



IDEOLOGÍA Y ACTOS DE RESISTENCIA
EN LA FILOSOFÍA DE SLAVOJ ŽIŽEK

TESIS

Que para obtener el grado de:

Maestro en Filosofía

Presenta:

Arturo Pérez Manríquez

Director del trabajo:

Dr. Dante Ariel Aragón Moreno

Índice temático

Introducción	3
Capítulo 1 Ideología y subjetividad	4
El estatuto de la ideología	4
Capítulo 1.1 Recuperación del sujeto trascendental como forma de construcción para una filosofía política contemporánea	9
Capítulo 1.2 Ideología: de lo Simbólico a lo Real	17
Capítulo 1.3 Devenir sujeto en la ideología	27
Capítulo 2 French Theory	36
Introducción	37
Capítulo 2.1 Sobre el discurso y el poder	38
Capítulo 2.2 El vacío de referencia en la búsqueda originaria	43
Capítulo 2.3 Sujeto y poder	51
Capítulo 3 Actos de Resistencia	59
Capítulo 3.1 I would prefer not to	59
Capítulo 3.2 El nomadismo frente a la Monocausalidad	79
Conclusión	85
Referencias Bibliográficas	88

Introducción

La presente tesis se encuentra dividida en tres capítulos principales cada uno de los cuales se divