros. Me impactó mucho las diferencias de estructura que había en la estructura de los baños en Alemania, en Francia y en EEUU. Como probablemente sepan ustedes, en Francia el agujero por el cual desaparecen los excrementos está allí detrás, como para que desaparezca lo más rápidamente de la visión. En los antiguos baños alemanes se constata un viejo ritual alemán, que el agujero de los inodoros está adelante, como para que uno no solamente pueda oler los excrementos, sino que de paso, pueda hacerse un control de salud y demás... Los inodoros norteamericanos están llenos de agua, como para que los excrementos floten por ahí. Yo he leído tres libros sobre la comprensión de los inodoros. Es increíble como no se puede encontrar una justificación para estas diferencias. Todos tratan de argumentar de manera instrumental, cual es más práctico y demás, pero mi lectura aquí es de corte mucho más ideológico. Desde fines del Siglo XVIII se presenta esta idea de la trinidad espiritual europea. Se da el tema de la economía inglesa, la política francesa, y la metafísica y poesía alemanas. Pero acaso, ¿no encontramos justamente eso en la estructura de los inodoros? El enfoque francés es revolucionario -el agujero allá atrás debería desaparecer y ser liquidado lo más rápido posible-. El estilo anglosajón es práctico, económico: agua y demás. El estilo alemán, con lo que refleja, tienen una actitud poética. Si bien esta lectura ha sido un poco rápida, tómelo en cuenta cuando tengan una clase magistral y alguien les hable del fin de las ideologías, piensen que apenas termina la clase y esa persona va al baño, ingresa en la ideología...

A lo que voy es que -aún un objeto tan simple como un inodoro-, no puede ser explicado en términos tan simples y básicos, involucra todo una serie de creencias fundamentales subyacentes y esenciales. Incluso, si tomamos los alimentos, hoy esta muy de moda en los países desarrollados comprar lo que se ha dado en llamar "alimentos orgánicos". Pero la gran mayoría de la gente que compra ese tipo de alimentos, no creo que realmente los compre porque esta convencida de que son saludables, sino porque más bien quieren hacerlo como un acto simbólico, en el sentido de que son conscientes de su salud. Así que, a diferencia de aquellos que afirman que hoy en día no creemos, yo afirmo lo contrario, que creemos más que nunca. Simplemente nos gusta creer desde y a través de la distancia. Por ejemplo, ¿por qué se ha vuelto tan popular el término cultura hoy en día, por qué se habla de estudios culturales, por qué todo lleva el prefijo o el agregado de cultura? Yo creo que hoy en día, cultura significa algo muy preciso. Todas aquellas prácticas religiosas ideológicas y demás las practicamos, valga la redundancia, pero tratamos de actuar como si no creyéramos en ellas. Si ustedes realmente creen en la magia, eso es religión. Si por otra parte ponen el árbol de Navidad, lo arman para los chicos y demás, eso es cultura. Casi todos mis amigos judíos me dicen siempre: "yo no creo en eso, simplemente lo respeto por ser un tema de tradición, todo ese tema de la cultura *kosher*..." Creo que fue por eso que todo el público occidental tan esclarecido, realmente sufrió un shock demasiado grande cuando -se acuerdan hace tres años- en Afganistán dos talibanes bombardearon las famosas estatuas budistas. Yo creo que en realidad lo que les impactó no fue el hecho de que se cometiera esta barbaridad, este acto realmente bárbaro. En realidad el Shock -para mí- fue que en realidad esa gente quedo impactada con el hecho de que hubiera gente que no tratara a estos monumentos como monumentos religiosos. Y resulta que a esta gente, que en realidad lo que hace es tomar en serio sus creencias y prácticas, los terminamos llamando fundamentalistas bárbaros. Y aquí el estado o la condición de la creencia es crucial.

Yo creo que en realidad los creyentes ingenuos somos nosotros mismos, los supuestamente esclarecidos creyentes occidentales. Por ejemplo, como ustedes sabrán, el error de los antropólogos fue que tomaban las creencias primitivas o de las que se tratasen de una manera estrictamente literal. Por ejemplo, el caso en el que se encontraban a una tribu que explicaba el origen de todo a través de un pájaro. Pero un estudio histórico ya muestra que esto no era así. Por ejemplo P. Veyne, el famoso historiador francés en su libro, *¿Los antiguos griegos realmente creían en sus mitos?* demuestra que en realidad ellos no creían sinceramente que si uno iba a la cima del monte Olimpo se iba a encontrar con Dios ahí arriba. Y yo creo que si hay alguien que toma las creencias demasiado literalmente somos nosotros mismos. Por ejemplo, la mayoría de la gente religiosa que yo conozco, si yo les digo: "bueno, a ver un momento, ¿pero ustedes realmente creen que allá arriba hay un señor sabio, etc., etc.?", me van a decir que no están del todo seguros, pero sí es importante que los chicos, que sus hijos creen en eso. Siempre esto se justifica a través de la necesidad de que otros creen. Lo mismo pasa con los regalos de Navidad.

Los adultos van a decir: "nosotros no creemos en esto, pero hacemos como que creemos para nuestros chicos". Por supuesto, si les preguntan a los chicos, ellos también van a decir que no creen, pero que lo hacen por sus padres. Y lo interesante es que el sistema de creencias funciona perfectamente, aunque nadie crea, sino simule creer por la existencia de ese *otro* ante el cual quieren fingir que creen. Esto se aplica a otro tipo de sensaciones, de sentimientos, no solamente a las creencias, sino también a expresiones tan auténticas como la risa, el llanto, el duelo. Pensemos en este fenómeno en función de las mujeres que en determinadas culturas se contratan específicamente como lamentadoras para gemir y llorar cuando alguien muere. Nosotros nos reímos de esto como si fuera una estrategia primitiva, pero ¿en realidad no estamos haciendo lo mismo nosotros? Piensen en el clásico ejemplo de las risas grabadas en esas típicas series de TV como *Friends*, *Cheers*, etc. Lo que pasa ahí es mucho más misterioso de lo que parece. Por ejemplo, yo vuelvo cansado como un *crypto* después de un extenso día de trabajo, prendo la TV, y miro una serie en la cual veo y escucho risas y no me río, simplemente miro. Pero al final me siento aliviado, como si yo mismo me hubiese estado riendo, literalmente: como si el televisor se riera por mí.

De nuevo: es así como funciona la ideología. Uno no tiene que creer en ella. –Incluso– es mejor si uno no cree en ella. Esa ha sido una lección que yo mismo he aprendido en base a mi experiencia personal con el socialismo en Yugoslavia. De joven presencie una charla del Secretario General del Partido Comunista en Eslovenia. Él nos dijo a nosotros, los jóvenes comunistas: "ustedes tienen que seguir la cuarta tesis sobre Feuerbach, deben tener en cuenta los principios de Marx, y bueno, no solo describir el mundo sino transformarlo. Todo buen comunista debe estudiar a Marx y bueno, actuar en función de los dos libros del *Capital*". Luego de la charla yo me acerque y le dije que "¿cómo era posible que nadie le comentara que hablaba de la tesis numero 11, y que en realidad Marx escribió tres volúmenes del *Capital*?". El me dijo: "yo en realidad eso lo sé, pero justamente a eso iba". El punto esencial al que apuntaba, era transmitir a la gente que no importaba.

Yo creo que la idea de la interpelación ideológica de Althusser a estas alturas se vuelve demasiado simple. Si es que la ideología ha de funcionar, no se la debe tomar demasiado directamente. Por ejemplo, ustedes no deberían identificarse totalmente con determinado concepto, noción religiosa, política o de otra índole. Ustedes tienen que decir: "bueno, yo no puedo reducirme a la encarnación de una ideología, yo soy una persona compleja con un montón de otros elementos y aristas, no se me puede reducir solamente a eso". Y yo creo que es a través de esa diferencia con respecto a la ideología, reconociendo que hay algo más en mí aparte de la ideología, es así que la ideología funciona. Yo creo que el más grande ejemplo en la historia de la Iglesia es San Agustín -si bien yo soy ateo, vengo de un país ateo como es Eslovenia-. San Agustín hizo dos cosas: él inventó el interior cristiano moderno, esa profundidad de estudio teológico y psicológico. Pero a la vez, él logró la transformación de la cristiandad, la conversión a la religión del estado, y yo creo que las dos operaciones son básicamente lo mismo. Mi mensaje para ustedes es que no se dejen engañar, que no tomen en serio a aquella gente que predica la moderación, que dice que no hay que tomar a las ideologías seriamente, porque esos son los verdaderos ideólogos.

Quizás ahora, después de esta digresión, quizás tal vez pueda volver al tema de la guerra. ¿Qué fue lo que pasó concretamente con la guerra contra el terrorismo después del 11 de septiembre? ¿Y que pasó precisamente a ese nivel de presuposiciones ideológicas? Esta de moda decir que 1989, el año de la caída del socialismo, marcó el fin de las utopías. Yo en cambio creo lo contrario, que en realidad la última década marcó la explosión de una utopía, que en este caso fue la utopía liberal capitalista. Fukuyama lo dijo claramente, él hablo del fin de la historia, es decir, "que sabemos lo que tenemos que hacer" y esto es una utopía. Yo creo que el 11 de septiembre marcó justamente el fin de esa utopía. Si el gran símbolo de los años 1989 y 1990 fue la caída del muro de Berlín, el símbolo de estos últimos años -los más recientes- son estos nuevos muros que se están construyendo, unos literales como el que existe entre Israel y la franja occidental. Y por supuesto, todas esas paredes son muros burocráticos, administrativos y demás. De hecho, mi punto es que, lo que se está dando últimamente es un desplazamiento fundamental en el funcionamiento de la democracia. Cuestiones que hace diez años habrían sido impensables en el inconsciente ilustrado, hoy forman parte de la práctica cotidiana. Hablemos de la tortura por ejemplo. Hace diez, quince años, habría sido impensable en occidente discutir

públicamente acerca de la tortura. Como ustedes tal vez sepan, desde el 11 de septiembre, la tortura es un tema público en EEUU, y no solamente de publicaciones marginales de la extrema derecha, sino en medios centrales como el *Newsweek* o el *Times*, donde abiertamente se discute de que manera y en que medida hay que torturar a los sospechosos del 11 de septiembre. Por ejemplo, hace dos años un columnista muy respetado de *Newsweek*, Jonathan Alther, escribió una nota que llevaba como título: "Es hora de pensar de nuevo la tortura", y de nuevo, es *Newsweek*, que es un órgano de prensa del centro, totalmente respetado y liberal. No es una revista de extrema derecha. Una breve cita de este autor:

"No pongo en duda que la tortura es contrario a los valores norteamericanos, pero aunque nos sigamos proclamando públicamente contra los abusos de los derechos humanos en todo el mundo, necesitamos tener un espíritu abierto y una actitud abierta antes de tomar las medidas necesarias para combatir el terrorismo, como la de los interrogatorios psicológicos permitidos por (...) y tenemos que pensar también en transferir algunos sospechosos a nuestros aliados menos delicados, por más que tal vez esto resulte hipócrita, nadie dijo que esto fuera ser fácil o divertido."

Para mí lo problemático de esta cita no es que esté haciendo una apología de la tortura, sino las razones que aduce para ello. Lo espantoso que se está dando aquí no es el hecho de la tortura - que se sabe que sucede en secreto- sino lo horroroso es que hemos llegado a un estado donde se puede hablar en público y tranquilamente sobre la tortura. Preferiría que este autor fuera pro-tortura, ya que sería más fácil de contra-argumentar. Pues por más que él se plantee formalmente como contrario, legitima la división en torno a la tortura. Se habrán dado cuenta cual es su solución: terciarizar a la tortura. Creo que este es el punto crucial en torno a la guerra de Irak, en la medida en que han surgido sustitutos, nuevas reglas en las relaciones internacionales en lo que hace a derechos humanos, y esta es la razón por la cual no deberíamos luchar por las batallas incorrectas, las falsas batallas. Los EEUU nos dice que Hussein era un criminal. No hay que defender a Hussein. Por el contrario, yo incluso creo que era peor de como lo pintaron los norteamericanos. Acá es significativo que los EEUU, cuando enumeran los supuestos crímenes de Hussein, se olvidan de los crímenes más tremendos. Sin duda alguna, el crimen más espantoso que cometió Hussein fue su ataque contra Iran y de eso nunca se habla. Porque EEUU lo apoyó en su momento. Y aquí quiero considerar una referencia a Lacan. Ustedes recordaran que Lacan decía que si tenemos un marido celoso, aún que tenga razón con sus celos, porque efectivamente su mujer se esta acostando con todo el mundo, sus celos son patológicos. Y lo crucial en este punto no es saber porque la señora se acuesta con medio mundo, sino por que este señor tiene que sostener toda su estructura psíquica alrededor de estos celos tan tremendos.

Lo mismo pasa, por ejemplo, con el antisemitismo. Es totalmente equivocado discutir con un antisemita diciéndole: "estas equivocado, los judíos no son como tu dices". Tomemos a Alemania en 1937, cuando los Nazis en su época decían que los judíos estaban seduciendo a las chicas alemanas; bueno, tal vez en cierta manera fuera así, probablemente hubiera algunos judíos que seducían algunas chicas alemanas. Lo mismo cuando acusaban a los judíos de estar explotando a las trabajadoras alemanas; probablemente en algunos casos se daba esto. Pero este era un falso debate porque el antisemitismo... La pregunta central no es que el antisemitismo reproche cosas a los judíos que en realidad no son, sino que, lo que hay que preguntarse es: ¿por qué la ideología nazi necesitaba elegir, buscar en el judío la figura del enemigo para sostener su estructura ideológica? Y lo mismo sucede en la guerra con Irak, la pregunta no es en qué medida Saddam es la encarnación del mal, sino por qué los EEUU tuvieron que construirlo como la figura del enemigo, esa es la pregunta central.

Pero incluso en un nivel más elemental se esta dando un desplazamiento ideológico mucho más fundamental. Permítanme comenzar con un fenómeno aparentemente trivial. Ustedes habrán notado que en el mercado hay cada vez más productos que están privados de su contenido dañino, o nocivo: café sin cafeína, crema sin contenido graso, cerveza sin alcohol, etc. Esto no se limita a las mercancías, por ejemplo el sexo virtual, ¿qué es el sexo virtual sino el sexo sin sexo? ¿Y que otra cosa es sino ésta el planteamiento de Collin Powell, que hablaba de una guerra de daños colaterales? Es como café descafeinado o guerra sin guerra, ¿en qué reside el cambio en este marco? En la ética más tradicional teníamos que gozar de las cosas pero equilibradamente,

con moderación. Hoy nos encontramos con una suerte de extraña coincidencia de opuestos, porque realmente no es posible ejercer la moderación si todo está evitado de su potencial dañino. Por ejemplo, ya no se trata de tomar café moderadamente, porque como esta descafeinado uno puede tomar todo el café que quiera. En los Ángeles tuve un problema en donde tuve que comprar laxantes. Me dieron un producto genial: era chocolate laxante. Así que si estás más constipado, come más chocolate..... creo que esta es la mejor metáfora de hacia donde estamos marchando hoy en día.

A mi me parece erróneo calificar a la sociedad contemporánea como "sociedad de consumo", en primer lugar por la obvia razón de que hay una sociedad de consumo, pero solo para el 10 % privilegiado. Lo mismo vale para todas estas teorías que hablan de la desaparición del trabajo manual etc., en la sociedad pos industrial, porque el trabajo manual esta desapareciendo de los países occidentales, pero se esta trasladando a Indonesia, China, etc. Y esta es la manera en que leo las películas de James Bond. ¿Se han dado cuenta de que las películas de James Bond son películas en donde se ven intensos procesos de producción, de trabajo físico manual?, cuando ocurre esto, bueno, cuando James Bond llega al territorio de los malvados y logra entrar al lugar donde se procesan drogas, armas, la misión de James Bond es, por supuesto, destruir este lugar. Tal vez James Bond no sea un agente inglés, sino un agente de aquellos sociólogos que promulgan que está desapareciendo el trabajo. El otro punto es que cada vez nos da más miedo acceder al verdadero consumo abierto. Este sería el de las drogas, la cocaína, el alcohol. Esta es la razón por la cual en los países occidentales la marihuana es tan popular. Es una especie de agencia de peinados, con opio o sin opio uno puede consumirla sanamente.

Pero es mucho más interesante descubrir donde, en qué lugar de la estructura ideológica encontramos esta misma estructura del chocolate laxante. Por ejemplo, la cuestión de la tolerancia multicultural. Yo planteo que la manera en la que funciona esta tolerancia es precisamente un signo de lo opuesto, de la intolerancia. Nos referimos a tolerancia cuando decimos que el otro sea, pero que no haya acoso. La ideología es que el otro no se acerque demasiado. Sea lo que uno haga, es una forma de acoso: si te miro demasiado fijo, te estoy violando; si me pongo a fumar, te estoy envenenando; y si te grito, es un acoso verbal. Entonces la tolerancia significa quédate lo más lejos posible, porque no tolero tu cercanía. Para mi los multimillonarios como George Soros son una especie de encarnación del chocolate laxante. Media parte del día se la pasa ganando dinero sin ninguna clemencia y destruyendo la vida de personas, y la otra parte del día se dedica a devolverle a esa misma gente lo que le sacó. ¿Acaso lo mismo no se aplica para las guerras? Tengamos en cuenta que todas las últimas guerras fueron retratadas como intervenciones pacifistas. Hoy en día las guerras sólo se llevan a cabo para asegurar la paz, es como el chocolate laxante: quieren más paz, hagan la guerra. Creo que Ulrich Beck tuvo razón al acuñar un nuevo término como el de *utilitarismo humanista pacifista*. Y en este sentido coincido con Giorgio Agamben cuando plantea que la lógica contemporánea de los campos de concentración hubiera tenido dos niveles: por un lado Guantánamo, aislar al enemigo; y por el otro, la ayuda humanitaria. En la antigüedad es incluso más radical.

Tenemos una situación aparentemente contradictoria. Por un lado tenemos una maquinaria estatal que cada vez nos controla con mayor alcance de lo que Michel Foucault llamaba la biopolítica. Por otro lado tenemos lo opuesto: esta insistencia realmente narcisista en torno a los derechos humanos, del acoso que ha tenido lugar. Pero se trata de dos caras de la misma moneda, y de manera incluso mucho más radical. Es aquí donde radica el problema la democracia. Hay un nuevo estereotipo sociológico que plantea que vivimos en una sociedad con opciones excesivas, pero yo creo que esta apariencia de posibilidades excesivas, esta plétora de posibilidades, cubre el hecho de que cada vez tenemos menos posibilidad de elección.

Así que para aclarar este punto, permítanme concluir con una anécdota de uno de mis libros. Tenemos una escena familiar: el papá le dice al hijo que vaya a visitar a su abuela. Si tienen al padre típico autoritario les va a decir: "bueno, no me importa si quieres ir o no, pórtate bien y anda, iva a visitar a tu abuela y compórtate!". Pero tienen suerte si esta es la situación en la que están, porque si tienen un padre posmoderno les va a decir algo distinto, les va a decir: "Puedes ir o no, pero tu sabes cuanto te quiere tu abuela, ino solamente quiero que la visites, sino que tengas ganas!". Todo niño, todo hijo que no sea un idiota sabe lo que esto significa. Dentro de esta aparente posibilidad de elección, de hacer lo que uno quiere, subyace una orden, un

mandato oculto. Este mandato no es sólo que tienes que ir a visitar a tu abuela, sino que te tiene que encantar ir. Yo creo que es así como funciona hoy en día muchas veces la libertad de acción. En realidad, en esta aparente libertad de elección se está diciendo cuál es la decisión que se tienen que tomar, pero además, se tiene que actuar como si fuera una elección propia. Por ejemplo, es muy común, se ha puesto de moda decir que estamos ingresando en una nueva era posindustrial en la que ya no va a existir esto del empleo a largo plazo y estable, sino que vamos a tener que ir adaptándonos y reconvirtiendonos: tenemos que ir actuando de tal modo que vayamos delineando nuestro trayecto de manera cambiante a lo largo de la vida. Yo creo que este es el ejemplo más duro de la ideología, esta situación en realidad traumática de no poder contar con un empleo estable se presenta ahora como una nueva libertad, como una nueva posibilidad de estarse reinventando, convirtiéndose en un sujeto *nómada*. Y yo creo que esto es lo que dificulta el análisis político hoy en día, que nuevas formas de no-libertad, de falta de libertad se presentan como nuevas libertades. Por eso yo creo que esta situación en realidad refleja un estado de cosas en el que ya no podemos limitarnos a confiar solamente en conceptos antiguos. Yo aquí diría que la izquierda todavía no ha sabido reflejar estos cambios.

Piensen en lo extraño de la situación actual, hace 30 o 40 años se discutía como iba a ser el futuro, si comunista, socialista. Hoy ya nadie discute de estas cuestiones, todos aceptamos que el capitalismo está aquí para quedarse, pero por otro lado, estamos preocupadísimos por catástrofes, cataclismos cósmicos, por ejemplo, algún nuevo virus o un nuevo asteroide que termine destruyendo la tierra. La paradoja es que es más fácil imaginarse el fin de toda la vida en la tierra, que algo que es a menor escala, el fin del capitalismo. Nosotros siempre deberíamos reinventar la utopía, ¿pero en qué sentido?, hay dos significados falsos: Uno es este antiguo consejo de imaginarse una sociedad plural que sabemos que nunca se va a concretar, y la otra utopía es esta utopía del capitalismo en la cual uno sigue encontrándose con nuevos deseos perversos que no solamente quiere realizar, sino que lo obligan a uno a realizar. Por ejemplo, y esto que les voy a contar ahora no es un chiste, sino que es cierto, en unas pequeñas comunidades norteamericanas bastante radicalizadas hablan de la siguiente opción: hablan de que la gente que adopta a la necrofilia en realidad está sufriendo una desventaja en la sociedad, que quizás habría que encontrar la forma de suministrarles los cuerpos. Imagínense, se ve como algo posible hacer el amor al cadáver, pero por otra parte, ustedes serían utópicos si creyeran en la posibilidad de controlar las fluctuaciones monetarias internacionales. Yo creo que a diferencia de este tipo de utopía, la verdadera utopía no es algo que uno se imagina, un sueño, sino que es algo que en realidad surge de un impulso, de una necesidad pura y auténtica de sobrevivir, una necesidad de supervivencia cuando uno se encuentra en una situación en la que ya no es posible una salida dentro de las coordenadas de lo habitual. Entonces, nuevamente destaco que la utopía es algo que uno se ve obligado a imaginar, que uno se ve forzado a imaginarla y no es algo que surja libremente de una fantasía, sino que es un imperativo de una urgencia de una situación.

Quiero agradecer que me hayan escuchado...

Título Original: ***The structure of domination today and the limits of democracy.***

Recogido por Sebastian Barbosa, Coordinador del Departamento de Psicología Política de CIUDAD POLITICA. Politólogo, Sociólogo y docente de la Universidad de Buenos Aires.

E-mail: vorstellung@hotmail.com Extraído de: www.ciudadpolitica.com

<http://www.ciudadpolitica.com/modules/news/article.php?storyid=266>

CONFERENCIA.

Los Órganos sin Cuerpo de Hitchcock

Por **Slavoj Žižek** | 27.11.2003

Me gustaría empezar con una película de Hitchcock que por supuesto todos conocen, *Vértigo*, este es un film acerca del cual todo fue dicho, sabemos lo que todos piensan de él, trataremos

de demostrar que no es así. Quisiera empezar con algo sobre Hitchcock, especialmente sobre sus dos obras maestras *Vértigo* y *Psicosis*, es muy interesante jugar el juego ¿qué hubiera pasado si las películas hubieran sido hechas de una manera ligeramente diferente? Por ejemplo *Psicosis*, una de las cosas más impresionantes de la película es la música que es sólo de cuerdas pero ¿sabían que esto fue decidido en el último momento? la idea original era que fuera de saxofón fuerte (vientos), no hubiera sido la misma película. En *Vértigo* ¿sabían que la actriz original iba a ser Sara Miles no Kim Novak y como Sara Miles quedó embarazada quedó Kim Novak quien ahora es completamente identificada con la película? Ahora la más interesante cuestión para mí ¿sabían que el estudio presionó mucho a Hitchcock acerca de la serie de canciones con la palabra vértigo tipo "eres el vértigo de mi amor"? ¡es inimaginable! ¿Sabían que originalmente en *Vértigo* iba a haber en el final unos minutos más, una corta escena donde Scotty encuentra su amor normal, la pareja en su casa escucha por la radio la noticia de que el criminal Dani Eister fue atrapado? no la encontramos, como saben la última escena de la película es la de Scotty en el borde del techo de la iglesia.

Entonces, tantas cosas en las que es como si tuviéramos historias alternativas, es muy instructivo leer allí cómo si cambiamos una pequeña cosa todo habría sido diferente. Por ejemplo, recientemente leí una historia sobre Jesucristo donde la premisa es una muy simple y extraña: es igual que en la Biblia sólo que al final del evangelio Poncio Pilatos se resiste a la multitud y dice "Jesucristo es libre" y entonces Jesucristo vive hasta sus noventa años etc, etc. De esta manera deberíamos releer a Hitchcock. Por ejemplo dos de sus obras maestras, otra vez, *Psicosis* y *Vértigo* ¿saben que ambas tienen una estructura similar? La primera mitad de la película, un poco menos, es una historia corta en sí misma, se podría sostener como una historia corta bastante interesante. Imagínense *Vértigo* terminando con el falso suicidio de Madelene cuando salta, pensamos que se suicidó y allí tenemos al devastado Scotty ¿no sería una historia romántica bastante estándar de un hombre enamorado de una mujer, su amor es muy apasionado y empuja a su amada hacia la muerte? Sería muy diferente si la película terminara en ese punto, sería una historia bastante consistente. En *Psicosis* aún, imaginen la película no terminando en la ducha sino segundos antes de que Antony Perkins, Norman Bates, mate a Janet Lee, Marion. Sería una historia corta moralista bastante consistente acerca de una mujer cometiendo una pequeña transgresión, robando dinero, después en el motel encuentra a un loco que la acosa y ella se da cuenta de lo que le depara el futuro si sigue adelante y entonces decide volver a casa y simbólicamente toma una ducha para purificarse, para limpiarse a sí misma, fin.

Esto no es sólo un experimento vacío, esto es el verdadero genio de Hitchcock, él toma historias como éstas y cuando la historia, siguiendo las reglas narrativas comunes, debería terminar, las cosas continúan. Es como esas escenas, me encantan esas escenas en TV, por ejemplo en un noticiero cuando termina y por error la cámara sigue encendida, no los presentadores saben qué hacer. Imaginen algo así, a Hitchcock haciendo eso, mostrando lo que viene después. Esto es siempre para mí uno de los misterios, por ejemplo vemos una pareja abrazándose apasionadamente al final de la película ¿y después? los actores se separan y se saludan... La cosa más extraña de esto, la cual desarrolle más tarde, es que por 10 años precisamente en relación con *Vértigo* viví con tal ilusión. Yo vi la película cuando tenía 10 años en el cine de Lituania, Eslovenia, donde tenían una muy mala copia vieja que terminaba uno o dos minutos antes que la película original. Recuerdan el final de la película donde Scotty y Madelene se abrazan apasionadamente entonces la madre superiora entra, la versión que yo vi terminaba con el abrazo apasionado, cuando lo piensan nuevamente, este es el verdadero genio de Hitchcock porque según la narrativa tradicional debería terminar allí, la reaparición misma de la monja es un exceso totalmente inesperado.

Este tipo de cosas están señaladas en lo que yo creo es el aspecto más impactante, aunque aparentemente trivial, de los estudios sobre Hitchcock, de los ensayos y libros escritos sobre Hitchcock. La cantidad extraordinaria de errores simples, todos sabemos que el cine es un fenómeno misterioso que los psicoanalistas interpretan, cuántos errores simples hay cada vez que se describe el contenido de una película para ser interpretado, pero con Hitchcock es especialmente interesante. Por ejemplo, el más increíble ejemplo, Raimond Durnat el conocido cinematólogo inglés recientemente fallecido quien amaba Hitchcock escribió uno de los clásicos estudios *El extraño caso de Alfred Hitchcock* que tiene, entre otros, un análisis de 40 páginas obre *Vértigo*. Todos dicen que *Vértigo* tiene lugar en Los Ángeles aunque en realidad la película

se desarrolla en otra localidad que es San Francisco, creo que estos errores son interesantes porque son sintomáticos, tienen un significado, señalan cierta resistencia o cierto exceso en la lectura que trae a colación lo que Hitchcock trató de reprimir, por así decirlo.

El problema para mí, y aquí tenemos nuevamente el genio de Hitchcock, es cuando el que interpreta va demasiado lejos y quiere traer a la luz lo que supuestamente Hitchcock reprimió, el efecto es el opuesto, por ejemplo ¿vieron la nueva versión de *Psicosis*? Una de las cosas que cambian es que antes de la escena de la ducha, Norman Bates observa a Marion desvistándose a través del agujero en la pared, en la película de Hitchcock él sólo la observa, en esta nueva versión se masturba brutalmente. Creo que está completamente mal, para decirlo claro, si Norman Bates, el de Hitchcock, fuera capaz de masturbarse no tendría la necesidad de matarla, la paradoja es que cuando el autor va hasta el fondo y trata de traer a la luz los detalles sucios el resultado es más represivo aún, es lo opuesto. En la versión de Antony Minguela *El talentoso Mr Ripley*, ojalá que además de haber visto la película sepan algo de la novela de Patricia Highsmith. Ripley es obviamente homosexual, Patricia no pudo poner esto explícitamente en el texto por la censura, pero ahora podemos hacerlo entonces hagámoslo. Creo que, aunque me gustó la película, en comparación con la novela de Patricia el resultado es catastrófico porque el horror, el verdadero horror de la novela, no es que él es un homosexual reprimido sino que es una especie de monstruo angelical pre-sexualizado. El problema no es que él sea gay sino que es capaz de hacer el amor pero en una especie de manera puramente instrumental. Como dice San Agustín en su maravilloso texto la concupiscencia del matrimonio dura para siempre, Adán y Eva sí copularon pero en el paraíso lo hicieron como una simple tarea instrumental. El horror de Ripley es que él hacía algo parecido a eso, él es de alguna manera un monstruo, es lo que Lacan llamaría un psicótico como una persona normal, él actúa normalmente, se ve normal, pero uno ve que hay algo que está terriblemente mal. Cuando uno hace lo que Minguela hizo, poner todos estos sucios aspectos homosexuales supuestamente reprimidos, él lo dramatiza como un homosexual, sacar a la el contenido reprimido es menos aún, degrada la novela.

Lo mismo sucede con algunos errores de lectura en Hitchcock, me gustaría empezar con uno de tales y luego plantear una interpretación, concierne a dos momentos en una misma escena del comienzo de *Vértigo*, es la escena donde Scoty, previamente contratado por su amigo para seguir a su bella mujer Madelene interpretada por Kim Novak, la ve por primera vez en un lindo restaurante de San Francisco. Presten mucha atención a las diferentes tomas en la escena, una toma objetiva y la llamada toma de un punto de vista subjetivo, o sea la toma que se supone es el punto de vista objetivo de una de las personas en la película.

Una escena muy simple ¿dónde está el misterio? Conciérne a dos tomas, la primera está al comienzo cuando la cámara se aparta de Scoty y lentamente, con música romántica, alejándose del mostrador en el restaurante se acerca lentamente al cuello desnudo y luego vemos a Madelene. Luego cuando Madelene, la pareja, está yéndose del restaurante luego de que Madelene se aproxima a Scoty, vemos el famoso perfil fantasmático de ella con la intensidad de la pasión en él, tenemos el fondo rojo que se torna amarillo, casi empieza a arder. ¿Dónde tenemos el misterio aquí? Casi todos los interpretadores desde Lora Malbi a Robin Wood todos describen estas dos tomas, de nuevo, la cámara acercándose a Madelene y luego especialmente su perfil, todos describen estas tomas como proviniendo del punto de vista de Scoty y claramente no es así. En la primera toma está claro porque la cámara se aparta aproximándose a Madelene y Scoty está al costado, él nunca podría tener este punto de vista. En la segunda es más refinado pero también está claro, a Scoty le hubiera gustado mirarla pero teme hacerlo, evita la mirada directa. Digo que lo que tenemos aquí es algo bastante paradójico, es una toma que no es una toma desde el punto de vista subjetivo, en el sentido del punto de vista subjetivo de Scoty pero al mismo tiempo tampoco es un punto de vista objetivo. Es una toma que es intensamente libidinal, investida con energía libidinal, especialmente el perfil, esta pasión casi quemándolo, pero éste es precisamente el punto, demasiado intensa, demasiado fuerte para ser asumida por el sujeto, como si le quemara, especialmente en la mirada del perfil ideal de Kim Novak, es como si aunque Scoty no puede mirarlo directamente porque lo quema, llama el foco de su atención.

Lo que tenemos aquí es algo que pueden llamar fenómeno pre-subjetivo, es un fenómeno de apariencia puramente fantasmática pero que no puede ser asumido por el sujeto, es demasiado

fuerte ¿y qué pasa en los dos casos de estas tomas más tarde? si ven de cerca lo que sigue a este fenómeno pre-subjetivo, una fantasía tan intensa que uno no puede mirarla directamente porque es algo que te quemaría, lo que sigue es algo que en la cinematografía se llama xxx, intercambio de tomas, el estándar cambio de tomas objetivas y subjetivas ¿Notaron que después de este perfil, Madelene, interpretada por Kim Novak, se mueve hacia la puerta de salida, es sólo allí que Scoty se atreve a mirarla directamente y ahí tenemos el intercambio estándar de tomas desde su punto de vista y tomas objetivas. Es una linda lógica, procedimiento, una toma que es demasiado intensa, como si fuera la sustancia de mis sueños no puedo mirarla directamente, demasiado pasional, entonces necesitan una mínima distancia para subjetivizarlo y, nuevamente, creo que la defensa de los interpretadores, defensa en el sentido de que ellos no quieren reconocer que esta toma pasional no es una toma desde el punto de vista que dicen, es precisamente la defensa contra ello, como si fuera exceso de razón jouissance. Ellos no pueden subjetivizarlo, dicen que es una toma desde el punto de vista y que se trata de una toma subjetiva como cualquier otra, es como si la pasión fuera demasiado fuerte aún para los interpretadores. Siendo la ironía fundamental que este procedimiento subjetivo, este intercambio de tomas objetivas u subjetivas es usualmente descripta, como los viejos días marxistas, como el estándar procedimiento burgués ideal de la subjetividad burguesa.

¿Qué pasa acá? en esta escena, en este exceso, tenemos una toma que es en cierto sentido subjetiva, un fenómeno fantasmático pero demasiado fuerte para ser subjetivizado. Tenemos aquí, y esto es lo que quiero decir, una toma, una mirada que no puede ser subjetivada, asumida por el sujeto, por ejemplo ese perfil es visto desde cierta posición de la mirada, esta mirada no puede ser la de Scoty aunque es precisamente su fantasía, es como dijo Lacan: nuestra fantasía fundamental no podemos subjetivizarla. Esto nos lleva a la interesante noción crucial lacaniana de la mirada como objeto, esta idea que también la pensó Gilles Deleuze en la gran revolución del cine, que en el cine es como si la mirada le fuera robada al sujeto transformada en un objeto que anda por ahí, tu propia mirada te es robada. Lo que pasa aquí es algo que, no se como funciona en español funciona en inglés también en francés y en mi lengua nativa, la historia de Martín el legendario idiota francés que tomaba todo literalmente, en francés mirar es literalmente "tirar un ojo". La madre de Martín le sugiere que vaya a la iglesia a "echar un ojo" a las chicas, Martín va a comprar ojos de chanco a la carnicería y se lo tira a las chicas, vuelve a su casa y le dice a la madre que lo hizo pero no funcionó.

Este es un ejemplo de la mirada como un órgano privado de su cuerpo ¿por qué? Todos conocemos esos extraños momentos de nuestra vida cotidiana en los que nos miramos a un espejo de manera en que vemos nuestra imagen pero esa imagen no está mirándonos, me pasó una vez cuando tenía un bulto en el cuello y me miraba con tres espejos, y de repente me vi a mí mismo de perfil, era horrible ver esa incoordinación de movimientos, la extrañeza fue precisamente porque mi imagen especular no me miraba directamente, como si mirada me hubiera sido robada. Esto es lo que le pasó a mi ex-esposa: tuvo que someterse a una operación, no estoy seguro si era necesaria o si el doctor era una especie de sádico raro, tenían que sacarle el ojo pero el doctor decía que ella tenía que estar despierta para colaborar con la operación, ella me dijo fue horrible porque le sacaron el ojo y podía ver, yo le dije: Oh! Eras como Dios. Esto podría ser un ejemplo elemental de o que Lacan llama la mirada como un objeto. Aquí creo que el famoso reproche feminista de que en Hollywood la mujer es objetivada como un objeto para la mirada del hombre es incorrecto, para Lacan la mirada no está del lado del sujeto está del lado del objeto. Otro incidente de la vida cotidiana que permite pensar otro aspecto de esta extraña constelación: una cosa rara le sucedió a un amigo mío en Eslovenia, estaba manejando con su esposa sentada a su lado cuando su celular sonó, él miró la pantalla para ver quién llamaba y iera su esposa! Por un momento tuvo una experiencia de terror, si yo vi como ponía el celular el la cartera cómo puede estar llamándome, pensó que estaba en un extraño universo como en la película "La autopista perdida" de David Lynch donde un hombre misterioso le dice: llámame a tu casa que yo estoy allí. Por supuesto que más tarde encontraron una simple explicación racional, su esposa se apoyó en el teléfono y sin querer se hizo la llamada, pero en medio hay un momento en que uno piensa: ¡Dios mío, qué está pasando!

Volvamos a *Vértigo*, a este caso de una mirada que es como si no fuera la mirada de nadie. Hay otra toma maravillosa de *Vértigo* que también presupone tal mirada objetiva del gran Otro, esta vez no es una mirada real sino más la del gran Otro como la agencia de la censura social, de un

observador naif ante quien hay que guardar las correctas apariencias. Esto concierne una escena que sucede en el departamento de Scoty inmediatamente después que él salva a Madelene en la bahía de San Francisco, la lleva a su casa, la mete en la cama y después hay una toma que cruza el departamento; la cámara enfoca la cocina donde vemos su ropa interior colgada, entonces la señal es: él la salvó, la llevó a su casa, le sacó la ropa y la llevó a la cama. Eso es lo que pensamos que vimos pero miren bien esta toma, son sólo un par de segundos, y verán que realmente no hay ninguna ropa interior colgada allí. ¿Por qué esto es misterioso? porque cuando el censor insiste en que no debería haber ropa interior allí ¿a quién trataba de proteger? nosotros los espectadores automáticamente asumimos que allí había ropa interior, pero sin embargo insisten en que si hubiera ropa interior allí esto sería una prueba directa de que Scoty vio a Madelene desnuda y esto no debería estar.

Entonces deberíamos presuponer una especie de protector, una especie de Otro ideal, una mirada que puede verlo todo pero con ingenuidad, que debería ser protectora. ¿Ven la paradoja aquí? la mirada inocente no es la de nosotros los espectadores, la mirada inocente por la que estaba preocupado el censor, es la mirada de una especie de absoluta autoridad omnivoyeur pero también estúpida, ustedes pensarán que es un censor loco, pero no, es un fenómeno muy habitual. Déjenme improvisar otro ejemplo simple: saben cómo el régimen político de Stalin fue extremadamente sensible a mantener apariencias, aún si algo era bien sabido, por ejemplo que la producción de cierta fabrica no funciona etc, etc, aunque todos lo sabían estaba absolutamente prohibido informarlo en los medios. Si lo piensan es más misteriosos de lo puede parecer ¿por qué tener miedo de ello? ¿por qué tener miedo de informar algo que todos saben? Es una prueba ontológica de lo que Lacan llamó el gran Otro y no tengo tiempo ahora de desarrollarlo pero esta división es la característica básica de la censura de Hollywood. Quería mostrarles pero no pude, puedo describirla porque es muy simple, una escena de *Casablanca*, es una toma maravillosa, probablemente vieron la película y la recuerdan, cuando durante la noche Ingrid Bergman va a Humphrey Bogart a pedirle que le de a ella y a su esposo visas francesas para escapar. Luego de cierta discusión se declaran amor el uno al otro, se abrazan y luego tenemos el famoso fundido a negro, en Hollywood pasa mucho después de los abrazos, luego hay tres segundos y medio con la vista de la torre del aeropuerto de Casablanca, y se vuelve a la habitación de Humphrey Bogart donde la misma escena continúa; la gran pregunta es la siguiente ¿lo hicieron o no? Esos tres segundos y medio, son tiempo real o son la condensación de media hora una hora de hacer el amor?, lo que es tan interesante de esta escena es que está tan simplemente indefinida. En la película este detalle da para dos lecturas contradictorias, primero hay una serie de detalles codificados de que sí lo hicieron: primero en la segunda escena él fuma, después de un fundido a negro si él fuma significa que lo hicieron, es una de las cosas más placenteras el trago antes y el cigarrillo después, segundo cada vez que tenemos un abrazo y luego un fundido a negro esta es la clásica señal en Hollywood de que lo hicieron, sin mencionar el obvio simbolismo fálico de la torre. Al mismo tiempo tenemos señales codificadas de que no lo hicieron, como el que tomaran el cuidado de mostrar que aparentemente la misma escena continúa y que en la película sólo pasaron tres segundos y medio, otra señal la cama no está desarreglada, la ropa no está arrugada.

Creo que ésta es la manera en que funciona la ideología de Hollywood, no es solamente la censura, opera en dos niveles diferentes al mismo tiempo. Es como si la censura de Hollywood se dirigiera a vos y al mismo tiempo a la censura ideológica, es como si Hollywood dijera: se que te gustaría ver todos los detalles sucios pero pongamos algunas señales para la censura de que no lo hicieron así vos podés secretamente disfrutar del hecho de que sí lo hicieron, pero estará cubierto. Mi tesis es que esto nos dice mucho acerca de cómo funciona la ideología, la ideología no es solamente la censura y vos secretamente transgrediendo a través de fantasías sucias etc, etc, sino que la ideología, como en este caso la fuerza de la censura, directamente genera este contenido reprimido. La película de Hollywood quiere que imagines que lo hicieron pero al mismo tiempo te da una cobertura segura, vos podés libremente comprometer tu imaginación porque te cubrimos, si una autoridad te pregunta ¿qué viste? vos decís: nada, nada, no ves que no hay ropa interior.

Así es como funciona la ideología, lamentablemente ustedes saben esto mejor que yo, he leído uno o dos libros sobre una persona que fue torturada, lo siento pero olvidé su nombre, durante la dictadura militar. Me dijeron cómo aquí sucedía algo similar, estaba el discurso oficial de salvar

la nación, el patriotismo y todas esas torturas y desapariciones obscenas de las que no hablaban pero que los amenazaban a todos, fue lo mismo pero en un nivel diferente. Por ejemplo con Stalin, el stalinismo fue un fenómeno mucho más paradójico de lo que la gente piensa, hagamos un simple experimento mental: supongamos, mi fantasía favorita, que yo soy Stalin y estamos en Moscú, digamos que uno de ustedes empieza a criticarme, imaginen que una segunda persona se para y le empieza a gritar a la primera: "¿cómo te atreves a criticar al camarada Stalin, no sabés que no podemos hacer eso en la Unión Soviética, que te pueden arrestar?! Digo que esa segunda persona desaparecería aún más rápido que la primera ¿entienden lo que digo? estaba prohibido criticar a Stalin pero estaba aún más prohibido hablar públicamente de esta prohibición, la ilusión debía ser sostenida: "por supuesto que se puede criticar a Stalin pero qué le vamos a criticar si es tan bueno" La ideología no es una especie de texto consistente donde secretamente se xxx, la ideología siempre funciona en dos niveles, mi ejemplo preferido es la película, que no me gusta como película pero marca este punto, la gran producción de Hollywood con Tom Cruise, Demi Moore, Jack Nicolson (*A Few Good Men*) *Código de honor*, es acerca de una unidad militar donde dos chicos son matados a golpes bajo lo que es llamado código rojo. Si hicieron el servicio militar quizás sepan de qué se trata; son reglas obscenas no escritas que regulan la vida militar, "si no sos uno de nosotros te golpeamos en la noche" estas reglas marcan tu pertenencia a la comunidad militar, para ser aceptado como "uno de nosotros" es mucho más importante que sigas estas reglas secretas no escritas pero, al mismo tiempo, estas reglas no deben llegar a ser públicamente conocidas, públicamente todos las negaría. Creo que es así como funciona la ideología, un discurso público y un discurso secreto.

Sigamos con Hitchcock, a esta altura después de todo lo que les dije acerca del gran Otro lacaniano, la mirada, etc, su reacción probablemente sea: chocolate por la noticia, lo que tenemos aquí es simplemente la oposición entre la mirada de nosotros los mortales y la mirada de el gran Otro que lo ve todo. En los finales de los 50, después del lanzamiento de *Vértigo*, Eric Rohmer escribió una linda interpretación de *Vértigo* como una película platónica, creo que esto es verdad pero en una manera negativa. *Vértigo* es para mi una película fundamentalmente anti-platónica; recuerden al final de la película, la explosión de furia de Scoty cuando él descubre que Judy, a quien él trata de convertir en Madelene, ya es la mujer que él conoció como Madelene. Creo que es propiamente una furia platónica porque él quería transformar una copia en un original, Madelene que para él era el original y el original estaba perdido, él quería rehacerla a Judy como Madelene, luego, lo que él descubre no es que la copia no puede alcanzar al original, esta es una experiencia muy simple que no tiene nada de dramática, es una problemática platónica, tenemos un ideal, nunca lo podemos alcanzar, etc. La experiencia aquí no es que el original es siempre una copia sino que lo que pensamos que era una copia ya es el original, el problema no es tanto el esfuerzo para convertirla en Madelene sino que ella ya era Madelene, que la copia es más original que el original mismo.

Hay una película de Roberto Rossellini que se estrenó en el mismo año que *Vértigo* en el 59 con Vittorio de Sica *El general della Rovere*, tiene la misma lógica, es un maravilloso melodrama de la segunda guerra mundial acerca de Vittorio de Sica quien hace de un pequeño soldado común que es arrestado por la Gestapo en Italia porque se parece al general della Rovere quien es un gran héroe de la resistencia antifascista que fue muerto pero los miembros de la resistencia no lo saben. El plan de los alemanes es poner a este pobre tipo en prisión para que otros presos lo confundan con el general della Rovere y le digan todos los secretos sobre la resistencia así los alemanes sabrían lo que está pasando. Se imaginan lo que pasa, él de repente se identifica completamente con el general della Rovere y actúa como el general. Hubiera sido lo mismo aún con el propio general della Rovere, cuando hacemos de héroe sólo somos pequeños hombres comunes haciendo de héroe, ninguno de nosotros es inmediatamente un héroe.

Después de esta problemática platónica y cómo Hitchcock la da vuelta, hay tres pequeñas escenas en una parte olvidada de la película que para mi son cruciales, quizás las más hermosas. Esos misteriosos diez minutos después de que Scoty se encuentra con Judy, esta chica común que le recuerda a la perdida Madelene, y antes de que él empiece, en esta furia platónica, a convertirla en Madelene. La primera escena es un maravilloso ejemplo del absoluto como apariencia; después de conocer a esta chica común que le recuerda a Madelene, Scoty la invita al mismo restaurante caro y entonces, presten atención a cómo es la disposición, él se sienta enfrente de ella y entonces, en el fondo detrás de ella él ve a otra mujer aproximándose que

tiene el mismo vestido gris que la verdadera noble y sublime Madelene tenía y por un breve momento queda perplejo, aquí tengo a Judy y allí está la verdadera Madelene. En la medida en que la mujer se acerca es claro que se trata sólo de una ilusión, pero lo que me interesa es ese breve momento de confusión; confrontado con esta chica común veo el ideal platónico mismo, el punto es que el absoluto aparece como una pura apariencia literalmente, esto es lo que Lacan puso en términos maravillosos en su Seminario 11 que el suprasensible platónico aparece como apariencia.

La segunda escena es la más bella, la escena crucial de la película, después del restaurante Scoty y Judy van al cuarto de hotel de ella, él entra a la habitación y la ve a ella en un perfil oscuro. Creo que este perfil oscuro de ella que es, en un nivel puramente formal, exactamente igual pero dado vuelta del otro lado, al perfil que vimos anteriormente, aquel perfil de la bella sublime Madelene del restaurante; creo que es una maravillosa visualización, materialización de la división entre la imagen fantasmática y la mujer, la mujer real siendo mortificada, reducida a un fondo negro sobre el cual proyectas tus fantasías. Es como si primero viéramos la imagen sublime y luego vemos lo que la mujer realmente es, sólo el contorno negro, la pantalla sobre la cual vos proyectas una imagen. Después sucede algo aún mejor, en una toma excelente, ella se da vuelta un poco de manera que ves la mitad en negro, lo que antes vimos como un perfil, y la otra mitad como una cara verdadera, desesperada, llena de ansiedad etc. Este creo que es el momento de subjetividad femenina en su mayor pureza, es literalmente que la femineidad es un objeto dividido, si me preguntan a mi, creo que esta división literal, la femineidad como un objeto dividido esta hace más por el feminismo que muchos pro-feminismos... Tenemos la tercera toma corta, después ellos van a un bar, vean cuidadosamente cómo Scoty se relaciona con ella físicamente cuando bailan, es tan obvio que ella quiere acercarse a él para tocarlo mientras que él mantiene esa distancia física, básicamente él sólo la quiere como un objeto fantasmático, no la puede soportar. Esto dice mucho acerca de su idiota Jouisance masturbatoria, la manera en que Scoty funciona.

No tengo tiempo de mostrarles demasiados clips porque es crucial ver esta escena después de que hicieron el amor, Scoty la abraza, Judy transformada en Madelene, es la prueba de que está absolutamente claro que Hitchcock había leído a Lacan, cuando está abrazándola apasionadamente por un breve momento él se aparta... el objeto que deseo por ejemplo usted, no, no quiero causar ningún problema, es diferente del objeto que causa mi deseo, aquello que me hace desearla, de lo que no estoy consciente. Esa es la idea, Scoty quiere estar seguro de que lo que lo hace desearla está todavía allí, es por supuesto el vacío del vértigo. Incidentalmente esto da una explicación estrictamente lacaniana de la melancolía, la idea común de la melancolía, la freudiana, aunque creo que es erróneo la concepción freudiana es más refinada, la melancolía significa un motivo fallido, hay una pérdida traumática, si sos capaz de realizar un duelo simbolizas la pérdida etc; si te apegás al objeto perdido, si no podés superar la pérdida... Si leen a Freud más de cerca esto no es la melancolía, la melancolía no es pierdo el objeto pero no puedo sostener la pérdida. La melancolía es algo aún opuesto, es como dijo Freud el melancólico piensa el objeto como perdido cuando todavía lo posee, la paradoja de la melancolía es que todavía tenés a tu pareja pero te comportas como si la hubieras perdido. Podemos conceptualizarlo con la distinción de Lacan, tenés el objeto pero perdés el fantasma, perdés lo que te hace desear ese objeto.

Entonces, de vuelta en *Vértigo*, creo que la relación de Scoty hacia Madelene o Judy es un excelente ejemplo de lo que Lacan llama goce fálico masturbatorio. Para decirlo de forma simple, muchos interpretadores de Hitchcock dicen que Scoty quería acostarse con una muerta, creo que no, Scoty literalmente la usa a Judy como un argumento masturbatorio. Esto es a lo que Lacan de refería cuando escribió que no hay relación sexual; desde la posición del goce masculino la estructura es masturbatoria ¿Cuál es el estándar de la masturbación? es un acto sexual con un parteneire imaginario, lo hacés con vos mismo pero fantaseas con un parteneire. Lo que Lacan hace es darlo vuelta, dice que el acto sexual real tiene la precisa estructura de la masturbación con un parteneire real, eso es decir que nunca están a solas vos y tu parteneire, tu parteneire es usado como una especie de argumento de masturbación para sostener tu fantasía, siempre es fantasmático lo que te hace gozar.

Para ir un paso más adelante, cuando Freud construye su llamado pansexualismo, el punto de vista de Freud no es tan simple como puede parecer, no es la vulgar idea de que sea lo que sea que estés pensando seguramente tiene un significado sexual, como la historia del adolescente que está frustrado por la sexualidad y escapa hacia la matemática pura y luego ¡mi Dios! haga lo que haga está perdido, de repente ¿cuánta energía es emitida cuando dos cuerpos se chocan? Esto no es a lo que Freud se refiere, el punto de Freud no es que sea lo que sea que hacemos siempre pensamos en sexo, sino qué es lo que pensamos cuando estamos teniendo sexo. Cuando tenemos sexo no podemos simplemente pensar en ello, en este sentido Levi Straus informa de miembros de una tribu primitiva que dice que todos los sueños tienen un significado sexual menos los sueños sexuales, de alguna manera tienen razón y esta es la noción de fantasma, no es: te critico entonces simbólicamente te penetro, el punto es que nunca simplemente te penetro, cuando te hago el amor o vos a mi o los dos lo hacemos, como sea, debe ser sostenido por una fantasía, no es nunca simplemente una relación directa. Lo que trato de señalar que para Lacan el verdadero amor no es esto, Lacan tiene una teoría sobre el amor verdadero ¿cuál sería el amor verdadero en este caso? ¿cuál sería el amor verdadero de Scoty hacia Madelene? Sería no simplemente aceptar a Judy de la manera en que ella es; sino reconocer a Madelene, Madelene en el sentido de la noble y sublime, en la misma Judy, eso es el verdadero amor. Como lo dijo Lacan el verdadero amor, aún la sublimación, no tiene nada que ver con la idealización, no idealizo a mi parteneire; la paradoja es que te acepto como sos, con todas tus fallas, etc, no te idealizo pero al mismo tiempo sos una especie de sublime.

Lacan provee la respuesta para el problema de cómo se relacionan el amor y el sexo, para que no me digan después que Lacan no tiene una aplicación práctica. Procederé de una forma stalinista, hay cuatro desviaciones, una es la idealización, el sexo el sucio, el contacto físico es sucio, la única cosa potable es el puro amor espiritual, eso está equivocado pero su opuesto, una especie de materialismo vulgar, el amor es una xxx lo único que importa es el buen sexo etc, la primera es una desviación derechista y la segunda es izquierdista. Hay una tercera posición, uno puede tenerlos ambos pero de forma dividida, tenés una mujer ideal otra para.... Nunca tocó a Beatricce pero tuvo muchas amantes, una mujer para el sucio sexo otra mujer para el amor puro. Pero aún hay una cuarta posibilidad que es la inmediata coincidencia, que el verdadero amor y el sexo sean idénticos. Creo que esto es una pesadilla del superyo, la prueba de que te amo es que te hago el amor eficientemente ¿pueden imaginarse la presión superyoica que eso significa? cuando lo hacés no sólo le estás probando a tu amor que te desempeñas bien sino que al mismo tiempo es una prueba de tu amor, realmente es para quebrarse! ¿Cuál es la solución? creo que es una simple y muy elegante; el amor es todo, el amor el único modo que nos hace... el sexo no nos... pero precisamente eso nos permite gozar del sexo sin presión. Uno suele decir que no importa pero por supuesto que importa, si no importara no lo harías, entonces dividís pero es para hacerlo sin presión. Sigamos, esta hiancia entre la fantasía y la realidad que interviene en la sexualidad masturbatoria de Scoty. El próximo paso que quiero dar es mirar más allá de Hitchcock, hacia la tercera dimensión que podría ser el tercer espacio entre fantasía y realidad, en Hitchcock uno ve estos dos niveles interactuando. Volvamos a *Vértigo*, si ven la película de cerca podemos pensar que es la historia real de Scoty enamorándose pero, como probablemente saben, también puede pensarse de una manera más articulada ¿Y si lo único que realmente pasara fuera el principio, Scoty persiguiendo al criminal y saltando del edificio, y luego todo lo que vemos hasta el final de la película fuera sólo la alucinación antes de la muerte; que cuando lo vemos al final de la película en la torre hubiera saltado lo que hubiera sido la muerte real de Scoty en el principio de la película, en mi opinión esa es la fantasía.

Hay un punto de verdad en esta lectura, muchas veces hay coincidencias mágicas en las que estos dos niveles interactúan, es como si la fantasía interviniera directamente en la realidad. Esto sucede específicamente en dos momentos en *Vértigo*: uno es, como les comenté antes, cuando en el fin de la película la madre superiora aparece es la agencia fantasmática de la censura interviniendo brutalmente, "no, no te lo permito", como si el inconsciente de Scoty interviniera saboteándolo porque si la madre superiora hubiera intervenido unos minutos antes no hubiera terminado en una catástrofe. Otro punto más interesante es en la que pienso que es la escena más pasional de la película, luego de la ropa interior que no es ropa interior, Madelene, la belleza fatal, se despierta y se sienta con Scoty a la mesa, toman algo, charlan y por supuesto inmediatamente hay tensión erótica, hay una breve toma que es un magnífico detalle. Exactamente en el momento en que se rozan las manos por accidente, en el momento en que

podría haber algún contacto sexual, en ese preciso momento el teléfono suena y es el marido, por supuesto. Noten lo maravilloso de esto, el marido le pregunta a Scotly "¿qué pasó?" por supuesto que él se refiere oficialmente al incidente pero también puede funcionar como: "¿qué pasó, por qué tocaste a mi esposa, la mano de mi esposa?". Acá tenemos otra vez la interacción entre los dos niveles, la fantasía y la realidad, demos un paso más donde creo que está la grandeza del cine moderno, no es simplemente la mezcla fantasía-realidad sino que es un tercer nivel donde la fantasía se empieza a desintegrar, estamos en un extraño nivel donde es como si los elementos fantasmáticos estuvieran flotando alrededor pero aún no son tomados por la realidad, estamos, si quieren, en una pre-fantasía, no en una fantasía estructurada consistentemente pero tampoco en la realidad.

Uno de los grandes maestros de este procedimiento es David Lynch, espero que hayan visto *Mullholand Drive*, hay un par de escenas en esta película ¿recuerdan después de la escena de apasionado sexo entre lesbianas? las dos chicas Beky y Rita van a un club nocturno "Silencio" donde escuchan una canción de Roy Ortison y entonces, en el medio de la canción, el cantante colapsa pero la canción continúa, es como si la voz sobreviviera. Por supuesto hay un truco, después se explica que lo que pasó es había playback pero, de nuevo, lo que nos llama la atención es ese breve momento de extrañeza donde es como si la realidad se desintegrara, tenés el sonido sin el soporte vocal, como si los diferentes elementos que componen la realidad se separaran. Hay muchos ejemplos en el cine y en otras artes de este procedimiento, por ejemplo, hay un maravilloso momento similar que, como en la escena de *Vértigo*, concierne a un teléfono sonando en "Era una vez en América" ¿recuerdan? el teléfono suena, sigue sonando y sonando y cuando lo atienden sigue sonando. Acá tenemos la hiancia lacaniana entre la realidad y lo real en su pureza, tenemos el sonido del teléfono sonando en la realidad, lo real es esa entidad espectral que insiste cuando perdés la apoyatura en la realidad.

Tenemos el ejemplo opuesto en una puesta en escena de ballet hecha por George Balanchine y, como probablemente saben, es una música difícil de poner en escena, la obra completa son tres cds, sus piezas usualmente duran 6 o 7 minutos. La música suena y los bailarines bailan por 3 o 4 minutos y luego la música se detiene y los bailarines siguen bailando, el efecto es absolutamente extraño como si los bailarines estuvieran privados de su sustancia y el baile continúa como sombras no muertas, como muertos vivos. Entonces, de nuevo, creo que este elemento es crucial cuando no estamos ni en la realidad ni en la fantasía, como si la fantasía y la realidad se desintegraran, no estamos en un universo consistente, estamos en un universo donde es como si los órganos flotaran libremente, de nuevo, el título de la charla de hoy: "órganos sin cuerpo".

La historia de estos órganos sin cuerpo, especialmente la historia de este momento cuando estos órganos sin cuerpo empiezan a hablar como si se subjetivaran a sí mismos es extremadamente interesante. Por ejemplo ¿saben que esto fue uno de los grandes temas de los filósofos materialistas franceses del iluminismo? Diderot escribió la novela *Les bijoux indiscrets* que significa los genitales femeninos, esta idea fue la máxima de una serie de fantasías masculinas totalmente locas. La idea es que toda mujer tiene dos voces, una voz es la de su cabeza que siempre miente, pero si escuchás a su vagina entonces tenés la verdad, es la voz verdadera, esta es una fantasía puramente masculina, sería, según Lacan, que la mujer sí existe. Hay otro punto de vista, quiero mencionar dos películas, una es *El club de la pelea* de David Lynch y la otra una comedia *Yo, mí mismo e Irene* con Jim Carrey donde los órganos autónomos, un órgano privado de cuerpo actúa como un sujeto, no como la subjetividad de una persona sino como ese momento extraño en el que comienza a actuar como un sujeto. Creo que hay dos modalidades de cómo funcionan estos órganos sin cuerpo, Hay muchas películas, libros, etc sobre este tema, no es el caso de "Los monólogos de la vagina" allí se pierde el punto, allí la vagina es subjetivizada con comentarios graciosos, el horro está perdido. Recuerden las imágenes finales de las películas porno que terminan en una orgía general, es como si la unidad del cuerpo se perdiera, ya no lo ves como un hombre y una mujer haciendo el amor sino una pluralidad de órganos, la unidad explota en múltiples partes, es una especie de estúpida máquina de placer. El verdadero momento de horror es cuando algo que percibimos como objeto, precisamente en el sentido lacaniano de lo real irepresentable, que se subjetiviza a sí mismo mientras que sigue siendo un objeto ¿Vieron esa película de terror, modesta pero buenísima, *Cuando un extraño llama* (*When a Stranger Calls*)? a mi me impactó la película porque la primera media hora es una

historia estándar: una niñera sola con los niños acosada por llamadas telefónicas, la policía le dice que cierre todas las puertas y se encierre dentro de la casa pero el asesino ya está adentro de la casa y al encerrarse ella... Luego sucede algo absolutamente increíble, el asesino, este asesino serial, es presentado como el monstruo usual, irepresentable, pero luego de este primer episodio la película cambia hacia su propia perspectiva y tenés una visión extremadamente espantosa de este tipo quien está totalmente solo, humillado en bares, desesperadamente tratando de lograr un contacto. Es verdaderamente amenazador, lo que aparece como el objeto demoníaco supremo de repente aparece en su miseria, es al mismo tiempo un horror supremo y un sujeto vulnerable.

Yo digo, como un materialista ateo y una de las pocas personas que están bautizadas pero sin embargo con respeto por la Biblia, el libro de Job es la tragedia suprema y el trata de la crítica a la ideología. El punto crucial, como Rene Girard demostró, no es si Dios tiene razón o si Job tiene razón, el punto es que tenemos simplemente dos perspectivas, el pobre tipo no lo acepta como usualmente se dice, él protesta ¿en qué sentido? no está en contra de Dios, lo que él no acepta es que su sufrimiento no tenga ningún sentido. Y saben lo que pasa... los tres que tratan de consolarlo cada uno de ellos representan una cierta función de la ideología, hay uno que piensa que Dios es sabio entonces si sufrís debes haber hecho algo malo aunque no lo sepas, pero al final Dios aparece y dice: no, no tenés razón todo lo que dice Job es correcto. Este cambio aparece sólo cuando el imposible punto de objetivación, el objeto empieza a hablar y esto pasa en la escena donde vemos el perfil de Judy mitad de ella es la oscura pantalla del objeto y la otra mitad empieza a hablar, este es el sublime momento de la subjetividad, a esto deberíamos permanecer fieles.

<http://www.lacan.com/zizek-hitchcock.htm>

Museo de Arte Latinoamericano. Buenos Aires 27 de noviembre de 2003

LIBROS

Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad

Lo que es incomprensible dentro del horizonte pre-cristiano es la dimensión devastadora de la impenetrabilidad de Dios ante él mismo, discernible en la exclamación de Cristo: "Padre, ¿por qué me has abandonado?", la versión cristiana del freudiano "Padre, ¿acaso no ves que me estoy quemando?". Este abandono total de Dios por Dios es el punto en el que Cristo se convierte en plenamente humano, el punto en el que la brecha radical que separa a Dios del hombre se traspone en el propio Dios. Es sólo dentro de este contexto que el auténtico Amor Cristiano puede surgir, un Amor más allá de la Piedad.

Slavoj Žižek, filósofo y psicoanalista, es investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Ljubljana, Eslovenia. Intenta resusitar la tradición de la teología revolucionaria.

Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad es la versión en español de Die gnadenlose Liebe, publicado en el año 2001 por Suhrkamp Verlag. La traducción es de Pablo Marinas.

Žižek, Slavoj. Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad, Síntesis, Madrid, 2005, 191 pp.

A propósito de Lenin Política y subjetividad en el capitalismo tardío

Durante los años 2000-2001, Žižek condujo un grupo de trabajo en el Instituto de Estudios Culturales de Essen, Alemania, sobre la vida y obra de Lenin, con vistas a un Simposio Internacional sobre el líder revolucionario en febrero del 2001. A propósito de Lenin, es una reelaboración de dichos trabajos llevada a cabo recientemente por Žižek, a la luz de los debates acaecidos en el mencionado Simposio, y de los últimos desarrollos teóricos del autor.

La figura de Lenin sirve como hilo conductor de la reflexión de Žižek sobre los temas centrales del pensamiento actual: los modos capitalistas del lazo social, las condiciones de una política

radical, el papel de la violencia, el materialismo, la utilidad y el destino de la filosofía, las formas actuales de la subjetividad, la conjunción/disyunción entre el amor y el sexo, el valor de la religión, de la Democracia y del "terrorismo".

A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío es la versión en español de Dreizehn Versuche über Lenin, publicado en el año 2003. La traducción y el prólogo del libro corre a cargo de Sebastián Waingarten.

Žižek, Slavoj. A propósito de Lenin, ed. Atuel/Parusia, Buenos Aires, 2004, 192 pp.

Bienvenidos al desierto de lo real.

¿Es la guerra contra el terrorismo lanzada por Bush y llevada a cabo implacablemente por la maquinaria bélica estadounidense la respuesta coherente de un análisis racional del mundo contemporáneo, o la expresión atávica de un terror pánico que no cuestiona en absoluto los fundamentos mismos de nuestro pacto con la realidad brutal del capitalismo contemporáneo? ¿De qué formas se acomodan la crítica y la política progresistas de los países avanzados - confortablemente instalados en una división insalvable de riqueza, poder y seguridad respecto al Sur global- a la realidad pétrea de la desigualdad de la economía y la sociedad mundiales? ¿Son la democracia y el fundamentalismo los conceptos que nos permiten pensar las opciones civilizacionales estratégicas de los próximos años, o estos conceptos sobrecodificados tan sólo invitan a una destrucción paroxística de un enemigo imaginario que imposibilita el diagnóstico desapasionado del mundo en que vivimos?

En este libro, Slavoj Žižek penetra agudamente en el trabajo de duelo de nuestros circuitos inconscientes para pactar con lo real tras el impacto inaudito de los atentados del 11 de septiembre de 2001 y del 11 de marzo de 2004, afirmando con contundencia que únicamente una política a la altura de la desnudez del poder capitalista realmente existente puede librarnos de los atolladeros del neoliberalismo, el multiculturalismo y la deriva etno-nacionalista.

Bienvenidos al desierto de lo real incluye los siguientes capítulos:

Introducción. La tinta perdida

1. Pasiones de lo Real, pasiones de la apariencia
2. Reapropiaciones: la lección del mulá Omar
3. La felicidad tras el 11 de septiembre
4. Del "Homo sucker" al "Homo sacer"
5. Del "Homo sacer" al vecino
6. Conclusión. El aroma del amor

Epílogo a esta edición: el Waterloo liberal o, por fin, buenas noticias desde Washington!

Bienvenidos al desierto de lo real es la versión en español de Welcome to the desert of the Real. La traducción es de Sebastián Waingarten. Žižek, Slavoj. Bienvenidos al desierto de lo real, ed. Akal, Madrid, 2005, 128 pp.

Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda.

Tres brillantes pensadores contemporáneos se dan cita en este libro para reflexionar y discutir sobre algunos de los más relevantes problemas de la filosofía y la política actuales. Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, cada uno desde su posición singular, entablan aquí una polémica que confirma el rigor y la lucidez de sus intervenciones críticas, a la par que pone de relieve hasta qué punto las diferencias de perspectivas pueden ser, no ya un obstáculo, sino un elemento invaluable para enriquecer el debate y las propias ideas. Los autores polemizan en torno a la significación y los usos que hoy en día deben dársele a la noción gramsciana de "hegemonía", vital para analizar cómo se constituye el campo político. Asimismo, vuelven sobre un término central, "universalidad", siempre imposible y necesario, repudiado e inevitable, a fin de considerar vías para reformularlo de un modo en que no sea asumido como un presupuesto estático ni un a priori dado. El legado hegeliano en la teoría crítica, las encrucijadas del

multiculturalismo, las estrategias que la izquierda ha de adoptar en la economía globalizada, las contribuciones del psicoanálisis lacaniano y el posestructuralismo, son temas que una y otra vez reaparecen. *Contingencia, hegemonía, universalidad* es un libro insoslayable porque colabora a despejar el terreno sobre el cual podría formularse un proyecto democrático antitotalitario y radical, sin la complacencia de omitir la reflexión sobre aquello que traba la posibilidad de un pensamiento y una práctica política radicales en el momento actual.

Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda es la versión en español de *Contingency, Hegemony, Universality*, publicado en el año 2000. La traducción es de Cristina Sardoy y Graciela Homs.

Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, ed. FCE, Buenos Aires, 2003, 329 pp

El acoso de las fantasías.

La fantasía guarda con la realidad una curiosa relación de lejanía y proximidad. En definitiva, la fantasía crea un escenario en el que se opaca el horror real de la situación. Tal es la perspectiva lacaniana que rige todo este libro. Esa oscilación humana entre cercanía y alejamiento de la realidad ocurre en todos los ámbitos de la vida, incluso en el amor.

En nuestro tiempo, los medios masivos de comunicación no hacen más que apoyar fantasmáticamente ese acoso de fantasías que nos libera y nos aherroja. El cine, por ejemplo (y todo el libro está plagado de ejemplos fílmicos sobre este tema), nos da esa imagen fantasmática de la mujer "cuya fascinante presencia oculta la posibilidad inherente a la relación sexual".

Surge así un sujeto secreto cuya libido relaciona lo sublime con lo abominable. Nada más peligroso que la apertura excesiva en el amor, la manifestación de lo obscuro espiritual, que nos permite diferenciar teóricamente el goce del placer. En el terreno del poder político, esta obscenidad se hace flagrante: la nación se convierte en Cosa, en cosa nostra podría decirse. El "nacionalismo" es la irrupción de una serie de mitos que organizan el goce social que al otro le parece excesivo.

La pregunta del sujeto consciente no es ya "¿qué quiero?" sino "¿qué quieren los otros de mí?", lo cual nos introduce en la turbiedad de los hechos en que nos vemos obligados a participar. Tal es el carácter intersubjetivo de la fantasía. A la postre, esa realización indulgente del deseo en forma alucinatoria (y no otra cosa es la fantasía) crea aquello que pretende ocultar y lo acrecienta, y acaba identificándose con una castración simbólica y una pérdida de realidad al desear y temer su cercanía.

Slavoj Žižek, cuyo prestigio intelectual ha crecido rápidamente en el mundo académico convirtiéndose en una de las personalidades más destacadas de la cultura contemporánea, tiene la extraordinaria virtud de exponer su notable talento de manera sumamente directa y seductora, llenando de ejemplos su profunda reflexión. Basta leer el primer párrafo del libro para que el lector inteligente descubra este nuevo ensayismo sorprendente.

El acoso de las fantasías es la versión en español de *The plague of fantasies*. La traducción es de Clea Braunstein Saal.

Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*, ed. Siglo XXI, México, 1999, 262 pp.

El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.

Un espectro ronda a la academia occidental, el espectro del sujeto cartesiano. Deconstructivistas y habermasianos, cognitivistas y heideggerianos, feministas y oscurantistas de la New Age: todos se unen en su hostilidad contra él. Este libro intenta socavar el presupuesto común de todas estas críticas, planteando un interrogante provocativo: ¿no es posible que haya en el sujeto cartesiano un núcleo subversivo que se deba desenterrar, un

núcleo capaz de proporcionar el punto de referencia filosófico indispensable para cualquier política de emancipación auténtica?

En esta nueva y aguardada exposición sistemática de los fundamentos de su teoría, Slavoj Žižek explora la cuestión a través de una confrontación detallada y rigurosa con algunas concepciones contemporáneas del sujeto: el intento de Heidegger de superar la subjetividad, las elaboraciones posalthusserianas de la subjetividad política (Ernesto Laclau, Etienne Balibar, Jacques Rancière y Alain Badiou), el feminismo desconstruccionista (Judith Butler), y las teorías de la segunda modernidad y la sociedad de riesgo (Anthony Giddens y Ulrich Beck). Aunque su tono es filosófico y está salpimentado con el característico ingenio de Žižek, este libro es principalmente una intervención política comprometida, que aborda la cuestión perentoria de la reformulación de un proyecto izquierdista en la época del capitalismo global y su suplemento ideológico, el multiculturalismo de las democracias liberales.

El espinoso sujeto. El cetro ausente de la ontología política es la versión en español de *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*, publicado en el año 1999 por la editorial Verso. La traducción es de Jorge Piatigorsky.

Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2001, 432 pp.

El Frágil Absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?

“Si me pidieran que describiera en una sola línea en dónde me sitúo elegiría probablemente la designación de materialista paulino”. Esta declaración del autor encuentra en *El frágil absoluto* su más elaborada y convincente expresión. El radicalismo del amor (agápe) en la primera Epístola a los Corintios, con sus formidables consecuencias universalizadoras, y El manifiesto comunista de Marx, visitado con una máxima energía crítica, se anuda en este texto con una profunda coherencia final.

Uno de los aspectos más deplorables de nuestra época posmoderna es la aparición de lo “sagrado”, en muy diferentes ropajes, que epitomiza el pensamiento de la New Age con su abundante floración “espiritualista”, a la que no son ajenas algunas de las más respetadas corrientes filosóficas contemporáneas. Pertenecientes a un linaje común, cristianismo y marxismo deben luchar en el mismo lado de la barricada contra el asalto de esos nuevos espiritualismos. El auténtico legado cristiano, con su traumática pretensión de absoluto, es demasiado precioso para dejarlo en manos de fundamentalistas perturbados, historicismos adaptadizos o complacencias posmodernas.

La omnipresencia en esta obra del discurso lacaniano, tan sagaz y acerbamente declinado por el autor, y la prolongación del diálogo con la filosofía del idealismo alemán y, más allá de él, con Heidegger o Walter Benjamin, entre otros, no sorprenderá a los lectores habituales de Žižek. Ni tampoco, a buen seguro, su incesante recurso al cine y a la literatura, sin distinción de gamas, a la anécdota política o al chiste. Esta textura reiterativa y exageradamente desenfadada “sirve como envoltura -confiesa el autor- de una frialdad fundamental, del desarrollo 'maquinal' de una línea de pensamiento que sigue su curso con completa indiferencia hacia la patología de las llamadas consideraciones humanas”, y opera como una suerte de instrumento de control de la exacerbada pasión crítica que suscita la visión implacable del horror.

El frágil Absoluto o ¿por que merece la pena luchar por el legado cristiano? es la versión en español de *The Fragile or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, publicado en el año 2002. La traducción es de Antonio Gimeno.

Žižek, Slavoj. *El frágil Absoluto o ¿por que merece la pena luchar por el legado cristiano?*, ed. Pre-textos, Valencia, 2002, 215 pp.

El sublime objeto de la ideología.

En esta obra, provocativa y original, Slavoj Žižek, contempla el tema de la mediación humana en un mundo posmoderno. Desde el hundimiento del Titanic hasta La ventana indiscreta de Hitchcock, desde las óperas de Wagner hasta la ciencia ficción, desde Alien hasta el chiste judío, los agudos análisis del autor exploran las fantasías ideológicas de completitud y exclusión que elabora la sociedad humana.

Žižek está en desacuerdo con los analistas de la condición posmoderna, desde Habermas hasta Sloterdijk, y expone la idea de que el mundo "posideológico" ignora que "aún cuando no nos tomemos las cosas en serio, seguimos haciéndolas". Žižek rechaza el mundo unificado posmodernista de superficies y traza una línea de pensamiento de Hegel a Althusser y Lacan en la que el sujeto humano está escindido, dividido por un profundo antagonismo que determina la realidad social a través del cual actúa la ideología.

mediante el vínculo de conceptos psicoanalíticos y filosóficos claves con fenómenos sociales como totalitarismo y racismo, en este libro se explora la importancia política de estas fantasías de control. Por esta razón, El sublime objeto de la ideología representa una notoria contribución a la teoría psicoanalítica de la ideología, además de ofrecer interpretaciones convincentes de una serie de formaciones culturales contemporáneas.

El sublime objeto de la ideología es la versión en español de The sublime object of the ideology, publicado en el año 1989. La traducción es de Isabel Vericat Núñez.

Žižek, Slavoj. El sublime objeto de la ideología, ed. Siglo XXI, México, 1992, 302 pp.

El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo.

En esta obra Žižek nos ofrece una lectura de la constelación religiosa actual, desde una perspectiva que, como es habitual en sus ensayos, abrevia en el psicoanálisis lacaniano y en el materialismo histórico. El autor examina críticamente las versiones de la espiritualidad actual (tanto el gnosticismo New Age como el judaísmo levinasiano desconstruccionista) para adentrarse en el análisis del núcleo materialista presente en el cristianismo. Su lectura del cristianismo es explícitamente política, y se centra en la figura de Pablo y de la comunidad de creyentes que éste funda, entendiéndola como la primera versión de un colectivo revolucionario. A diferencia del judaísmo levinasiano (o derrideano), la religión cristiana es inmanente, y es la semejanza (el Dios que se hace hombre), y no la Otredad, la que desempeña un papel fundamental, postulado del que Žižek deriva interesantes consecuencias.

El cristianismo afirma el Gran Otro, aunque como sostiene Lacan, el Gran Otro no exista. Como todo perverso, el cristiano necesita de la prohibición del Otro. Pero, nos recuerda el autor, en la Cruz, en el momento de mayor necesidad de fe, Jesús duda radicalmente. El «por qué me has abandonado» permite ver que en el corazón del cristianismo anida la duda radical, la que concierne a la existencia misma de Dios. En una era postsecular como la actual, que carece y reclama de diversos modos una visión religiosa que dé fundamento a nuestras posiciones éticas y políticas, sin duda este libro abrirá vías de debate y controversia.

El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo es la versión en español de The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity, publicado en el año 2003. La traducción es de Alcira Bixio.

Žižek, Slavoj. El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo, ed. Paidós, Buenos Aires, 2005, 235 pp.

Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.

Los textos que conforman este volumen se ocupan, desde una perspectiva crítica, de diferentes aspectos ligados a los Estudios Culturales, en particular, a la preocupación teórica y política del multiculturalismo y el conflicto de identidades colectivas.

Los autores, que se cuentan entre los exponentes más lúcidos del pensamiento actual, abordan el análisis crítico de los Estudios Culturales en dos momentos diferentes. El ensayo de Fredric Jameson, que data de 1993, es un trabajo pionero en el sentido de que es uno de los primeros que se atreve a desmontar críticamente los componentes ideológicos más discutibles de los Estudios Culturales académicos. El análisis de Žižek, por su parte, que data de 1997, es su único trabajo conocido en el que aborda de modo frontal el tema de los Estudios Culturales, articulando su crítica desde posiciones notoriamente cercanas al marxismo y a la teoría psicoanalítica de inspiración lacaniana.

El volumen se completa con una introducción de Eduardo Grüner ("El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek"), donde analiza las características ideológicas, teóricas y políticas de los Estudios Culturales, advirtiendo en éstos el peligro de la "fetichización de los particularismos" en tanto se pierda de vista el análisis del sistema como totalidad articulada.

Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo es una compilación de dos textos de los autores referidos: "Sobre los «Estudios Culturales»" de Fredric Jameson apareció originalmente como "On «Cultural Studies»" en la revista Social Text en el año de 1993; "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional" fue publicado primero como "Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism" en la revista New Left Review en 1997. La traducción de ambos artículos es de Moira Irigoyen.

Jameson, Fredric y Slavoj Žižek. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, ed. Paidós, Buenos Aires, 1998, 188 pp.

¡Goza tu Síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood.

En ¡Goza tu síntoma!, Slavoj Žižek demuestra la accesibilidad y simplicidad última de la teoría lacaniana vinculándola con populares filmes de Hollywood.

Cada uno de los cinco capítulos de la obra elucida alguna noción lacaniana fundamental (carta, mujer, repetición, falo, padre), refiriéndola a la cultura popular y de Hollywood que integra el trasfondo de nuestra experiencia común. Cada capítulo se divide en dos partes. En la primera, Lacan está "dentro de Hollywood", es decir que la noción o complejo teórico se explica por medio de ejemplos de Hollywood o de la cultura popular en general. En la segunda parte estamos "fuera de Hollywood" y la misma noción resulta elaborada en su contexto.

El "¿Por qué...?" del título de cada capítulo sugiere la ingenuidad de la pregunta de un niño: "¿Por qué una carta llega siempre a su destino?" se resuelve con la ayuda de Luces en la ciudad, La extraña pasajera y Carta de una enamorada.

"¿Por qué es la mujer un síntoma del hombre?" se ve con la ayuda de Roberto Rosellini y Festín diabólico de Hitchcock. "¿Por qué todo acto es una repetición?" se descubre a través de Playback de Chandler, La decisión de Sophie y El francotirador. "¿Por qué aparece el falo?" escucha a El fantasma de la Opera, El hombre elefante y la voz de la madre en las películas de Hitchcock. "¿Por qué hay siempre dos padres?" se resuelve sólo en Picos gemelos, La llave de cristal de Hammett y otros filmes negros.

¡Goza tu síntoma! resultará de interés no sólo para quienes se sientan intrigados por Jacques Lacan sino también por quienes gozan de la cultura popular y de la "teoría" posmoderna.

¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood es la versión en español de Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out, publicado en el año 1992. La traducción es de Horacio Pons bajo la revisión técnica de Roberto Harari.

Žižek, Slavoj. ¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood, ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, 236 pp.

Ideología. Un mapa de la cuestión.

Hasta no hace mucho, el concepto clásico de "ideología" estuvo ciertamente pasado de moda. Había desaparecido de los textos posmodernos, parecía inaplicable al contexto del capitalismo tardío, y era incluso cuestionado desde un sector de la misma izquierda. Sin embargo, en el contexto del resurgimiento de movimientos ideológicos en todo el mundo, se ha reabierto el debate en torno a las preguntas que la ideología sigue planteando tanto a la teoría social y cultural como a la práctica política.

Ideología. Un mapa de la cuestión presenta una muestra de los más importantes escritos contemporáneos sobre el tema. La introducción de Žižek revisa la historia y el desarrollo del concepto, desde Marx hasta el presente. Eagleton, Dews y Benhabib evalúan la contribución decisiva de Lukács y la Escuela de Frankfurt. El posestructuralista francés Michel Pêcheux aborda el tema desde una tradición diferente, sin que falten en esta obra los textos clásicos de Adorno, Lacan y Althusser. Los aportes gramscianos y althusserianos se cruzan productivamente en el contexto de un famoso debate sobre la tesis de la ideología dominante. Bourdieu cuestiona y reformula el concepto de ideología en una entrevista con Eagleton. Rorty y Barthe exploran y reseñan otras lecturas de lo ideológico. Finalmente, Jameson provee un autorizado planteo de la naturaleza y la posición de lo ideológico en la sociedad del capitalismo tardío.

Ideología. Un mapa de la cuestión es la versión en español de Mapping Ideology, publicado en el año 1994 por la editorial Verso. La traducción de los diversos textos aparecidos en este volumen fue de Cecilia Beltrame, Mariana Podetti, Pablo Preve, Mirta Rosemberg, José Sazbon, Tomas Segovia e Isabel Vericat Núñez.

Žižek, Slavoj (comp.). Ideología. Un mapa de la cuestión, ed. FCE, Buenos Aires, 2003, 382 pp.

La Revolución Blanda

El texto que aquí incorporamos a la Serie Posiciones, extiende y desarrolla las líneas abiertas en el último libro de Slavoj Žižek, A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío, aplicándolas al análisis concreto de la actual coyuntura política e ideológica, y en especial a las transformaciones que emergen como resultado de los sucesos del 11 de septiembre del 2001.

"El Capital es el Universal concreto de nuestra época histórica": tal es la tesis que da forma al texto, aquella en torno a la cual se acomodan sus conjeturas, y por donde puede buscarse lo que el texto desea. Es desde la exigencia marxista de una toma de posición radical con respecto al sistema capitalista que se revisan críticamente sus falsas resistencias: las nuevas variantes del multiculturalismo, el deleuzianismo en general, y especialmente las propuestas de Negri-Hardt y Naomi Klein, junto con los movimientos anti-globalización (Foro de Porto Alegre), el zapatismo, así como las distintas variantes del "progresismo" latinoamericano y europeo.

La revolución blanda es la versión en español de The Ongoing "Soft" Revolution, publicado en el año 2004. La traducción es de Sebastián Waingarten.

Žižek, Slavoj. La Revolución Blanda, ed. Atuel/Parusia, Buenos Aires, 2004, 93 pp.

La suspensión política de la ética

En La suspensión política de la ética, Slavoj Žižek reivindica el derecho a no participar en cuanto debate surja, a evitar la pseudoactividad académica. Asume una posición lacaniana y a partir de ella realiza algunas críticas al proyecto social del marxismo que le permiten analizar y poner en evidencia las profundas paradojas de concepciones tan disímiles como la de Hardt y Negri o la del conservadurismo populista estadounidense.

Žižek recorre los diversos proyectos críticos y políticos del último siglo -ya sea el stalinismo o el nazismo, ya sea Levinas, Habermas, Adorno, Agamben o Balibar, entre otros- para cuestionar las

diversas aristas del capitalismo global. El multiculturalismo y la corrección política, los fundamentalismos en todas sus variantes, los derechos humanos y las torturas, el antisemitismo y el anti-antisemitismo, entre otros tópicos, son discutidos desde todos sus ángulos. Para ello, no pierde ocasión de encontrar analogías en el cine, lo cual alcanza su máxima expresión en su memorable disección de Matrix.

La suspensión política de la ética es, en definitiva, una mirada abarcadora y aguda sobre la modernidad y el proyecto iluminista que intenta "hacer visible el fracaso de todos los intentos de redención".

La suspensión política de la ética fue traducida al español por Marcos Mayer.

Žižek, Slavoj. La suspensión política de la ética, ed. FCE, Buenos Aires, 2005, 220 pp..

Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio.

Considerado el «séptimo arte», el cine ha sido y sigue siendo uno de los medios de comunicación de masas más importantes. Desde la primera función en el sótano del Grand Café des Capucines de París hace algo más de cien años, hasta las grandes superproducciones de Hollywood que dominan las pantallas del mundo, el cine ha sido técnica e industria, entretenimiento y vehículo de expresión de ideas y sentimientos.

Partiendo de estas consideraciones y estudiando la labor de reconocidos directores, el filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek, profundo conocedor del universo cinematográfico y de la influencia de los medios de comunicación en la sociedad contemporánea, reflexiona sobre los temas principales de estos maestros y sus motivaciones a la hora de situarse detrás de la cámara. De la imposibilidad de hacer remakes de las películas de Alfred Hitchcock al pesimismo de Krzysztof Kieslowski; de la imagen de la mujer, la irracionalidad y la angustia de los trabajos de Andrei Tarkovski y David Lynch a la posibilidad imaginaria o real de desplazarse a través del tiempo y el espacio como los personajes de Matrix, Žižek desarrolla su imaginación crítica y su agudo sentido literario para atrapar al lector con imágenes, ideas y revelaciones que sorprenderán no solo a los buenos aficionados al cine, sino también a todos aquellos que deseen acercarse a los clásicos de la pantalla de la mano de este original y provocador filósofo.

Índice.

1. La teología materialista de Krzysztof Kieslowski.
2. Alfred Hitchcock, o ¿hay alguna forma correcta de hacer un remake de una película?
3. Andrei Tarkovski, o la Cosa venida del espacio interior.
4. David Lynch, o el arte del ridículo sublime.
5. «Matrix», o las dos caras de la perversión.
6. El ciberespacio, o la suspensión de la autoridad.
7. ¿Es posible atravesar la fantasía en el ciberespacio?

Žižek, Slavoj. Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio, ed. Debate, Barcelona, 2006, 313 pp.

Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad.

La guerra en la ex Yugoslavia y el surgimiento de una violencia "irracional" del capitalismo tardío constituyen el contexto político y teórico del nuevo libro de Slavoj Žižek, quien desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano propone una renovación de la teoría marxista de la ideología.

En la primera parte, el libro analiza el papel que desempeña la violencia en esta fase del capitalismo. Desarrolla el concepto de "desublimación represiva" y examina cómo funciona hoy el concepto de superyó en los mecanismos ideológicos: en la escisión del dominio de la ley entre la ley pública, escrita, y su reverso obscuro; en la violencia excesiva e irracional que denuncia un

plus de goce insoportable encarnado en el Otro; en la economía libidinal de la violación como instrumento militar en la guerra de Bosnia.

En la segunda parte, Žižek rastrea las vicisitudes de la figura de la mujer en el arte moderno y en la ideología, rescatando a ciertos autores generalmente olvidados por su pensamiento reaccionario, como Otto Weininger. Demuestra cómo la lógica del amor cortés continúa estructurando la matriz fantasmática de las relaciones entre los sexos, e ilustra sus argumentos –como ya es habitual en el autor– con ejemplos extraídos del cine actual.

Las dos partes del libro están unidas por el concepto elusivo de goce y de sus “metástasis” en los ámbitos de la política y la cultura, lo cual nos recuerda las dos superficies de la cinta de Moebius: si avanzamos lo suficiente en una de ellas, súbitamente nos hallamos en su reverso. El análisis de Žižek de la ideología nos lleva a advertir el vínculo entre violencia y goce femenino, y abre así un espacio para un debate rico en torno a las relaciones de poder.

Las metástasis del Goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad es la versión en español de *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Woman and Causality*, publicado en el año 1994 por la editorial Verso. La traducción es de Patricia Willson

Žižek, Slavoj. *Las metástasis del Goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2003, 327 pp.

Mirando al sesgo.

En este libro, Slavoj Žižek, un destacado intelectual de los nuevos movimientos sociales de la Europa oriental, proporciona una lectura de Jacques Lacan desde la perspectiva de alguien que lo conoce profundamente. Žižek invierte las estrategias pedagógicas actuales para explicar los arduos cimientos filosóficos del teórico y clínico francés que ha evolucionado nuestra concepción del psicoanálisis. Aborda a Lacan a través de los temas y las obras de la cultura popular contemporánea, desde *Vértigo* de Hitchcock hasta *Pet Sematary* (Cementerio de animales) de Stephen King, o desde *An Indecent Obsession* (Obsesión indigna) de McCulloch hasta *La noche de los muertos vivos* de Romero, con una estrategia de “mirada al sesgo”, desde un costado, que me recuerda la experiencia estimulante y vital de Lacan. Žižek descubre que las categorías lacanianas fundamentales (la tríada de lo imaginario, lo simbólico y lo real, el objeto a, la oposición entre pulsión y deseo, el sujeto dividido) operan en los relatos de horror, policiales y románticos, en la percepción que tienen los medios masivos de la crisis ecológica y, sobre todo, en las películas de Alfred Hitchcock.

Pero el texto de Žižek, por su carácter lúdico, es completamente distinto de los que asociamos con el enfoque deconstructivo difundido por Jacques Derrida. Al aclarar lo que Lacan dice y lo que no dice, Žižek puede diferenciarlo de los posestructuralistas que tan a menudo se proclaman continuadores del maestro francés.

Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular es la versión en español de *Looling Awry*, publicado en el año 1991. La traducción es de Jorge Piatigorsky.

Žižek, Slavoj. *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2000, 285 pp.

Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político.

El psicoanálisis es menos compasivo que el cristianismo. Dios Padre perdona nuestra ignorancia; el psicoanálisis no alimenta esta esperanza. La ignorancia no puede suscitar el perdón puesto que oculta el goce, el goce que irrumpe en los agujeros negros de nuestro universo simbólico y que se sustraen a la prohibición del Padre.

Hoy en día, con la desintegración del socialismo de Estado, estamos presenciando esta irrupción de goce en el resurgimiento del nacionalismo y el racismo agresivos. Levantada la tapa de la

represión, los deseos que han aparecido están lejos de ser democráticos. Para explicar esta aparente paradoja -dice Slavoj Žižek- el pensamiento crítico socialista debe volverse hacia el psicoanálisis.

Porque no saben lo que hacen intenta comprender el estatuto del goce dentro del discurso ideológico. Sumando a la perspectiva hegeliana los aportes del psicoanálisis lacaniano, el texto da cuenta de estos atolladeros políticos e ideológicos. El propio goce del autor con la cultura popular hace de este libro una lúcida exposición, en la cual Hegel se da la mano con Rossellini, Marx con Hitchcock, Lacan con Frankenstein, la teoría superior con el melodrama de Hollywood.

Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político es la versión en español de *For they know no what they do*, publicado en el año 1991 por Verso. La traducción es de Jorge Piatigorsky.

Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1998, 370 pp.

¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción.

El "totalitarismo" es -lo ha sido siempre- una noción ideológica que cumple la precisa función estratégica de garantizar la hegemonía del demoliberalismo y la necesidad de inscripción en él. Todo intento de quebrantar en profundidad el orden establecido es denunciado como un peligro inaceptable ética y políticamente, ante la posibilidad de una resurrección del fantasma totalitario. Lejos de ser, pues, un auténtico concepto teórico, la categoría de totalitarismo opera como un eficaz subterfugio destinado a inhibir el desarrollo de la crítica radical y la superación efectiva del liberalismo dominante, como acredita, por ejemplo, el atolladero en que quedan atrapados intentos reflexivos tan promisorios como los de Derrida o Levinas, con los que el autor mantiene un diálogo filosófico ejemplar.

En su denodado esfuerzo, proseguido con el rigor convulso que le caracteriza, de repensar las condiciones de una acción política radical -que asume sin vacilar el "quemar los puentes" con las tradiciones académicas hegemónicas, con todas sus evasivas y prohibiciones- Žižek no se hurta a ningún desafío y asume por anticipado la carga del escándalo. "La horrible experiencia del terror estalinista", tan implacablemente descrita en este volumen, no puede servir de coartada para cancelar el proyecto revolucionario frente al capitalismo global y la democracia liberal, que no es el horizonte último de nuestra reflexión política. El inequívoco marxismo que preside su insistencia en la necesidad de repolitizar la esfera de la economía corre parejo con su no menos inequívoco enfrentamiento al intento de reducir la filosofía a una forma de crítica social o cultural. El historicismo de los estudios culturales y el evolucionismo de las ciencias cognitivas son dos formas de traición a esa intencionalidad filosófica.

Estas líneas maestras vertebran hasta donde es posible una proliferación rizomática de motivos y aperturas, en todas las gamas y registros imaginables, que dan testimonio de la desenfrenada voracidad intelectual de Žižek y de su desgarrado empeño resistente.

¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción es la versión en español de *Did Somebody say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, publicado en el año 2001 por la editorial Verso. La traducción es de Antonio Gimeno Cuspiera.

Žižek, Slavoj. *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, ed. Pretextos, Valencia, 2002, 299 pp.

Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin.

En el presente libro, Slavoj Žižek nos invita a pensar en Lenin como afirmación pura de la política en un mundo cada vez más reificado por las relaciones de producción capitalistas y más convencido de que el capitalismo es el horizonte último de la socialidad humana. En su opinión, los simulacros culturales de la sociedad del espectáculo han inoculado en los movimientos de

protesta una peligrosa ambigüedad a la hora de pensar los procesos políticos constituyentes, jugando hábilmente con la perennidad de las actuales formas de democracia parlamentaria y de los modelos vigentes de legitimación del Estado constitucional. Tal ambigüedad puede ser desplazada, a su juicio, mediante la recuperación inédita de la tensión creativa de la acción y el pensamiento de Lenin, ya que la imaginación de una nueva política constituye la condición sine qua non de una acción que sea radicalmente transformadora.

Slavoj Žižek reivindica a Lenin para pensar nuevas formas de política que permitan concebir un orden global más justo, democrático e igualitario, y eludir así los tristes presagios que el poder nos quiere imponer en el fascinante nuevo desierto de lo real.

Repetir Lenin es la versión en español de Repeating Lenin, publicado originalmente como prólogo y epílogo de la antología de textos de Lenin Revolution at the Gates, publicado por la editorial verso en el año 2002. La traducción al español es de Marta Malo de Molina Bodelón y de Raúl Sánchez Cedillo.

Žižek, Slavoj. Repetir Lenin, ed. Akal, Madrid, 2004, 157 pp.

Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock.

Si hay un autor cuyo nombre sintetiza el placer interpretativo de «hacer extraño» el contenido más trivial, éste es Hitchcock. Como fenómeno teórico del que hemos sido testigos en las últimas décadas -un incesante flujo de libros, artículos, cursos universitarios, mesas redondas-, Hitchcock es un fenómeno «posmoderno» por excelencia. El mismo se basa en la extraordinaria transferencia que su obra pone en marcha. Para los verdaderos aficionados a Hitchcock, todo significa algo en sus películas, la trama aparentemente más sencilla encubre inesperadas exquisiteces filosóficas. Esta actitud es simplemente un signo de la relación transferencial en la que Hitchcock funciona como «sujeto supuesto saber».

En este libro no se trata de interpretar «lacanianamente» las películas de Hitchcock sino de iluminar e ilustrar algunos conceptos lacanianos a partir de estas películas. Lacan con Hitchcock. El espectador-lector hará su crítica al programa propuesto.

Este libro, compilado por Slavoj Žižek, incluye textos del propio Žižek, así como de Miran Božovič, Mladen Dolar, Stojan Pelko, Renata Salecl y Alenka Zupančič, es decir, por integrantes de la llamada por algunos “escuela de Eslovenia”.

Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock es la versión en español de Everything you always wanted to know about Lacan... but were afraid to ask Hitchcock. La traducción es de Jorge Piatigorsky.

Žižek, Slavoj (comp.). Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock, ed. Manantial, Buenos Aires, 1994, 204 pp.

Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires.

En su primera visita a la Argentina Slavoj Žižek pronunció una serie de conferencias que evidenciaron y convalidaron el arraigo de su obra en nuestro medio. La capacidad de las salas se colmó y no pocos quedaron afuera. Este libro pone al alcance de todos la versión ampliada de esas conferencias inéditas, en las que, tal como nos tiene habituados, Žižek despliega su originalidad de pensamiento, su consistencia teórica y su agudeza verbal.

Los primeros capítulos, de índole más filosófica, proponen una nueva lectura de Kant con el objetivo de revisar el estatuto de lo real laciano, y analizan este concepto en el pensamiento de Deleuze y Lévinas. Contra la concepción generalizada de que Deleuze es antilaciano, el autor apunta a mostrar el legado psicoanalítico en el corazón de su filosofía. Contra el lugar

común que homologa el Otro de Lacan con la Otredad levinasiana, Žižek postula su absoluta incompatibilidad.

Tomando como punto de partida la teoría lacaniana de los cuatro discursos, el autor ingresa en la zona más política de sus conferencias, demostrando cómo funciona la estructura elemental de dominación en las permisivas sociedades "posmodernas" contemporáneas. Problematisa el concepto de democracia, en tanto punto de referencia intocable del discurso emancipatorio actual y, esta vez a partir de Hitchcock y la obra de otros cineastas, apunta a delinear los contornos de una nueva subjetividad revolucionaria.

Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires es una versión escrita y ampliada de la serie de conferencias dictadas por Žižek en la ciudad de Buenos Aires en el año 2003. La compilación es de Analía Hounie y la traducción de Patricia Willson.

Žižek, Slavoj. Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires, ed. Paidós, Buenos Aires, 2004, 235 pp.

Visión de Paralaje.

Visión de paralaje constituye el trabajo teórico más importante de Slavoj Žižek, según su propia descripción de la obra. La paralaje puede ser definida como el desplazamiento aparente de un objeto causado por un cambio en la posición del observador. El autor recurre a la noción de brecha de paralaje para recuperar la filosofía del materialismo dialéctico. Asume la decisión político-filosófica de describir esta brecha, este punto de tensión, que separa al Uno de sí mismo, para reemplazar de esta manera el tópico que define al materialismo dialéctico: la lucha de los opuestos.

Este cambio en la posición del observador brinda una línea de visión renovada, y así, en un interesante recorrido conceptual que abarca la paralaje filosófica, científica y política, Žižek explora, entre otros, temas como el racismo -el disgusto del hombre frente al Otro diferente- y sus consecuencias nefastas, la relación entre ley y deseo, la historia de las heridas narcisistas, la consideración del bien y el mal como perspectivas que pueden convivir en el análisis de un mismo fenómeno.

En este recorrido teórico, que apela constantemente a la comicidad, a la fina ironía y a los ejemplos tomados del cine, la literatura y la música, Žižek dialoga y discute con diversos autores y sus respectivas teorías -desde Hegel hasta Heidegger, pasando por Nietzsche y Marx- creando una verdadera cosmovisión de ideas entrelazadas y vistas desde diferentes ángulos. Esta nueva perspectiva de análisis incluye la mención permanente del pensamiento lacaniano y una pregunta clave: cuál es el lugar del colectivo psicoanalítico en la sociedad.

Žižek, Slavoj. Visión de Paralaje, ed. FCE, Buenos Aires, 2006, 473 pp.

SOBRE ZIZEK

Slavoj Žižek... Contra los revolucionarios blandos.

Por **Héctor Pavón** | Febrero.2005

En su más reciente libro, el polémico Slavoj Žižek arremete contra las nuevas formas del progresismo como los movimientos de resistencia global y sus ideólogos: Marcos, Toni Negri y Naomi Klein. También encuentra en las villas miseria de todo el planeta los lugares de donde surgirá el nuevo protagonismo obrero.

Slavoj Žižek es un tornado de ideas circulante, un escritor sin descanso, un pensador polémico en todos los campos. Urbi et orbi su discurso vaga y provoca en conferencias y cursos en Ginebra, París, Ljubliana, Buenos Aires o Nueva York, destinos en donde ha vivido en los últimos

meses. Como pocos, y en esto ha sido tan elogiado como reprobado, aborda disciplinas diversas y enfoca problemáticas cotidianas con la misma pasión que revisita a Marx y Lacan, dos de sus faros inspiradores.[1]

De Lacan fue discípulo y de su yerno Jacques Alain Miller, paciente. Filósofo y psicoanalista formado en Ljubliana y París se ha convertido en Buenos Aires en un fenómeno extraño de consumo. Hasta hace poco más de dos años sólo era conocido por un reducido círculo de psicoanalistas lacanianos y algunos pocos iniciados en filosofía. Su nombre extraño se popularizó en ámbitos académicos y de revistas y suplementos culturales a partir de entrevistas, notas, libros y conferencias varios que lo convirtieron en un pensador al que todos repiten, pero pocos leyeron.

Entre tantas idas y venidas ha publicado un libro pequeño pero que no escatima en mazazos hacia el campo progresista, especialmente para quienes abandonaron la idea de la transformación política de raíz. A ellos se refiere con el título de su libro *La revolución blanda* (Atuel). Allí se puede ver que "ocurrente" es el mínimo calificativo que se merece alguien que no duda en utilizar los más diversos recursos para explicar problemas filosóficos como cuando toma el "fist fucking" (penetración sexual con el puño) o a la película *Los sospechosos de siempre*.

Desde algún lugar del planeta habló sobre su libro y el porvenir de la ilusión socialista. Allí le dedica un apartado especial a la larga polémica que sacude al campo de la izquierda a partir de la aparición de *Imperio* de Toni Negri y Michael Hardt y su continuación *Multitud*. "Hardt y Negri tienen razón cuando problematizan el concepto revolucionario de "toma del poder" común de la izquierda: una estrategia de esa naturaleza acepta el marco formal de la estructura del poder y su objetivo no es otro que reemplazar a los que ostentan el poder ("ellos") por otros ("nosotros").

Como lo expresara Lenin con total claridad en su *Estado y Revolución*, el verdadero objetivo revolucionario no es "tomar el poder" sino debilitar, desintegrar los verdaderos aparatos de poder del estado." Pero también los ubica en el dudoso sitio privilegiado de "izquierda posmoderna" porque expresan una clara ambigüedad al "abandonar el proyecto de la "toma del poder": ¿acaso están planteando que uno debería ignorar la estructura de poder que existe o, en cambio, limitarse a resistirlo construyendo espacios alternativos fuera de la red de poder del estado (como la estrategia zapatista en México)? ¿O acaso plantean que uno debería desintegrar, quitarle la base al poder del estado, de modo que éste colapse, implodiere? En el segundo caso, no bastan las fórmulas poéticas que señalan que la multitud podrá inmediatamente gobernarse a sí misma." En su libro también intenta desarmar al Subcomandante Marcos: "cuanto mayor es el potencial poético de Marcos en tanto oposición, como voz crítica de protesta virtual, mayor sería el terror de Marcos como líder real". También posa una mirada despectiva sobre la periodista y activista Naomi Klein al referirse a su libro *No lo gano como "best seller"*.

Hay una pregunta recurrente para quienes proponen la "democracia de la multitud" sobre el papel de la clase obrera. Žižek no duda de su persistencia pero además sostiene que los protagonistas de esta época son los habitantes de los suburbios pobres de las nuevas megápolis. "Somos testigos del rápido crecimiento de la población sin el control del Estado, que vive en condiciones a medias fuera de la ley, con desesperada necesidad de formas mínimas de auto-organización." Žižek cree que aunque esa población esté compuesta por trabajadores marginados, empleados públicos cesanteados y ex campesinos, no son simplemente un excedente superfluo: "están incorporados en la economía global de varias formas, muchos de ellos trabajan con salarios en negro o son empresarios que se auto emplean, sin la adecuada cobertura de salud ni seguridad social. Aunque, por supuesto, uno deba resistir la tentación de elevar e idealizar a los pobladores de estas villas miseria como la nueva clase revolucionaria, debería sin embargo, en los términos de Badiou, percibir las villas como uno de los pocos "sitios incidentales" auténticos de la sociedad actual, los pobladores de las villas son literalmente un conjunto de esa gente que es "parte de ninguna parte", el elemento "supernumerario" de la sociedad, excluidos de los beneficios de ciudadano, son los desarraigados y los desposeídos, éstos que efectivamente "no tienen nada que perder aparte de sus cadenas".

El autor de *El espinoso sujeto* se asombra ante una cantidad de elementos que caracterizan a los pobladores de las villas porque ve una coincidencia con la vieja definición marxista del sujeto revolucionario proletario: "son "libres" en el doble sentido de la palabra, inclusive más que el proletariado clásico ("liberados" de toda atadura sustancial; que habitan en un espacio libre, fuera de las reglamentaciones del orden policial estatal); son un gran colectivo, juntados a la fuerza, "lanzados" a una situación en la que están obligados de inventar alguna manera de estar juntos, y simultáneamente, privados de cualquier apoyo en las formas tradicionales de vida, o en las formas de vida por herencia religiosas o étnicas".

La palabra revolución es uno de los conceptos que hoy divide al campo de la izquierda internacional. La pregunta leninista "¿qué hacer?" tiene hoy más sentido que nunca ya que hay quienes defienden la idea de la toma del Estado y no comparten la idea zapatista de "cambiar el mundo sin tomar el poder". "Hay una línea precisa de separación entre la situación no revolucionaria y la situación revolucionaria", despeja Žižek. "En la no revolucionaria, los problemas urgentes inmediatos se pueden resolver, mientras que el gran problema importante se deja para más adelante ("la gente ahora se está muriendo en Ruanda, así que olvidemos la lucha antiimperialista y dediquémonos simplemente a impedir la masacre"; en una situación revolucionaria, esta estrategia ya no funciona y uno tiene que atacar el Gran Problema para poder resolver las "pequeñas" urgencias."

Para Žižek "esto significa que no puede medirse una auténtica revolución política con el patrón del servicio de los bienes (en qué medida después "la vida mejoró para la mayoría"); es un fin en sí mismo, un acto que cambia los propios patrones de lo que es una "buena vida"; y un estándar de vida diferente (eventualmente más alto) es un producto derivado del proceso revolucionario, no su objetivo". La violencia revolucionaria, dice Žižek, es defendida por proverbios perogrullescos como "no puede hacerse una tortilla sin romper algunos huevos". Contra esta actitud "uno debería directamente admitir la violencia revolucionaria como un fin en sí mismo liberador, de manera que el proverbio podría verse al revés: "Es imposible que los huevos se rompan (lo que es política revolucionaria, cuando no una actividad en cuyo proceso se rompen muchos huevos), especialmente si se hace con mucho fuego (pasión revolucionaria), isin que resulte alguna tortilla!"

Extraído de *Memoria. Revista mensual de política y cultura* No. 192.

<http://memoria.com.mx/192/pavon.htm>

[1] Nota de Correspondencia de Prensa: entre sus obras más conocidas se encuentran *El sublime objeto de la ideología* (1989); *Porque no saben los que hacen* (1991); *El frágil absoluto* (2000); y el más reciente *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Atuel, Buenos Aires, 2003.

Lenin hoy: La actualización de Slavoj Žižek.

Por **Marco Antonio Esteban** | 06.Junio.2005

Cuando le preguntan a Žižek qué modelo de sociedad prefiere, contesta: comunismo con un toque de terror. Es obvio que estamos ante un pensador interesante. Muchos aseguran que no hay que tomar a Žižek literalmente. A mí me da la impresión contraria. Su tono de broma genial le permite trascender a los medios y lanzar lo que en realidad es un mensaje serio y contundente. Aunque Žižek lleva más de diez años entre los teóricos culturales más famosos del mundo, es a partir del año 2002 con la publicación de un libro sobre el totalitarismo y otro sobre Lenin cuando adopta, para asombro de muchos, una postura decididamente marxista y leninista.

Las revoluciones culturales desatadas en el 68, las derrotas de la izquierda en los ochenta y el postmodernismo resultante de los años noventa han generado en el espacio situado a la izquierda de la socialdemocracia diversas corrientes de pensamiento que libran una dura batalla

por la hegemonía entre la satisfecha intelectualidad académica radical, las organizaciones de izquierda y los movimientos sociales. Entre los principales exponentes de estas corrientes destacan anarquistas libertarios como Chomsky, antiteórico y antiestadista y antileninista; marxistas postestructuralistas como Negri, Hardt y, hasta cierto punto, Holloway, mucho más teóricos pero no menos antiestadistas y antileninistas; demócratas radicales como Laclau, Mouffe o Badiou que abogan por un igualitarismo no necesariamente socialista; y, por reacción, autores como Žižek que levantan de nuevo contra viento y marea la bandera leninista. Ante la resistencia anarquista, la fragmentación foucaltiana de las luchas o la democracia sin emancipación Žižek reivindica el momento revolucionario y la destrucción del capitalismo. Con independencia de las críticas que se le puedan hacer, no cabe duda de que Slavoj Žižek es uno de los autores que más brillantemente ha escrito en los últimos años sobre Lenin y su pertinencia en los tiempos que corren.

La izquierda en la actualidad se divide en dos grandes grupos claramente diferenciados. Uno abrumadoramente mayoritario que no contempla un horizonte más allá del capitalismo y otro minoritario que sí lo imagina. El principal punto de fricción en el debate teórico dentro del grupo anticapitalista se centra en las condiciones de posibilidad de articulación de un espacio más allá de la democracia liberal. ¿Es posible reformular un proyecto político anticapitalista de izquierda frente al capitalismo global y sus excrescencias irracionistas, las ultraderechas populistas y los fundamentalismos religiosos? ¿Cómo podemos repetir la proeza de Lenin, quien en un tiempo de desintegración del sistema fue capaz de reinventar el proyecto socialista y generar nuevas coordenadas? ¿Y cómo hacerlo en el actual ambiente generalizado de renuncia a toda esperanza de transformación?

En opinión de Žižek, la referencia a Lenin es inapreciable para distanciarse de cinco actitudes que predominan en la izquierda. La primera acepta la esfera de las luchas culturales ecológicas, feministas, gays, étnicas, nacionales, religiosas o multiculturalistas como el centro de la política emancipatoria y relega la esfera económica -casualmente la decisiva- a un segundo plano o al silencio. La segunda se encastilla en la defensa de las conquistas del Estado del Bienestar, defensa inviable porque ni las clases dominantes apuestan ya por el consenso social ni la base obrera tradicional que integró ese consenso mantiene su fuerza y tamaño. La tercera alberga una ingenua ilusión sobre las potencialidades de la tecnología, especialmente Internet, para la creación de nuevas comunidades y opciones políticas. La cuarta mantiene ortodoxias -como el trotskismo fiel al programa transicional de los años 30- que aplican mecánicamente el mismo patrón a todas las crisis políticas: identifican un supuesto movimiento de clase trabajadora que, carente de una auténtica dirección marxista capaz de vehicular su potencial revolucionario, es invariablemente traicionado por las fuerzas anticomunistas y procapitalistas. Finalmente, la quinta actitud asume la forma de terceras vías que son en la práctica simples certificaciones de defunción de las segundas vías, las anticapitalistas, y glorificaciones de las primeras vías, las liberales puras y duras.

Vivimos en un momento de despolitización de la economía, no por azar. Se puede opinar, proponer y legislar sobre todo: derechos humanos, racismo, medio ambiente, sexismo, homofobia, fundamentalismo religioso, violencia. Todo menos la economía. En la esfera económica reina el silencio, la censura y la inmovilidad más absolutos. Son muchos los que consideran más probable el fin del mundo que la más ligera modificación en la arquitectura del capitalismo. ¿Puede haber mayor prueba de la centralidad de la esfera económica? Žižek no tiene inconveniente en ser políticamente incorrecto en extremo y señalar que las demandas de las luchas del multiculturalismo posmoderno pertenecen esencialmente a las clases medias y altas occidentales; en ningún caso son comparables al horror que viven buena parte de las poblaciones del tercer mundo y no deben ser aceptadas por la izquierda como luchas fundamentales. El objetivo de la izquierda debe ser trasladar la lucha de nuevo a la esfera clave: la economía. Es necesario volver a repolitizar la economía con una intervención política de signo inverso a la que, en los últimos 30 años, han efectuado las clases privilegiadas para revertir las conquistas logradas por los trabajadores en los dos últimos siglos. El desmontaje de los avances en materia de legislación laboral, derechos sociales y regulación financiera ha hecho retroceder a la humanidad más de un siglo. Frente a la democracia liberal, cabe preguntarse: ¿dónde se toman las decisiones públicas clave? Si no se toman en un espacio público y con la participación de la mayoría, tanto da que exista formalmente una democracia parlamentaria. Žižek no es el

único que extrae esta conclusión. Eric Hobsbawm afirma que la extensión de la democracia liberal en el mundo a golpe de misil imperial no sólo es hipócrita, sino contraproducente y peligrosa. Una democracia así es cada vez menos necesaria en sitio alguno, puesto que las decisiones políticas y económicas más importantes tienen lugar en organizaciones transnacionales privadas y públicas no democráticas. En otras palabras: el deterioro del modelo democrático liberal está llegando a tal punto que la diferencia entre su existencia o no para amplias partes del mundo es cada día más pequeña, por mucho que nos empeñemos en buscarla.

Cuando una demanda particular no se limita a la mera negociación de intereses en el espacio social existente, sino que desata la necesidad de una completa reestructuración de ese espacio a partir de su parte subordinada, esa demanda se convierte en universal. La causa de la mujer conserva aún su prestigio porque se identifica con todas las mujeres del mundo contra una sociedad patriarcal y su reivindicación no sólo les concierne a ellas, sino a toda la humanidad. La izquierda sólo puede ser universal si defiende en primer lugar a los que carecen de sitio en el sistema: el inmigrante sin papeles, la mujer sin derechos, el habitante del suburbio, el esclavo obrero de la periferia del imperio. Siguen conformando los grupos sociales que Marx consideraba como el crimen de la sociedad entera y su liberación la autoemancipación universal. En ellos reside la universalidad política y también la verdad. Žižek afirma que en la era del relativismo posmoderno es necesario recuperar la política de la verdad. Por verdad no entiende un conocimiento objetivo y neutral, sino un compromiso, una toma de partido por un bando. En la medida en que lo universal sólo puede articularse a partir del bando más débil, el verdadero universalismo requiere decantarse y abandonar la neutralidad. Žižek preguntaba a los cándidos europeos que aconsejaban imparcialmente a serbios y bosnios olvidar sus diferencias y pactar graciosamente la paz, qué hubieran pensado si durante la segunda guerra mundial un bienintencionado pacifista aconsejara, desde la tranquilidad de algún país neutral, olvidar las diferencias tribales, darse la mano amistosamente y comenzar sin más a vivir en armonía. El ejemplo de Lenin muestra que la verdad universal y el partidismo deben ir de la mano. La verdad universal es parcial y únicamente puede formularse desde una posición partidaria. No puede haber soluciones de compromiso. La parte excluida del orden global se convierte en la representante de la injusticia global. El antagonismo actual no se produce entre la globalización y los fundamentalismos étnicos y religiosos, sino entre la globalización como proceso de exclusión de enormes partes de la humanidad y el universalismo de la parte excluida que se convierte en referencia universal de la utopía.

Žižek, basándose en Lacan, plantea que vivimos en un orden simbólico, ficcional, no en el mundo real. Lo Real y la realidad no son idénticos. La realidad es virtual, fabricada con representaciones y significados que nos permiten dar sentido al mundo. Por contra, lo Real no puede ser directamente representado, porque es precisamente lo que no puede ser incorporado en el orden simbólico. La realidad es una interpretación simbólica de lo Real. Matrix es una película inspirada en esta visión del mundo. No es necesario recurrir a una interpretación psicoanalítica de este tipo para llegar a conclusiones similares. El clásico aserto marxista de la emancipación de los trabajadores como obra de los propios trabajadores encierra el mismo mensaje: únicamente los siervos tienen la voluntad necesaria en última instancia para acabar con sus amos y con su sistema de dominación social e ideológica. ¿Cómo operar entonces un cambio radical en la realidad? Atacando su arquitectura simbólica mediante un acto político que quiebre las coordenadas existentes. Lenin ejemplifica la necesidad, para que las coordenadas cambien, de desembarazarse del Gran Otro, el sujeto o entidad que conoce, que tiene presuntamente la respuesta. Por supuesto, el Gran Otro no existe. Ninguna señal luminosa indicará nunca que las condiciones objetivas se dan en ese preciso momento, ningún sabio aportará la fórmula mágica que garantice el curso de acción perfecto, ninguna autorización legitimadora aparecerá por encanto en el instante oportuno. Al final no hay más remedio que librarse del miedo a tomar el poder y de la cobertura del Gran Otro. A la hora de la decisión revolucionaria estamos completamente solos. La emancipación es obra de nosotros mismos. Ante la teleología que confía en que la revolución estallará inevitablemente cuando llegue la crisis final, Lenin intuye que no hay un tiempo definido y predeterminado para la revolución. Simplemente, la oportunidad revolucionaria se presenta en función de un conjunto extraordinario de circunstancias. La oportunidad se aprovecha o se pierde. Ser revolucionario en 1917 significaba arriesgarse a romper completamente con el orden establecido. Ese es el acto político por excelencia. Žižek

retoma aquí el Augenblick de Lukacs, el breve momento en que se abre la posibilidad de actuar sobre una situación agravando el conflicto antes de que el sistema pueda integrarlo. La libertad no es un estado de armonía y equilibrio, sino el acto violento que perturba el equilibrio y libera. Una liberación que no puede ser completamente explicada en función de las condiciones objetivas o circunstancias históricas preexistentes.

Frente a la apuesta revolucionaria de Lenin el comité central bolchevique -muchos de cuyos miembros tomaban al fundador de su partido por loco- opuso dos grandes argumentos que apelaban a la llegada del Gran Otro: el primero, la inexistencia de consenso democrático entre la población. Lenin ironizaba sobre la necesidad de convocar un referéndum para hacer la revolución. El segundo, la falta de condiciones objetivas para la acción revolucionaria. Rosa Luxemburgo ya advirtió en su tiempo que quien espere la llegada de las condiciones objetivas esperará siempre. Lenin tuvo éxito, subraya Žižek, porque su decisión fue respaldada por la población en un momento revolucionario de enorme expansión de la democracia de base que desafiaba al gobierno existente. Lenin reconocía que Rusia en 1917 era el país más democrático del mundo, pero era consciente de que si no se iba más allá, si no se eliminaba el liberalismo y el capitalismo, el momento se perdería. Una revolución debe golpear dos veces. Tras el primer golpe, la revolución se encuentra todavía demasiado vinculada al viejo aparato estatal. Surge la ilusión de que las cosas pueden cambiarse dentro de las estructuras del viejo orden. Esto es imposible: hay que negar el viejo orden, golpear otra vez y dar paso al nuevo. El acto político revolucionario es el que modifica los parámetros de lo existente. La idea de Lenin no es que las leyes de la historia estén de nuestro lado, sino que no hay Gran Otro. No hay garantía para nuestros actos.

Lenin liberó un enorme territorio del planeta de las garras del capitalismo y demostró que una organización social anticapitalista era posible. Con todos sus horrores, la Unión Soviética fue la única fuerza política que presentó una amenaza real al dominio mundial del capitalismo, impulsó la utopía en todo el planeta y generó un sano miedo a la revolución en las clases dirigentes occidentales que permitió a los estratos populares avanzar en materia de conquistas sociales. La legión de ex-comunistas que critican ahora el comunismo y abrazan el neoliberalismo suelen pertenecer a las capas que más se beneficiaron de esas conquistas. La caída de la Unión Soviética ha sido un desastre para la humanidad. Por eso los Soviets todavía conservan su potencial emancipatorio. Todo territorio comunista es territorio liberado. Lenin es más necesario que nunca en las circunstancias actuales, cuando ha llegado a desaparecer la creencia en el potencial de la humanidad para cambiar y mejorar la sociedad, cuando se contempla de nuevo la historia como destino inevitable, cuando todas las vías se ponderan excepto la revolucionaria. Lenin personifica el acto revolucionario como única alternativa a la guerra y la barbarie. Lenin hoy no comporta aplicar mecánicamente sus análisis a la situación actual, ni siquiera ajustar el viejo programa a las nuevas condiciones, sino seguir su ejemplo: reformular completamente el proyecto socialista e iniciar un proyecto político que mine la totalidad del orden global capitalista liberal. ¿Cómo inventar la estructura organizacional que canalice el demanda política universal de contestación al capitalismo global? Lenin hoy significa que para ser anticapitalista hay que combatir el cáncer de la democracia: el liberalismo y su puntal, la propiedad privada. La lección clave de Lenin radica en que la política sin estructura ni organización que le confiera la forma de demanda universal es política sin política, revolución sin revolución con denada al fracaso.

Marx aseguraba que el socialismo no podía realizarse sin revolución y Lenin añadía que para tener una revolución hay que tener una revolución. Žižek propone una bella definición de revolución: es la representación de la utopía. Presente y futuro se aproximan brevemente en el instante revolucionario y podemos comportarnos como si la utopía nos tocara. El futuro utópico se materializa fugaz y somos realmente felices mientras luchamos por él. La utopía no es un sueño, una ilusión o un producto de la imaginación, sino un impulso surgido de la necesidad de supervivencia ante una situación sin salida. Nos vemos obligados a pensar la utopía ante la imposibilidad de solucionar los problemas dentro de las coordenadas existentes, ante la convicción de que la peor opción es continuar con lo que conocemos. Los momentos en que somos más libres e iguales en este sistema son aquellos que dedicamos a la consecución de la utopía. El resto del tiempo somos meros esclavos.

Extraído de: <http://www.rebellion.org> <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=16117>

EL FILOSOFO SLAVOJ ŽIŽEK Y UNA CHARLA CAUTIVANTE

Los olores de la revolución.

Por Angel Berlanga | 25/11/2003

Ante una sala repleta, Žižek presentó una recopilación de sus conferencias, *Violencia en acto*; la oportunidad sirvió para que el esloveno demostrara su capacidad de magnetizar con las palabras.

“Los progresistas, personas de clase media alta, están a favor de la revolución siempre y cuando la revolución no tenga un olor desagradable”, dijo Slavoj Žižek, y en la sala Victoria Ocampo, repleta de gente apiñada hasta por los rincones, se oyó otro aplauso. “Cayeron en la trampa: estaba seguro de que iban a aplaudir en este punto”, sorprendió el filósofo esloveno, y entonces se rieron hasta los que estiraban el cuello desde las puertas desbordantes. “Uno de los mayores monumentos que conozco respecto de esta simpatía ambigua en torno de las víctimas de la tiranía total es el clásico de ustedes: *El matadero*, de Estaban Echeverría”, retrucó, y entonces sobrevino un murmullo que dio pie a su explicación: “Si alguna vez existió una obra racista, totalmente despreciativa de la gente común, es ésta. Por supuesto que oficialmente es una protesta contra la tiranía de Rosas, pero en realidad el foco está puesto en la descripción de los habitantes del matadero, con esos sucios y bárbaros hábitos, la cruenta manera en que matan a los animales. La gran queja contra Rosas no es tanto que fuera un tirano, sino cómo podía reunirse y codearse con lo más bajo de la sociedad. Porque, y ustedes lo sabrán mejor que yo, la gente de la Mazorca era pobre, aunque bendecida”.

Žižek presentó el sábado pasado en la feria *Violencia en acto*, una compilación de las conferencias que dio en noviembre del año pasado en Buenos Aires, y demostró, mucho más allá del contundente ejemplo de aplauso, carcajada y murmullo provocados en menos de un minuto, una capacidad oratoria cautivante que para desarrollar sus ideas recurre a disciplinas tan disímiles como el boxeo, la historia, el cine, la filosofía, la música clásica, el psicoanálisis y la televisión. “Cautivante” acaso resulte paradójico, porque Žižek más bien buscó sacudir, y hasta se ilusionó con que algún “piquetero intelectual” hubiera interrumpido la “libre circulación” de su propio discurso que, al principio, planteó que no debe abandonarse el sueño utópico de encontrar un espacio en el que confluyan el movimiento revolucionario y el arte de vanguardia. ¿Dónde? “En las zonas de emergencia, las villas de las grandes ciudades, que ya no son un fenómeno marginal, porque concentran la mayor cantidad de habitantes en el tercer mundo”, dijo Žižek. “Ellos se encuentran en una situación proletaria: como dijo Marx, literalmente no tienen nada más que perder que sus cadenas”.

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK.

Los retos actuales de la filosofía. De Marx a Matrix.

Por Eric González | 25 de marzo del 2006

Una de las habitaciones del apartamento de Slavoj Žižek está llena de juguetes, casi todos bélicos: soldaditos, barcos, aviones de guerra. Son del hijo, de cinco años. “Estoy tratando de darle una buena educación estalinista”, bromea el filósofo. Un ejemplo: “El otro día estábamos jugando a las batallas y un soldado cayó muerto. Entonces me miró y me dijo: papá, ¿no podríamos hacer que la muerte de este soldado pareciera accidental? ¡Bravo por el pequeño estalinista!”. Otro detalle inquietante: “Cuando en esas batallas ocupa un territorio, quema las ciudades y mata a las campesinas alegando que es peligroso dejarlas vivas porque pueden ayudar a la Resistencia”.

Más en serio, Žižek se pregunta si está educando bien al chico. “Hacia los cinco años los niños desarrollan la agresividad y creo que es bueno canalizarla y desahogarla”, explica; “pienso que no les ayudan los juegos edulcorados y que les conviene más ser conscientes de que cada acción conlleva una responsabilidad”.

La curiosidad de Žižek resulta incontenible. Durante la entrevista con EL PAÍS no hace demasiado caso de las preguntas, arrolladas por el torrente de su discurso; en cambio, es él quien de vez en cuando plantea baterías de preguntas sobre José Luis Rodríguez Zapatero ("¿es gay?", "¿es austero?"), sobre la fiebre constructora en la costa mediterránea, sobre las antipatías interregionales en España, sobre Antonio Gaudí ("un gran arquitecto irremediabilmente kitsch") y sobre muchas otras cosas.

El filósofo esloveno utiliza como herramientas principales el análisis marxista y el psicoanálisis. Sus panegíricos al estalinismo son puramente teóricos y su pensamiento es lo bastante flexible como para ocuparse con gran amenidad de cualquier asunto. Puede explicar, por ejemplo, las teorías de Lacan recurriendo a las películas de Hitchcock y el 11-S partiendo de Matrix; es un especialista en el pensamiento de San Pablo, al que admira como "revolucionario y agente de un cambio radical", y a la vez un crítico feroz de la espiritualidad new age (El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo); combina los chistes, las referencias cinematográficas y las anécdotas históricas con párrafos de alta densidad.

El libro de próxima edición es España es La tetera prestada, sobre el conflicto de Irak. Su obra más reciente, publicada el mes pasado por la editorial del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), es, según Žižek, la cumbre de su trabajo. Se titula The parallax view. El "parallax" al que se refiere es el fenómeno por el que un objeto parece desplazarse cuando cambia el punto desde el cual es observado. La obra reivindica el materialismo dialéctico y aborda la distancia insalvable entre nuestra experiencia de la realidad y su explicación científica.

Publicado en la sección "Babelia" de El País.

http://www.elpais.es/articulo/elpbabsem/20060325elpbabese_2/Tes/semana/Marx/Matrix

Luego de subrayar que estas zonas de emergencia crecen debido a lo que se llama globalización o mercado mundial, y de destacar que en esas comunidades surgen nuevas formas de organización (aunque también "gangsters"), el filósofo enfatizó que es preciso detectar "qué nuevas formas de autoconciencia e ideología surgirán allí, porque hacia las utopías se avanza cuando no queda más remedio que inventar otra forma de vida". Ante ese hipotético escenario, ¿cómo se posicionarán los ciudadanos de la clase media alta? "Aunque tengan una simpatía hipócrita y un poco paternalista –dijo Žižek– el problema para ellos es la brutalidad de la violencia en estos sectores." Y ahí citó el ejemplo de El matadero.

"En la noción liberal de la tiranía siempre se combina a la persona demonizada del dictador con el disgusto por las clases bajas de la población", prosiguió. "El matadero pone luz al transfondo de odio liberal que existe hacia esa tiranía, hacia las clases bajas. Y creo que eso encubre, en realidad, un disgusto casi metafísico por la vida misma, que es brutal, huele mal, sangra. Los liberales quieren café descafeinado, que no tiene gusto ni huele a nada. El tema es que hasta la ideología más noble se basa en una obscenidad oscura." Hasta el gobierno más democrático, señaló Žižek, se sostiene por una "amenaza", por un "hilo invisible" que, entre líneas, es siempre el mismo: la "posibilidad" de ser arbitrario. "El significante de la autoridad simbólica siempre se sostiene por una fantasía, cuya dimensión es la de este hilo invisible", dijo Žižek citando a Lacan. "Piensen en qué pasa si alguien los amenaza: para que esa amenaza sea efectiva tiene que quedar flotando, como un poco abstracta", explicó, y aseveró que el mecanismo, tan visto a lo largo del siglo XX, hoy es más evidente que nunca. "La función de este hilo invisible es justificar medidas muy materiales y visibles", concluyó. "Por ejemplo, la llamada guerra contra el terror. Es interesante cómo todo el mundo tiene temor de especificar al enemigo. Si alguien culpa demasiado al Islam, aun gente como Sharon o Bush explotan en pasión y dicen 'no, el Islam se basa en la compasión'. Yo creo que el sentido de eso no es la tolerancia políticamente correcta: más bien se busca que el enemigo no sea identificado, que no pierda su condición fantasmal."

<http://www.pagina12web.com.ar/diario/espectaculos/6-34862-2004-05-04.html>

¿Quién es el maldito Žižek?

Texto de **Luis Roca Jusmet**

¿Quién es este Slavoj Žižek, se preguntaran la mayoría de los lectores? Slavoj Žižek estuvo en enero en Barcelona para dar una conferencia titulada "Biopolítica: los límites de los derechos humanos". Siempre polémico, en una gran sala repleta, Žižek sumergió a sus oyentes en un discurso absolutamente desbordante, con una desmesurada cadena de afirmaciones que vertía de manera dispersa, sin argumentar, y que dejaron desconcertados a los que no conocían su obra.

Este es el punto en el que la izquierda no debe "ceder": debe preservar Las huellas de todos los traumas, sueños y catástrofes históricas que la ideología del "fin de la historia" preferiría olvidar; debe convertirse a sí misma en un monumento vivo de modo que, mientras este la izquierda, estos traumas sigan marcados. Esta actitud, lejos de confinar a la izquierda en un enamoramiento nostálgico del pasado, es la única posible para tomar distancia sobre el presente, una distancia que nos permita discernir los signos de lo nuevo. SLAVOJ ŽIŽEK

Žižek es un autor muy poco citado en nuestro país, aunque tiene más de 2000 sitios en Internet y unos diez libros traducidos al castellano. Los medios de comunicación catalanes (a excepción de La Vanguardia) ignoran su obra y ni siquiera se hicieron eco de la conferencia. A veces, ya se sabe, hay más margen para conocer ideas radicales de izquierda en los periódicos de derecha que en los del supuesto centroizquierda políticamente correcto, como El País. Pero Žižek no solo es ignorado por el público ilustrado en general, sino también por la mayoría de las instituciones y círculos académicos del país. Un dato de excepción es la citada conferencia en Barcelona (que complemento con otra de temática no política en la Universidad Pompeu Fabra). El único precedente, que yo sepa, es su asistencia en el año 1995 a la *Universidad Internacional Menéndez y Pelayo* de Valencia, donde presento una ponencia en el curso "Feminismo y psicoanálisis".

Žižek es un filósofo esloveno que escribe básicamente en inglés (a veces en francés) y que ha sido traducido al castellano, japonés, coreano, portugués y alemán entre otras lenguas... Su discurso es claramente interdisciplinario, pero yo lo definiría como filosófico, sobre todo en el sentido que definió Foucault: alguien capaz de hacer una ontología del presente y cuya obra abre unos horizontes teóricos nuevos para entender lo que somos en la actualidad. Pertenece a lo que podríamos caracterizar como el grupo de pensadores del este que vivió desde dentro la caída del socialismo real y la transición al capitalismo liberal. Su contexto social es especialmente trágico: el desmembramiento de Yugoslavia y las terribles guerras balcánicas que lo siguieron. Forma parte de una generación de jóvenes y brillantes intelectuales, marginados por el régimen y que estuvieron muy comprometidos en los movimientos políticos que defendieron la libertad desde una posición de izquierda democrática. Fue uno de los puntales de la revista teórica de la oposición durante la dictadura y en el intenso periodo de la transición tuvo un papel muy activo, hasta el punto de presentarse como candidato a la Presidencia de Eslovenia como representante de una amplia coalición de izquierdas.

Žižek nació el 21 de marzo de 1949 en Ljubiana (entonces Yugoslavia, hoy Eslovenia). Tuvo una formación filosófica brillante y se especializó en idealismo alemán, especialmente en Schelling y Hegel. En los cursos anuales de 1982-3 y 1985-6 viajó como visitante de la Universidad de París VIII y participó en los seminarios de psicoanálisis que impartía Jacques-Alain Miller. Miller es un antiguo discípulo de Althusser y líder maoísta del 68 que en los años setenta quedó absolutamente fascinado por la obra de Lacan y acabó convirtiéndose en su heredero oficial. A partir de esta experiencia Žižek empieza a trabajar con rigor y entusiasmo los textos de Lacan. Žižek, que ya gozaba de un prestigio en la universidad eslovena lleva la obra lacaniana a los círculos intelectuales de su país y fundará y presidirá la Sociedad Eslovena de Psicoanálisis Teórico.

La actividad investigadora de Žižek se ha orientado también hacia la sociología, tanto en el Instituto de Ciencias Sociales de Ljubiana como en la Escuela de Investigación Social de Nueva York. Ha participado en intensos debates en la Universidad de Essex (Gran Bretaña), dirigido por Ernesto Laclau un brillante e innovador teórico de la nueva izquierda.

Ha sido visitante, innumerables veces, del Departamento de Literatura Comparada de Minnesota y otras universidades americanas. Forma parte del Consejo Directivo del Kulturwissenschaftlicher Institut d'Essen (Alemania).

Un último punto a destacar es que Žižek está presente en todos los debates de actualidad desde Internet. Hay una serie de páginas web que recogen artículos publicados en sus libros a los que se puede acceder libremente: "Dije economía política estúpido" (publicado en *El espinoso sujeto*) o "Bienvenidos al desierto de lo real" (final de la conclusión de *¿Quién dijo totalitarismo?*). También entrevistas originales sobre temas candentes, como dos entrevistas muy jugosas sobre las consecuencias del 11 de septiembre y la guerra de Irak: "La medida del verdadero amor es: Puedes insultar al otro", "¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?" y "La Guerra de Irak. ¿Dónde está el verdadero peligro?" o de reflexiones sobre la cultura virtual como el comentario cinematográfico (otra de sus especialidades) titulado "The Matrix, o las dos caras de la perversión" o "Lo real del Ciberespacio". Evidentemente esta aportación tiene un carácter radicalmente democrático, ya que permite un acceso libre a algunos de sus escritos.

Las publicaciones de Žižek son amplias y variadas. En este momento disponemos de una bibliografía traducida al español muy extensa. La razón es el prestigio con que cuenta en estos momentos en la población ilustrada de Argentina y de México. La mayoría de sus escritos están publicados por las editoriales argentinas de Paidós y, puntualmente, de Nueva Visión, y por la mexicana de Siglo XXI. La única editorial española que se ha arriesgado es Pre-textos.

Žižek, siguiendo el modelo lacaniano del nudo borromeo (que son tres círculos unidos entre sí en los que si sueltas uno deshaces los otros dos) nos muestra sus referentes teóricos. Uno es Hegel, otro es Lacan y el tercero es la teoría marxista de la ideología. Pero hay uno de los círculos, nos dice, que es el que corresponde a Lacan, que ilumina a los otros dos.

El Lacan que defiende Žižek no tiene el carácter esotérico ni irracionalista que se le atribuye. Al contrario, es el Lacan racionalista, heredero radical de la Ilustración, que reclama al Freud que nos afirma que la razón, aunque hable en voz baja, es la que tiene la palabra.

En lo que hace a la reflexión política, quien quiera profundizar en este aspecto puede seguir un itinerario preciso: *El sublime objeto de la ideología* (1989); *Porque no saben lo que hacen* (1991); *Mirando al sesgo* (1991); *La política de la diferencia sexual* (1996); *El acoso de las fantasías* (1997); "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" (en *Estudios culturales*, 1997); *El espinoso sujeto* (1999); *Contingencia, hegemonía, universalidad* (diálogos con Judith Butler y Ernesto Laclau, 2000); *¿Quién dijo totalitarismo?* (2001); *El frágil absoluto* (2001).

Teoría de la ideología a partir de los conceptos de fantasía, síntoma y superyo

Una de las preocupaciones de Žižek es elaborar un concepto de ideología que supere las limitaciones de las formulaciones elaboradas hasta el momento. Partiendo de una formación althusseriana encuentra en la lectura de Hegel y de Lacan una ampliación de horizontes y una constatación de las limitaciones de esta perspectiva. Estas consisten básicamente en las consecuencias de un planteamiento de Althusser en el que este no se da cuenta de que la ciencia no escapa del dominio de la ideología. Para Žižek la ciencia teórica de la que habla Althusser (en la que incluye el materialismo histórico y el psicoanálisis) es otra ideología, un supuesto saber. No existe un Otro simbólico con una consistencia propia, un lugar de la Verdad desde el que discriminar la ciencia de la ficción (ideología). Todo saber es autorreferencial y es supuesto desde sí mismo. No se trata de caer en un relativismo, ya que siempre elegimos un saber (y hay que hacerlo) pero es una decisión teórica sin garantías. Y un campo interesante desde el que analizar toda ideología es el de la fantasía.

La fantasía, decía Freud, no es un error sino una ilusión. Pero habría que ir más lejos: tampoco es una ilusión en el sentido convencional del término. La fantasía, nos dice Lacan, es una construcción de la realidad desde el deseo. Es decir, que la fantasía no es una forma de escapar de la realidad, sino, por el contrario, una forma de posibilitarla. Solo podemos acceder a la realidad desde el lenguaje y necesitamos una fantasía desde la que elaborar la ficción que nos permita simbolizarla. La realidad se sostiene, en algún sentido, desde la fantasía, ya que a partir de esta nos construimos como sujetos.

Pero todo este proceso es una elaboración que construimos desde un Otro: el Otro simbólico en cuanto que es el Código al que nos sometemos cuando nos inscribimos en el Orden del Lenguaje y de la Ley. Pero necesitamos que este Otro simbólico sea consistente, que nos de garantías absolutas de su validez. Estas garantías, desde la Tradición y la Autoridad, se viven como dadas, pero desde la reflexión moderna queremos justificarlas. Pero este Otro, que siempre es como inconsistente, en cuanto se manifiesta tal deja un espacio vacío. La neurosis es, en cierta forma, el intento patético de mantener este Otro, de escapar de este horror vacui. Pero solo cuando aceptamos este espacio vacío tenemos un lugar para constituirnos como un sujeto que no depende absolutamente del Otro. Así podemos independizarnos del Otro relativamente, en la medida en que no nos sometemos enteramente a él. En la medida en que reconocemos que este Otro no es el que nos sostiene desde unos fundamentos absolutos, sino que solo lo hace en cierta manera (en cuanto que es el Lenguaje, es la Ley desde la que nos humanizamos); en otro sentido lo sostenemos nosotros, en cuanto que vamos construyendo una subjetividad propia desde una distancia de este Otro. Quizás esta podría ser la lectura posible del *sapere aude* ilustrado, de un pensar por uno mismo que no sea la certeza delirante de que uno puede pensar y sostenerse absolutamente desde sí mismo. Tan delirante como considerar que hay un Otro del Otro, en el sentido de un Metalenguaje que justifique este Otro que nos viene dado. El Otro está barrado: la Ley, la Razón está en falta, no se sostiene, no nos sostiene del todo.

La fantasía queda siempre como una respuesta a esta falta, a este vacío que se abre delante de nosotros. Pero este vacío no solo viene dado por la inconsistencia del Otro, sino que tiene un precedente más radical. Este Orden simbólico (que es el registro del lenguaje y de la Ley) se inscribe en nosotros de tal manera que como seres hablantes perdemos el mundo natural del goce inmediato, el mundo animal. Y de esta forma perdemos también este Otro primordial, real, la Madre, la Naturaleza, a la que estamos ligados por un vínculo primigenio. Pero este objeto ya está perdido para siempre, es la pérdida más esencial de los humanos, que desde que nos registramos de forma irreversible como seres hablantes sustituimos lo real inmediato por la simbolización que permite sostener la ausencia de este Otro primordial.

Pero esta operación de simbolización deja un resto, que es lo que Lacan denomina objeto a que no es representable, que no podemos ni simbolizar ni imaginar. Este objeto a es lo más propio, el Ello que formulaba Freud, lo que nos singulariza y es la causa de nuestro deseo, que se va desplazando metonímicamente de un objeto a otro. Esto es lo que Lacan defiende en su ética, en su no ceder al deseo, en su llevar al yo donde está el ello (en contra de la interpretación convencional del psicoanálisis ortodoxo de llevar el Ello donde está el Yo).

Pero este resto es el que crea angustia por su proximidad a lo Real en el sentido lacaniano. Aquí hay que aclarar que Lacan elabora una teoría de los tres registros en la que divide lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real. De manera muy simplificada diremos que lo Imaginario es lo que podemos imaginar, representar; lo Simbólico es lo que podemos decir, formular; y lo Real es lo que se resiste, lo imposible de ser representado, de ser formulado. Por lo tanto lo que entendemos por realidad es lo que puede ser simbolizado y representado, y que estaría por tanto en el plano de lo Imaginario y lo Simbólico. Lo Real lacaniano es lo que el Hegel juvenil llamaba La Noche del Mundo, la locura que surge de la contracción del puro Yo al separarse del Mundo, la negatividad absoluta que es lo que más tarde Freud llamaría la pulsión de muerte. Es decir, que pasamos de la Naturaleza a la Cultura desde esta locura que traumatiza, que es lo que precede necesariamente a nuestra socialización primaria, que es lo Real.

El problema no es perder el principio de realidad sino ganarlo saliendo de este pasaje por la locura que surge en el tránsito de la constitución de nuestra subjetividad. Y en este tránsito en el que constituimos la realidad queda este resto del que hablábamos (el objeto a). Este proceso,

hay que decirlo, no esta vinculado a una determinada sociedad, a una contingencia histórica, ya que tiene un carácter estructural en cuanto que somos seres parlantes.

Pero este Real es traumático, es lo traumático por excelencia y del que no podemos escapar porque es estructural a nuestra condición humana. Lo que hay de insoportable en nuestro deseo es justamente lo que nos pone en contacto con este resto cuya proximidad a este Real traumático nos produce angustia. Pero lo mismo que nos angustia, lo que Lacan llama el objeto a, es la causa innombrable del deseo, lo que lo posibilita. Y aquí interviene la fantasía, que cubre el espacio vacío dejado por el objeto natural perdido, como la construcción de la realidad desde esta perdida, desde esta falta dejada por la naturalidad perdida.

Y a este resto quedan ligadas las pulsiones, que expresan lo que queda del goce perdido de lo natural en los bordes del cuerpo, en las zonas erógenas. El lenguaje nos ha vaciado de goce y este solo queda en los bordes del cuerpo, en las zonas erógenas donde aparece una pulsión sin objeto. Pulsiones que formulamos a través de la demanda simbólica. Pero es una batalla perdida porque la confluencia entre el goce y el significante (la palabra de la petition) es imposible. Este es el drama humano. Lo que pedimos, lo que formulamos cuando queremos algo, esta condenado al fracaso porque cuando lo tenemos decimos: no, no era esto. Pero esta distancia entre lo que queremos y lo que encontramos es lo que mantiene el deseo.

La ideología es una fantasía social. Su inconsistencia es la de toda ficción simbólica (y cualquier teoría lo es) que solo puede justificarse desde sí misma. No nos da la completud que buscamos para cubrir nuestra falta estructural. El Otro (la Verdad) desde la cual fundamentarnos, ya lo hemos dicho, no existe. Aquí hay otra falta, la falta de la ficción simbólica (ideología) no completa desde la que pretendíamos cubrir la otra falta que surge de nuestra perdida del orden natural. En este sentido la diferencia de Althusser entre ciencia e ideología seria parte de su propia fantasía social. La parte manifiesta de la ideología es siempre una idealización. La relación social y la relación sexual entendidas como armonía, como complemento, son imposibles. Y lo son por estructura, no por historia. La idealización de la fantasía, sea sexual o social, es para negar esta imposibilidad.

Este discurso de la ideología como tal tiene un carácter simbólico, ya que nos identificamos con una serie de significantes, es decir de palabras con un significado. Pero también conlleva una serie de identificaciones imaginarias, porque también nos identificamos con imágenes (que en algún caso, como las tribus urbanas, pueden estar por encima de las propias identificaciones simbólicas). Hay en la identidad ideológica, por tanto, un conjunto de identificaciones imaginarias y simbólicas. Las identificaciones imaginarias tienen que ver con el yo ideal, con lo que somos para la mirada del Otro. Es la satisfacción narcisista que surge de la autoimagen que imita una imagen idealizada, la imagen del yo ideal. Cuando el niño se reconoce en el espejo, que le muestra una unidad imaginaria a su cuerpo que el vive como real, construye esta imagen del yo ideal. Pero esta imagen la proyectamos para el Otro, para el padre o la madre que nos reconocen y nos sostienen con su mirada. Pero la mirada del Otro nos conduce a la pregunta de quienes somos para el Otro, lo cual nos remite a un referente simbólico, que es el Ideal del Yo.

Lo que hacemos siempre, por tanto, es integrar las identificaciones imaginarias en la identificación simbólica. Esta identificación simbólica es la del significante amo, la del significante que manda. Sin este significante, que actúa como el Uno, no podríamos unificar a todos los significantes flotantes. Es un significante rígido, necesario, que es el que mantiene nuestra identidad, es decir lo que permanece a pesar del cambio de significantes. Un significante es, siguiendo a Lacan, el que representa un sujeto para otros significantes. ¿Qué quiere decir con esto? Quiere decir que el lenguaje simbólico sustituye al mundo natural y que una palabra se define siempre por otras, no sale nunca de la trama del propio lenguaje.

La ideología nos permite una narración desde la cual construir la realidad, que no deja de ser una proyección en un espacio vacío. La ideología es lo que sostiene la realidad, ya que esta es su construcción simbólica-imaginaria, y nos da una identidad a partir de todo este conjunto de identificaciones. La función precisa de la ideología, ya lo dijimos al principio, no es escapar de una realidad insoportable sino construir una realidad (simbólica, imaginaria) desde la que escapar de lo Real de nuestro deseo, que siempre es traumático. Lo Real produce Horror.

Žižek entra aquí en polémica con Rorty en su propuesta de una ética de la ironía, en la que cada individuo puede autocrearse. Podemos, plantea Žižek, cambiar hasta cierto punto las identificaciones imaginarias y simbólicas, pero más allá está este resto, el núcleo de nuestra fantasía, lo Real que es causa de nuestro deseo. Y esto, insiste, se repite y no puede eliminarse. Es, además, lo que constituye nuestro núcleo más íntimo. Por lo tanto nuestra vida puede vivirse como un relato (también en la línea de Paul Ricoeur o Michael Foucault) pero desde unos límites muy precisos.

La lectura del discurso tiene que ser sintomática, hay que interpretar lo que hay detrás, que actúa en silencio. El síntoma es una metáfora que sustituye al deseo reprimido y como tal produce un goce.

¿De qué es síntoma una ideología? De lo reprimido, del núcleo real negado en el discurso. Este núcleo real de goce se manifiesta a través del síntoma social. Es decir, que cuando asumimos una ideología lo que hacemos es negar la parte oscura, inaceptable. El síntoma es siempre una manifestación de una verdad, la verdad del goce reprimido en la ideología, que la ficción simbólica se manifiesta en la fantasía. A través del síntoma este goce se manifiesta, pero sin entenderlo, desde su desconocimiento.

La fantasía tiene una parte oscura, espectral, un núcleo pre-lógico, que es el que realmente sostiene el discurso, es decir, la ideología, desde el goce. El goce, siguiendo a Lacan, no es lo mismo que el placer. El goce es un más allá del principio del placer y está ligado a la excitación, a la tensión y al dolor. También Freud nos enseñó que el superyo se alimenta de la pulsión, que es la que está vinculada al goce. Lacan desarrolla a partir de aquí una extraña formulación del superyo como algo obscuro. Žižek radicalizaría este planteamiento y plantearía el superyo como el reverso obscuro, oscuro y nocturno de la ley: como su sombra, como su reverso. No será entonces la herencia del Edipo en el sentido que se entiende normalmente, como el Ideal que heredamos del padre. No, es la herencia del Padre perverso, obscuro, cuyo imperativo es: goza. Es la transgresión de la Ley que la mantiene y sin la cual esta no tiene un núcleo de goce desde el que mantenerse. El superyo no es la ley moral sino su defecto. El superyo aparece allí donde la ley falla, fracasa. El superyo es un código secreto que complementa la ley porque es su transgresión. La expresión más clara (y esto lo digo yo pero creo que lo compartiría Žižek) sería hoy la orgía de violencia con la que los soldados y mercenarios americanos castigan a los presos iraquíes. Todos saben que es el goce secreto que mantiene la ley de la dominación. Estos soldados son los "mejores" y las autoridades lo saben. Pero la publicidad es la que ha roto el equilibrio y la corrección política a la que incluso Bush debe someterse. Lo que Bush no perdona es que no hayan mantenido el secreto.

La transgresión de la ley, nos plantea Žižek, no va contra la ley sino que la garantiza. Es la violencia que está fuera de la ley pero que representa el trabajo sucio que la mantiene. Su goce es el del sacrificio del deseo y de la culpa que produce.

Lo que plantea Žižek es que atravesar la ideología es atravesar la fantasía (o el fantasma, como también le podríamos llamar), es decir, distanciarse de ella. Es aceptar la imposibilidad de las relaciones sociales sin antagonismos (como armonía). Toda relación (social, sexual) es fallida y lo que hay que saber es como se dan estos antagonismos, que hacemos con ellos o cuál es el fallo que estamos dispuestos a sostener.

La Democracia y su resto patológico: el nacionalismo. Totalitarismo.

La democracia parte del sujeto cartesiano. El sujeto cartesiano es un sujeto vacío, sin sustancia, abstracto, formal. Žižek se manifiesta como un defensor claro de este sujeto cartesiano. En contra de Heidegger, de los estructuralistas o desconstructivistas, de los holistas, defiende que hay que mantener el planteamiento. Pero este sujeto debe entenderse como un sujeto político. El sujeto de la democracia es un sujeto sin atributos, ya que cualquier atributo plantearía una exclusión.

La cuestión es que este sujeto, como en toda operación simbólica, deja un resto, un núcleo patológico, un goce colectivo. La forma típica de este resto de la inscripción democrática es el nacionalismo. El nacionalismo es el que liga libidinalmente a una comunidad. En el nacionalismo hay un intento de salvaguardar el propio goce, delante de la amenaza del otro. Es en esta defensa frente al elemento perturbador de otra forma de gozar donde el nacionalismo coge su fuerza. Es el temor a la castración imaginaria, donde imaginamos que es el otro el que nos robara nuestro goce. Y el nacionalismo acaba en racismo cultural porque implica un odio a la diferencia, nos molesta como el otro regula su goce.

Con el nacionalismo damos así consistencia al Otro, al Gran Otro. Pero más allá de las identificaciones simbólicas-imaginarias hay la Cosa, lo Real: la encarnación del goce con la que nos identificamos. Y este goce es también dolor, tensión, excitación, esta no solo más allá de la racionalidad sino más allá del principio del placer.

La democracia es paradójica, es posible por su imposibilidad, es una ficción simbólica que supone que todos somos sujetos para el otro. En el orden democrático, ya lo avanzaba Lacan, el lugar del poder es un lugar vacío. Pero su límite es el goce de sujeto, que coloca al otro en el lugar del objeto. Esta visión del otro como objeto esta excluida de la democracia. Existe pero suponemos que no, hacemos como que no. Ya lo decía Pascal: la costumbre hace que nos creamos lo que, por otra parte, sabemos que es ilusorio. Por otra parte la democracia supone que hay unas elecciones en las que suspendemos el orden jerárquico, las relaciones de poder. Hacemos como si fuéramos todos iguales pero su resultado depende de un mecanismo cuantitativo de contabilización en el que dominan las anécdotas, la publicidad y la manipulación. Es decir, la irracionalidad, el azar. Pero esta ficción, como la de los derechos humanos, tiene eficacia simbólica, funciona en la medida en que hacemos como que nos la creemos.

El Totalitarismo es la otra cara de la modernidad. El dirigente totalitario que aparece en el fascismo y en el estalinismo no se corresponde con el Amo, el Señor de las sociedades pre-capitalistas. Este Amo esta reconocido por una investidura, es un papel simbólico que alguien ha de representar y lo representa en la medida en que es reconocido como tal. Pero no es el individuo el que es reconocido sino el lugar simbólico que ocupa. Pero el dirigente totalitario se presenta como la encarnación de un pueblo, de una raza, de una clase. Es el, individuo concreto, el que la materializa. El superyo se manifiesta abiertamente con su lado oscuro, sombrío, violento. No como en la autoridad simbólica de las sociedades tradicionales, en las que el superyo actúa en la forma de transgresión que mantiene la ley de forma secreta (como en los carnavales). En el totalitarismo es el superyo el que se apodera del espacio público, mientras que en la sociedad tradicional es el reverso clandestino de la autoridad. El patriarcado de la sociedad tradicional se basa en la autoridad del padre simbólico, del Nombre-de-Padre, el Padre de la Ley, un padre muerto. Pero el Líder político totalitario (como el de las sectas) es el Padre primordial, el Padre-del-goce, obscuro y anal, real y vivo.

Las utopías son universalizaciones que niegan la falta en el Otro. Actúan como el fetiche en el perverso, negando la falta. Son una respuesta al insopórtale enigma del deseo del Otro. El Otro no tiene deseo porque no tiene falta, porque esta completo. La utopía pretende una universalización que no deja resto, de la que no hay síntoma. La utopía suena con una comunidad armónica que no puede existir porque, como ya hemos dicho, por estructura la sociedad siempre es fallida. La utopía conlleva siempre la promesa de un hombre nuevo, sin tensiones, superador de conflictos. No hay reconciliación final, nunca. En contra de la interpretación convencional, Žižek sostiene que para Hegel la reconciliación final no es otra que la aceptación de su imposibilidad. En su análisis del capitalismo Žižek parte de Marx pero incorporando la crítica básica que Lacan le formula: no hay un antagonismo social básico que se pueda resolver históricamente.

El nazismo es un discurso paranoico, centrado en la figura del chivo expiatorio, en la violencia irracional desencadenada contra él. Tiene algo de simulacro, de mentira, de espectáculo. No como el estalinismo, que tiene algo de verdad, la de la Revolución de Octubre. El estalinismo es, en cambio, un discurso perverso. En su discurso habla el Gran Otro de la Historia. Nos convertimos en el objeto de goce de este Gran Otro, en su instrumento. Hay también un retorno

de lo reprimido, que es la muerte de la Revolución de Octubre. Y lo reprimido vuelve contra todo el mundo. Aquí no hay chivo expiatorio, todos son culpables y cualquiera puede ser eliminado.

Ideología en el capitalismo global

El capitalismo se presenta como lo universal en cuanto a igualdad de derechos. Marx detecta la fisura del capitalismo, ya que todo universal tiene una excepción que la niega. La igualdad formal, la libertad formal que formula el capitalismo es negada por el obrero, ya que su libertad es la que le encadena al capitalista, pues el es simplemente una mercancía. La mercancía es el síntoma del capitalismo, ya que es la consecuencia de lo que reprime. Y lo que reprime es lo que niega la universalidad que proclama, que es la relación amo/esclavo en la que se funda, que es la del capitalista y el obrero. El capitalismo implica un desequilibrio estructural inherente. Hay una crisis permanente, un cambio estructural en las condiciones de existencia. Se genera un círculo vicioso entre la necesidad y la producción. Su carácter es excesivo porque su expansión es ilimitada. El discurso del capitalismo, como ya apuntaba Lacan, no es autoritario sino histérico; es el discurso de la insatisfacción: cuanto más producimos para cubrir la falta más evidente resulta ésta.

El capitalismo sustituye el fetichismo de las personas por el fetichismo de las mercancías. El fetiche es lo que oculta la falta estructural. La falta que se oculta es aquella en torno a la cual se articula la red simbólica.

El fetichismo de las personas consiste en dar un valor libidinal a un objeto que no lo tiene, en que cada persona se identifica con lo que representa. Es el que se establece en el Discurso del Amo, que es el que establece la dialéctica del amo y el esclavo. El fetiche de la ética pre-capitalista es el Amo, el Maestro, que intenta siempre poner un límite al exceso. El tardocapitalismo, siguiendo la lógica implacable del capitalismo, acaba destruyendo todos los vínculos, como ya apuntó Marx. En los años sesenta la izquierda supuestamente radical seguidora de Wilhelm Reich planteaba que el fundamento del capitalismo era la estructura jerárquica y autoritaria que transmitía la familia patriarcal. El tiempo ha desmentido completamente esta hipótesis. El capitalismo destruye también la familia, destruye al Otro, destruye el ideal. No necesita prohibiciones, las sustituye por reglas. Žižek sigue a Lacan cuando este decía: si Dios no existe nada está permitido. Se acaban las prohibiciones desde un Otro que les da un fundamento moral. Ahora, cada vez más, se van multiplicando las reglas, las normas, que precisamente no tienen límite, pero no hay un Lugar Simbólico desde las que justificarlas. Lo único que sustenta las reglas es el nuevo mandato del superyo: ¡Disfruta!

El capitalismo reprime las relaciones de amo y esclavo pero estas reaparecen como síntoma. El fetichismo de la mercancía es el discurso de la histeria, es el del exceso en el que no hay límite. La producción de mercancías produce una demanda permanente, en la que el deseo se confunde con una demanda que nunca satisface. Cuanto más producimos para cubrir la falta con más crudeza se manifiesta esta. Cuanto más consumimos más pedimos y más insatisfechos estamos. El deseo se vive desde una posición de insatisfacción. Pero el producto de este proceso es un narcisismo patológico que cada vez más se defiende del Otro intruso, del acoso de las mercancías y de un otro, de un semejante, con el que no puede enfrentarnos. El otro ocupa siempre el lugar de este Otro intruso que siempre es una amenaza, con el que hay que salvaguardar las distancias delante de este otro que usurpa el espacio de mi identidad: (fumando, riéndose, mirándome...). Pero precisamente lo que no soportamos del otro es que sea sujeto de deseo. Es el deseo como tal, como elemento perturbador, el que no soportamos. Aparece entonces una especie de ética de la víctima en la que todos somos víctimas del acoso del otro (sexual, laboral, político...). Más allá de la autoridad simbólica se abre una especie de mundo post-edípico que conduce a refugiarse en un universo virtual.

El fascismo y el populismo no son más que fantasías autoritarias que nos muestran la ilusión imposible de mantener el Discurso del Amo en el tardocapitalismo. Intentan restablecer la fantasía de la comunidad y del orden pero no hay comunidad ni orden posible. El capitalismo tardío evita las identificaciones excesivas, pero entonces esas aparecen como síntoma (fanatismo). Pero su cinismo deja intacta la fantasía paranoica, que se manifiesta en forma de

síntoma. El universalismo del capital se complementa con el fundamentalismo irracional. Se legitima la segregación en nombre del multiculturalismo.

El universalismo capitalista tuvo su mejor representante en la Tercera Vía. En esta línea Žižek critica la falsa consistencia de este universalismo en nombre del cual Rawls plantea su teoría de la justicia o Rorty sus reglas formales para salvaguardar el espacio privado de la autocreación individual. No hay individuos racionales que actúan en función de sus intereses racionales como base del contrato social. Porque son racionales quienes reconocen el papel estructurante del deseo y de la fantasía y no los que, como Rawls, lo niegan y consideran posible un contrato social sobre la base de los intereses racionales de los individuos. Estos individuos racionales, no mediados ni por el deseo ni por la fantasía, no existen.

Tampoco pueden existir estas reglas formales que se convierten en ley universal (Rorty). Todas las reglas, cualquier ley, están impregnadas de goce, que es el alimento del superyo. El deber es una obscenidad, no hay ley universal que no sea patológica. Tampoco es posible hablar de reglas formales para salvaguardar lo privado, ya que estas reglas están impregnadas de goce.

Pero desde el 11 de septiembre todo ha cambiado. Esta ilusión de la post-ideología cínica del neoliberalismo ha dejado paso a su síntoma, que es la ideología religiosa de Bush y su círculo, donde se arrojan ser los representantes de Dios en la Tierra y es en su Nombre que defienden la Libertad. Pero no es el imperialismo de Estados Unidos lo que hay que criticar, el problema no es que sean los policías de la sociedad global en el mundo. El problema es que detrás de su acción de policía global hay una defensa de una política puramente local: estamos asistiendo a una revolución silenciosa, que está ocurriendo a partir del 11 de septiembre, en la que Estados Unidos ha pasado de ser el Defensor del Occidente Libre frente al Peligro Comunista a una posición absolutamente ofensiva, que podríamos llamar irónicamente de Revolución conservadora permanente, y cuyos paladines son algunos ex-trotskyistas del círculo ideológico de Bush.

Hay en estos apuntes, como ya he señalado, muchos aspectos a discutir y a desarrollar. Pero lo que no le negaremos a Žižek es que aporta un nuevo punto de vista sobre el que discutir y por tanto avanzar.

lroca13@menta.net. Roca Jusmet, Luis. "¿Quién es el maldito Žižek?", EL Viejo Topo, pp 107-115.

LOS RETOS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA

Un filósofo que piensa de nuevo.

Por **Reyes Mate** | 25 de Marzo del 2006

En sus cuatro últimos libros, Slavoj Žižek reflexiona sobre los peligros del mundo y su relación con lo real y lo virtual. Para ello se vale de instrumentos como el psicoanálisis lacaniano y el marxismo.

Hace falta un cierto desparpajo para escribir que el prestigio de que goza últimamente Hannah Arendt es "el signo más claro de la derrota de la izquierda". Lo tiene Slavoj Žižek (Eslovenia, 1949) cuando, en *Quién dijo totalitarismo* (Pre-Textos, 2002), arremete contra el desprestigio del término radicalidad, que enseguida asociamos con totalitarismo: una operación exitosa de la factoría Arendt cuyos actuales productores se han especializado en reducir política a democracia liberal. Él se presenta como un filósofo radical porque pensar es pensar de nuevo. Se hizo filósofo, aclara, en segunda opción, como casi todo el mundo. Su aspiración era el cine, hasta que se dio cuenta de que para entender por qué Charles Chaplin se oponía tan tercamente al cine sonoro tenía que echar mano de la filosofía. Žižek tiene una capacidad innata para sorprenderse ante dichos o hechos que a los demás nos resultan normales. Lo que necesitaba era instrumentos apropiados para dar contenido a esa capacidad de sorpresa. Los encontró en el psicoanálisis lacaniano y en el marxismo. El psicoanálisis le permite reconstruir la subjetividad

del hombre moderno, tan cuestionada por todos los que dominan la escena filosófica, desde los deconstructivistas a los procedimentalistas. Con la ayuda de Lacan recompone el escenario originario en el que debe desarrollarse un sujeto a la altura de nuestro tiempo. Lo que envuelve al hombre cuando nace no es un mundo inocente sino una realidad llena de fracasos e injusticias que traumatiza a quien trate de ignorarla, pero que coloca a quien la reconozca ante la grave responsabilidad de dar una dimensión política a su subjetividad, tema de *El espinoso sujeto* (Paidós, 2001). Para eso está el marxismo. Žižek, que ha sufrido los rigores de la burocracia comunista en la ex Yugoslavia, no está dispuesto a tirar el marxismo con el agua del comunismo. Él no puede renunciar al concepto de economía política, es decir, no quiere perder de vista el papel determinante de los intereses económicos en la construcción y en la explicación de la política. Pero nada más lejos de este autor que la escolástica, ni siquiera la marxista. Su pensamiento está trufado de sociología, literatura, cine, chistes y una astuta utilización de lo que podríamos llamar el motín de la anécdota, esto es, la habilidad para cuestionar una teoría con un ejemplo que no encuentre acomodo en ella.

Con este armazón teórico sale a campo abierto para -a libro por año, pese a que odia escribir, según dice en *Arriesgar lo imposible* (Trotta, 2006)- luchar contra los entuertos que le salen al paso. Su mirada sobre lo que llamamos "nuestro mundo" es corrosiva. Ese mundo está compuesto, en efecto, de café sin cafeína, nata sin grasa, guerra sin bajas (propias), política sin política, es decir, se nos ofrece una existencia desprovista de substancia por lo que ésta tiene de conflictiva y amarga. De ahí saca dos conclusiones de alguna manera contradictorias: como la realidad pura y dura está llena de peligros, hay que desplazar al hombre a la realidad virtual, único lugar en el que se le puede liberar de la amarga substancia. Y, en segundo lugar, el mandato del goce. Gozar es obligatorio y no hacerlo conlleva culpabilidad. Entonces, ¿por qué no, en lugar de café, inyectarse cafeína?; ¿por qué no, en lugar de la excitación de la realidad externa, tomar drogas que animen directamente al cerebro? El problema es que, pese a todo este decorado artificial, la guerra causa muertos y la droga no trae la felicidad. Ahí se sitúa Žižek

Y provoca de verdad cuando él, dispuesto a refundar la izquierda, prefiere las malas compañías de los conservadores. Por ejemplo, la de Pascal, un cristiano a la vieja usanza que moviliza su gran talento contra lo nuevo. Admira esa rebeldía porque es señal de que Pascal ha reconocido la fuerza de lo nuevo, los desgarros que acarrea, los cambios profundos que exige. Quien no se entera de nada es el progre siempre dispuesto a estar al día y correr tras lo último. Es el mismo talante de Charlot cuando se oponía al cine sonoro: él sí sabía lo que estaba en juego.

Con Žižek no se puede uno fiar. Piensas que está contigo pero pronto adviertes que es por razones opuestas a las tuyas. Pasa con el multiculturalismo que él acosa sin respiro. ¿De qué sirve, se pregunta, no guisar las hamburguesas en la India con grasa de vaca si esa multinacional es portadora del virus económico que arruina los recursos naturales, las tradiciones culturales y sus formas de organización? ¿El respeto al otro debe cerrar los ojos a costumbres bárbaras como quemar viva a la mujer del viudo que es lo que se hace hoy en la India? Ni está con los que subliman el respeto al otro, ni con quienes defienden valores universales sin atreverse a tocar el uniformismo letal del capitalismo.

La compañía de pensadores radicales occidentales le hizo sospechoso ante los burócratas comunistas. Nada extraño si constatamos aficiones tan poco ortodoxas como el interés que éstos muestran por Pablo de Tarso, por ejemplo. Podemos enumerar hasta media docena de libros paulinos entre los filósofos políticos contemporáneos: Agamben, Badiou Taubes... Žižek no se queda atrás hasta el punto de definirse como un materialista paulino. El subtítulo de *El frágil absoluto* (Pre-Textos, 2002) es '¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?'. En la carta a los Corintios Pablo habla, a propósito del amor, del "odio a los padres" que Žižek interpreta como rebelión contra el mundo de valores y símbolos que nos rodea; él apuesta por una subjetividad política capaz de crear de nuevo el mundo. Pero es en *El títere y el enano* (Paidós, 2006) donde Pablo ocupa el centro de su reflexión. En ese libro el tema es el del subtítulo: "El núcleo perverso del cristianismo". La perversión consiste en crear un gran otro que anula ese momento creativo de la libertad, propio de quien sabe que no hay garantía y que hay que jugársela con cada decisión. El cristianismo es perverso porque en lugar de sacar las consecuencias del abandono de Jesús en la cruz ha construido una historia con un otro omnipotente. Su salvación depende de que se autodestruya como religión.

Ya ha quedado dicho el partido que Žižek saca de las películas. En *Matrix*, cuando el héroe despierta a la cruda realidad, ve un paisaje desolado, lo que quedó de Chicago después de una guerra mundial. El líder de la resistencia, Morpheus, recibe al héroe con un "Bienvenido al desierto", frase que da pie al título de otro de los libros de Žižek recientemente traducidos *Bienvenidos al desierto de lo real* (Akal, 2005). El argumento del filme le sirve para explicar el atentado del 11-S. No deberíamos ver, nos dice, en las Torres Gemelas el símbolo del poder mundial, sino la encarnación del desierto, del capitalismo especulativo financiero cuya realidad es virtual. Ahora bien, si la nada gobierna el mundo, ¿por qué extrañarse de que el mundo real de afuera sea una amenaza a esa irrealdad? El capitalismo financiero sería el mejor alimentador del terror y lo que los habitantes del Primer Mundo -que son los que se aprovechan del mundo virtual- deberían preguntarse es por qué no conocen causa por la que valga la pena sacrificarse.

Kieslowski, el director de la famosa trilogía de los colores, le sirve de guía a su *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio* (Debate, 2006). Nada como el cine para hacernos ver que la ficción, aunque se tome por Lo Real, no es la realidad. Pero lo que aquí persigue es indagar por qué vivimos la realidad como pesadilla de la que hay que huir. ¿No habría manera de transformar lo que nos hace daño en punto de partida de una reconstrucción de la realidad que no sea huida en lo virtual? "Lacrimae rerum" era el nombre que daban los antiguos a las lágrimas de la escena, las únicas que soportaban porque las reales provocaban pavor. A través de mil aproximaciones, Žižek trata de decirnos que lo grave no es que hayamos perdido de vista la realidad, sino que hemos perdido de vista el sentido de la realidad simbólica, esto es, la capacidad de ver en lo imperfecto de la vida, en sus dolores y contradicciones el único sentido capaz de sacarnos de la inmovilidad a la que nos remite este mundo virtual tomado por la realidad.

Más allá de la provocación o del virtuosismo indigesto propio del jugador que regatea hasta su sombra, lo que hay que ver en este autor es el rescate del gesto filosófico originario, como dice Antonio Gimeno, traductor e impulsor del conocimiento de Žižek en el área hispanohablante. Ese gesto de pensar de nuevo -algo que tratándose de la filosofía debería ser evidente- es lo que resulta excepcional. Por eso seduce tanto.

Slavoj Žižek. Arriesgar lo imposible: Conversaciones con Glyn Daly. Traducción de Sonia Arribas. Trotta. Madrid, 2006. 168 páginas. 14,42 euros. **El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo.** Traducción de Alcira Bixio. Paidós. Barcelona, 2006. 240 páginas. 14 euros. **Bienvenidos al desierto de lo real.** Traducción de Cristina Vega Solís. Akal. Madrid, 2005. 128 páginas. 14 euros. **Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio.** Traducción de Ramón Vilà Vernis. Debate. Madrid, 2006. 300 páginas. 19 euros.

Publicado en la sección "Babelia" de *El País*.

http://www.elpais.es/articulo/elpbabsem/20060325elpbabese_3/Tes/semana/filosofo/piensa/nuevo

Slavoj Zizek: un neopensador crítico y renacentista

Lo que el poder en la democracia totalitaria dice, en efecto, no es, 'cumpla su deber, a mí no me importa si le gusta o no,' sino: 'Tiene que cumplir con su deber, y tiene que gozar haciéndolo.' El deber deviene placer. Está la paradoja invertida del placer convertido en deber en una sociedad 'permissiva'. Los sujetos experimentan la necesidad de 'pasarlos bien', de disfrutar, como si fuera un deber y por consiguiente, se sienten culpables si no son felices. El superego controla la zona en que estos dos contrarios se superponen, donde el mandato de disfrutar cumpliendo tu deber coincide con el deber de disfrutarlo.

La lucha venidera nos confrontará con una inédita urgencia para actuar, ya que involucrará una ruptura radical en lo que significa ser un ser humano. La luna de miel de diez años del capitalismo global triunfante ha terminado. El problema ahora es cómo inventar estructuras organizativas que le confieran a esta inquietud la forma de una demanda política universal. De

no ser así, la oportunidad se desperdiciará, y lo que quedará es una perturbación marginal.
(Slavoj Zizek)

No conocía a este multifacético heterodoxo pensador esloveno hasta que este verano leyendo en una biblioteca *El Viejo Topo* encontré un artículo titulado: **¿Quién es el maldito Zizek?** El autor del artículo, Lluís Roca, denunciaba la ignorancia y el ninguneo de su obra por los medios de comunicación progresistas y por los anquilosados sectores académicos españoles, hacía una extensa presentación de su obra, y terminaba diciendo: *"Hay en estos apuntes, como ya he señalado, muchos aspectos a discutir y a desarrollar. Pero lo que no le negaremos a Zizek es que aporta un nuevo punto de vista sobre el que discutir y por tanto avanzar"*.

Después de leer varios de sus artículos y alguno de sus libros, estoy de acuerdo sobre el interés de la inconformista obra de **Slavoj Zizek**, tanto por el carácter renacentista de sus escritos (hoy diríamos "interdisciplinario") como por el fértil enfoque crítico de multitud de cuestiones de actualidad que nos interesan a quienes no somos amantes "monógamos" de ningún campo del saber, la cultura o el pensamiento.

Leerle es refrescante y excitante. **Zizek** es un autor ameno y profundo, utiliza en sus escritos ejemplos extraídos de la cultura popular, y es de estos pensadores que no se han quedado atascados en el posmodernismo, sino que trata de pasar por él, atravesarlo para ir más allá. En su obra no hay ni pesimismo ni resignación. Combate la ideología dominante, las falsedades del cuento de hadas llamado "el fin de la historia", pero no es complaciente con quienes se oponen al capitalismo global: llama la atención sobre la falta de un mayor contenido político en los llamados movimientos sociales y hace propuestas para su evolución y renovación. **Zizek** propone refundar el discurso anticapitalista o de izquierda frente al binomio multiculturalismo-neoliberalismo, intentando desprender un *"nuevo proyecto político para la izquierda"*.

Zizek tan pronto escribe de cine, hace una reseña muy crítica de *Matrix* o valora películas de **Alfred Hitchcock** o **David Lynch**, como analiza las consecuencias del 11-S y las guerras posteriores; conoce Internet y difunde su obra por la Red, estudia las metáforas *cyborg*, cuestiona las promesas de la nanotecnología, el *uploading* o la inteligencia artificial o reflexiona sobre el ciberespacio y su influencia en nuestros cuerpos, al mismo tiempo que hace una interesantísima relectura de autores como **Hegel**, **Lacan** o **Lenin**, haciéndoles inteligibles, fértiles y vigentes; en un lado critica "lo políticamente correcto" y va a la raíz de cuestiones como el racismo o el totalitarismo, y en otro se interna en la literatura abordando la obra de autores tan diferentes y variados como **Shakespeare**, **Kafka**, **Houellebecq** o **Philip K. Dick** o géneros como el *queer* o la ciencia-ficción.

Como veis, no es exagerado llamarle renacentista, interdisciplinario, o si queréis, un polígamo cultural. Como leí en un artículo sobre su pensamiento: **Zizek** *analiza y describe el mundo postmoderno, postpolítico o postideológico y reivindica el papel de la ideología, de la política, de la historia, en el mundo sin sustancia de la sociedad postpolítica; describe la degradación de la realidad a través de soluciones de simulación, de la "virtualización" o digitalización del espacio social y cultural. Nos muestra y demuestra que vivimos en una sociedad artificial, donde la administración de las cosas sustituye a la administración de las personas, regulada también artificialmente. Zizek acude constantemente a las entrañas constructivas del mensaje de las industrias culturales y mediáticas, con especial atención a la producción cinematográfica. Más allá de esa realidad virtual, Zizek demanda conocer la realidad de lo virtual.*

Efectivamente, puedo confirmar que su obra *aporta un nuevo punto de vista sobre el que discutir y por tanto avanzar*. Si queréis comprobarlo vosotr*s mism*s, tenéis sus libros, y si no podéis acceder a ellos, tenéis Internet.

Quienes prefieran leer libros de papel, aquí están los títulos de algunas de sus obras, muchas de ellas traducidas al castellano por *Pre-textos*, *Siglo XXI* o *Paidós*: *El Sublime Objeto de la Ideología*, *Todo lo que Usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntar a Hitchcock*, *Goza tu Síntoma*, *El Acoso de las Fantasías*, *Mirando al Sesgo*, *Estudios Culturales*, *Reflexiones sobre el Multiculturalismo*, *El Frágil Absoluto*, *Las Metástasis del Goce*, *El Espinoso Sujeto*, *Quien dijo Totalitarismo*, *La Política de la Diferencia Sexual*, *Repetir Lenin*, *El Goce como un Factor Político*.

Quienes quieran leer algunos de sus libros, artículos, entrevistas o críticas disponibles *online*, aquí tienen enlaces a lo que he encontrado en castellano:

Libros: [¡Goza tu sintoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood](#)

Hollywood puede ser una muy buena excusa para empezar hablar de Lacan. Así comienza cada capítulo, con Lacan dentro de Hollywood, dialogando con sus películas más clásicas para elaborar a partir de ellas algunas nociones lacanianas fundamentales: la carta, la mujer, la repetición, el falo, el padre. Pero luego el mismo Lacan fuera, trabajando estas nociones desde sí mismas, desde su propia lógica. Un Lacan enfocado, atraído por la luz de la cámara, pero sin olvidar el reflejo de su imagen invertida dentro de la lente.

Eslavoj Zizek, finalmente

Por VICTOR VALLEJO

Han transcurrido un par de años desde que leí en Schnitt, esa exhaustiva y múltiple revista de cine alemana, una triada de textos muy sugestivos sobre Matrix, el film que fascina por igual a niños, adolescentes, cinéfilos, aburridos y personas otras que se preguntan sobre el tiempo y el espacio desde diferentes disciplinas y experiencias de vida. Más que interesante me resultó la lectura de esos tres textos —que al citarlos este momento, su recuerdo se abre paso con asombrosa facilidad por entre una maraña de impresiones y vivencias que conforman mi yo hasta este punto. Estos textos fueron, son, La ironía cibernética, de Peter Sloterdijk; Filmar la filosofía, de Boris Groys; y Las dos caras de la perversión, de Slavoj Zizek, nombre éste último que nada me decía entonces pero que en esa lectura, por la manera de apropiarse del tema, o si se quiere, de irrumpir en él, con un lenguaje y una argumentación que de normal no se usa en esos campos, llamó fuertemente mi atención y me puso en alerta. Envidia y sorpresa me causaron los primeros ensayos que leí en ese tramo; luego, un extrañamiento que veo haberse desprendido de la admiración.

Es que, entre tantos escritores, intelectuales, filósofos, observadores, artistas y críticos inteligentes que este incipiente siglo junta a nuestro alrededor —con una facilidad nunca antes tan a la mano—, dar con una voz que prueba a nombrar fenómenos que andan por allí como cables sueltos, o los relaciona con otros no menos inverosímiles, es un suceso difícil de echar de lado como una noticia o referencia más. Partir de una base argumentativa en la que San Pablo, el fundador de la iglesia católica, se entrecruza con Lenin; el marqués de Sade con Marx, el gozo —lo que suponemos que este significante denota— choca con el placer —otro significante— y las drogas dan la mano a la ética prometiéndose mutuamente al menos una conversación racional de sus contenidos y posibilidades resulta sumamente estimulante.

Esta vez, finalmente, a Slavoj Zizek, el filósofo esloveno nacido en Lubliana en 1949, Babelia —que casi casi equivale a decir la prensa española—, acaba de dedicarle su portada, más una entrevista y un comentario, a propósito de la publicación casi simultánea en España de cuatro de sus libros (Bienvenidos al desierto de lo real, Akal, 2005; Arriesgar lo imposible, Trotta, 2006; El títere y el enano, Paidós, 2006; Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio, Debate, 2006)

En la Argentina sin embargo, como saben sus lectores en castellano, el filósofo esloveno es bastante conocido. No son pocas las entrevistas y comentarios publicados en los medios de ese país al que viaja a menudo y donde gran parte de sus libros aparecen casi seguidamente a sus primeras ediciones —hechas en inglés.

Entre la variedad de textos que la web ofrece sobre Zizek, o sobre su obra, hay al menos dos blogs (Rizomas y El bosque) que han dispuesto una generosa selección de links a materiales de este autor que valen la pena visitar.

PERFIL BIOGRÁFICO

Slavoj Zizek (1949-)

Nacido en 1949, en Liubliana, Eslovenia, ciudad en la que cursó el bachillerato de letras. Estudió filosofía en la Universidad de Liubliana, donde se doctoró en 1981. Cuatro años después obtuvo un segundo doctorado en psicoanálisis en la Universidad París VIII.

Ha sido profesor visitante de las universidades París VIII, Buffalo, Minnesota, Tulane, Nueva Orleans, Columbia, Princeton, Michigan y Georgetown. Fundador y presidente de la Sociedad para el Psicoanálisis Teórico de Liubliana.

Profesor de la Universidad de Liubliana, del European Graduate School (EGS) y del Kulturwissenschaftliches Institut de Essen. Está considerado como uno de los más prestigiosos seguidores de Jacques Lacan, con una estructura de pensamiento que bebe en las fuentes teóricas hegelianas y marxistas. Su pensamiento alcanza los campos de la sociología, la psicología, la filosofía y la comunicación.

Militante activo de los movimientos democráticos eslovenos de los años ochenta. Candidato a la Presidencia de su país en las primeras elecciones libres de 1990.

Entre sus publicaciones: *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londres, 1989; *For They Know Not What They Do*, Verso, Londres, 1991; *Looking Awry*, Cambridge, MIT Press, 1991; *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, Nueva York, 1992; *Tarrying With the Negative*, Duke University Press, Durham, 1993; *Metastases of Enjoyment*, Verso, Londres, 1994; *The Indivisible Remainder*, Verso, Londres, 1996; *The Plague of Fantasies*, Verso, Londres, 1997; *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londres, 2000, *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, Londres, 2002; *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings*, Verso, Londres, 2002; *Organs Without Bodies*, Londres: Routledge, Londres, 2003; *The Puppet and the Dwarf*, MIT Press, Cambridge, 2003; *Iraq: The Borrowed Kettle*, Verso, Londres, 2004; *The Parallax View*, MIT, Cambridge, 2006.

Han sido traducidas a la lengua española: *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Manantial, Buenos Aires, 1994; *Goza tu síntoma. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994; *La política de la diferencia sexual*, Episteme, Valencia, 1996; *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Paidós, Buenos Aires, 1996; *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo (con F. Jameson)*, Paidós, Buenos Aires, 1998; *El acoso de las fantasías, Siglo XXI*, México DF, 1999; *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Paidós, Buenos Aires, 2000; *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona, 2001; *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002; *El sublime objeto de la ideología, Siglo XXI*, México DF, 2002; *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pre-Textos, Valencia, 2002; *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Paidós, Buenos Aires, 2003; *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, 2005; *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Síntesis, Madrid, 2005; *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

En lengua portuguesa, entre otros: *O Mais Sublime dos Históricos: Hegel com Lacan*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991; *Eles não Sabem o que Fazem. O Sublime objeto da Ideologia*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1992; *Um Mapa da Ideologia*, Contraponto, Rio de Janeiro, 1994.

EL PENSAMIENTO El pensamiento de Zizek se proyecta en múltiples espacios del conocimiento, que van de la filosofía al psicoanálisis, de la sociología a la comunicación, de la economía a la política. Analiza y describe el mundo postmoderno, postpolítico o postideológico y reivindica el papel de la ideología, de la política, de la historia. Zizek trata de hacer una síntesis entre el marxismo y el psicoanálisis, refundar el discurso anticapitalista o de izquierda frente al binomio multiculturalismo-neoliberalismo. Desde el psicoanálisis lacaniano traza una revisión crítica del la

teoría marxista de la ideología. El pensamiento del socialismo, entiende, debe mirar hacia el psicoanálisis.

Zizek describe el mundo sin sustancia de la sociedad postpolítica. La degradación de la realidad a través de soluciones de simulación, de la 'virtualización' o digitalización del espacio social y cultural. Una sociedad artificial, donde la administración de las cosas sustituye a la administración de las personas, regulada también artificialmente. Más allá de esa realidad virtual, demanda conocer la realidad de lo virtual.

Asistimos, advierte, a la 'virtualización' del vacío. A una seducción que nace de la dialéctica entre mercados y medios de comunicación, que desplaza la realidad y la sustituye por ensoñaciones paralizantes, por las que circulan los fantasmas y los miedos, pero también las utopías ilusionantes. Se induce y cultiva el victimismo -'la máxima expresión narcisista de la postmodernidad'- como un estadio de debilidad que permite el control a través de las redenciones de las utopías controladas.

El capitalismo consigue, mediante la seducción mediático-tecnológica, la ruptura de la temporalidad, empleando para ello representaciones virtuales del futuro, que se viven como goce utópico del futuro, como expresión de un tiempo en permanente cambio (tecnológico), que conduce al individuo por territorios determinados. Es lo que llama el activismo de la 'interpasividad', que crea simulaciones de aceleración externa al individuo, de cambios que nada cambian.

En la postpolítica no se explicitan las ideologías, apenas hay espacio para ellas, y lo que aparentan ser rasgos de pluralidad, las ideologías tenues y convergentes, son en realidad distintos estilos de vida sujetos al imperio de las modas, por los ciclos del mercado. La ideología ya no induce pautas de comportamiento, modelos y mecanismos de control, sino que prevalecen ahora las coerciones económicas como instrumentos de inclusión/exclusión, de pertenencia a lo correcto, a la nómina de lo dominante.

Vivimos en una etapa de 'autocolonialismo', impulsada por las corporaciones globales, que dan el relevo a las viejas potencias coloniales y al Estado-Nación, que no operan ya desde metrópolis privilegiadas, sino sobre la geografía mundial, amparadas por una débil filosofía de acompañamiento donde se entremezcla el liberalismo-tolerante y el multiculturalismo. El multiculturalismo, que se basa en el respeto al otro, es para Zizek una forma de consolidar al 'otro', la diferencia, esto es, una modalidad de racismo negado o invertido, que marca la distancia, eso sí con respeto y tolerancia. El multiculturalismo viene a ser hoy, para las corporaciones globales, lo que en su día fueron las políticas obreras de la burguesía -'respetemos al obrero', porque lo necesitamos-, definidas a partir de las diferencias de clases.

El análisis de Zizek está dirigido a describir las cadenas estructurales que atenazan al individuo en el espacio del mercado global, bajo la burbuja de las simulaciones de realidad que escenifican la postpolítica. Su pensamiento está considerado como una de las fuentes de regeneración de la izquierda, que revisa la historia sin nostalgias, sin la melancolía de quienes llenan el vacío ideológico con el recurso a la memoria de la razón.

Zizek acude constantemente a las entrañas constructivas del mensaje de las industrias culturales y mediáticas, con especial atención a la producción cinematográfica. En el cine encuentra las huellas del hechizo, del encantamiento, de los argumentos que construyen la esfera de lo virtual. El 11 de septiembre, con el desplome de las torres gemelas de Nueva York, es una manifestación real, que confirma una faceta de la realidad virtual labrada sobre el imaginario colectivo de los norteamericanos. A través de la ficción cinematográfica. Comunicación, Sociedad y Cultura, Perfil biográfico y pensamiento. © BDN/Infoamérica.

WIKIPEDIA

Slavoj Žižek (Liubliana, 21 de marzo de 1949) es sociólogo, filósofo, psicoanalista y filólogo, natural de Eslovenia. En su obra se realiza una integración del pensamiento de Jacques Lacan con el comunismo, y destaca una tendencia a ejemplificar la teoría con la cultura popular.

Žižek estudió filosofía y psicoanálisis en la Universidad de París, donde se doctoró. Su carrera profesional incluye un puesto de investigador en el Instituto de Sociología de la Universidad de Ljubljana, Eslovenia, así como cargos de profesor invitado en diversas instituciones, que incluyen Columbia, Universidad de Princeton, New School for Social Research y New York, Universidad de Michigan entre otros.

Žižek utiliza en sus estudios ejemplos extraídos de la cultura popular, desde la obra de Alfred Hitchcock y David Lynch, hasta la literatura de Kafka o Shakespeare, además de problematizar autores olvidados por la academia como V. I. Lenin, y tratar sin remordimientos temas espinosos como el fundamentalismo, la tolerancia, la subjetividad y lo políticamente correcto en la filosofía postmoderna.

Utiliza también al propio psicoanálisis como un arma para sus habituales análisis de política internacional, considerando no sólo a los líderes y sus posibles problemas psicológicos, sino también a la sociedad en su conjunto.

En 1990 fue candidato a la presidencia de la República de Eslovenia, aunque no resultó elegido.

Teoría: Lo real, lo simbólico y lo imaginario

Lo real

Aquí, lo "real" resulta ser un término bastante enigmático, y no debe ser equiparado con la realidad, puesto que nuestra realidad está construida simbólicamente; lo real, por el contrario, es un núcleo duro, algo traumático que no puede ser simbolizado (es decir, expresado con palabras). Lo real no tiene existencia positiva; sólo existe como obstruido.

No todo en la realidad puede ser desenmascarado como una ficción; sólo basta con tener presente ciertos aspectos -puntos indeterminados- que tienen que ver con antagonismo social, la vida, la muerte, y la sexualidad. A estos aspectos tenemos que enfrentarlos si hemos de querer simbolizarlos. Lo real no es ninguna especie de realidad detrás de la realidad, sino el vacío que deja a la realidad incompleta e inconsistente. Es la pantalla del fantasma; la propia pantalla en sí es la que distorsiona nuestra percepción de la realidad. La triada de lo simbólico/imaginario/real se reproduce dentro de cada parte individual de la subdivisión. Hay también tres modalidades de lo real:

- El "real simbólico": el significante reducido a una fórmula sin sentido (como en física cuántica, que como toda ciencia parece arañar lo real pero sólo produce conceptos apenas comprensibles)
- El "real real": una cosa horrible, aquello que transmite el sentido del terror en las películas de terror.
- El "real imaginario": un algo insondable que permea las cosas como un trozo de lo sublime. Esta forma de lo real se vuelve perceptible en la película Full Monty, por ejemplo, en el hecho de que en el desnudo de los protagonistas desempleados, estos deben desnudarse por completo; en otras palabras, a través de este gesto extra de degradación "voluntaria", algo del orden de lo sublime se hace visible.

El psicoanálisis enseña que la realidad (postmoderna) precisamente no ha de ser vista como una narrativa, sino que el sujeto ha de reconocer, soportar y ficcionalizar el núcleo duro de lo real dentro de su propia ficción.

Lo simbólico

Lo simbólico se inaugura con la adquisición del lenguaje; es mutuamente relacional. Así, sucede aquello de que "un hombre sólo es rey porque sus súbditos se comportan ante él como un rey". Al mismo tiempo, siempre permanece una cierta distancia respecto a lo real (excepto en la paranoia): no sólo es loco un mendigo que piensa que es rey, lo es también aquel rey que verdaderamente cree que él es un rey. Puesto que efectivamente, este último sólo tiene el "mandato simbólico" de un rey.

- El real simbólico es el significante reducido a una fórmula sin sentido.
- El imaginario simbólico qua símbolos jungianos
- El simbólico simbólico qua el habla y el lenguaje con sentido en sí.

La pantalla del monitor como forma de comunicación en el ciberespacio: como un interfaz nos refiere a una mediación simbólica de la comunicación, a un abismo entre quien sea que habla y la "posición de hablar" en sí (p.ej el apodo, la dirección de correo). "Yo" nunca "de hecho" coincido exactamente con el significante, no me invento a mí mismo; en cambio, mi existencia virtual fue, en cierto sentido, ya co-fundada con el advenimiento del ciberespacio. Aquí uno debe llegar a entenderse con cierta inseguridad, pero no puede ser resuelta como en un simulacro contingente postmoderno... Aquí también, como en la vida social, las redes simbólicas circulan alrededor de los núcleos de lo real. Esta es una respuesta a la inversión a menudo planteada por Žižek: no se trata de "¿qué podemos aprender acerca de la vida en el ciberespacio?" sino más bien, "¿qué podemos aprender acerca del ciberespacio en la vida?" Estas inversiones sirven al psicoanálisis teórico: es decir, contrario al psicoanálisis aplicado, no busca meramente analizar trabajos de arte y hacer lo que es amenazante comprensible, sino crear una nueva perspectiva en lo ordinario, renovar la sensación de extrañeza sobre la vida diaria, y por vía del objeto desarrollar más allá la teoría.

Las redes simbólicas, son nuestra realidad social.

Lo imaginario

Lo imaginario se encuentra situado al nivel de la relación del sujeto consigo mismo. Es la mirada del Otro en la etapa del espejo, el fallo en ese reconocimiento ilusorio, como concluye Jacques Lacan citando a Arthur Rimbaud: "Yo soy un otro" ("Je est un autre"). Lo imaginario es la fantasía fundamental que es inaccesible a nuestra experiencia psíquica y se eleva de la pantalla fantasmal en la que encontramos objetos de deseo. Aquí también podemos dividir lo imaginario entre un real (el fantasma que asume el lugar de lo real), un imaginario (la imagen/pantalla en sí que sirve como cebo) y un simbólico imaginario (los arquetipos de Jung y el pensamiento New Age). Lo imaginario nunca puede ser agarrado, ya que todo discurso sobre él siempre estará localizado en lo simbólico.

Todos los niveles están interconectados, de acuerdo a Jacques Lacan (del seminario XX en adelante), en una forma de nudo borromeo, como tres anillos enlazados juntos de manera que si uno de ellos se desconectara, el resto también caerían.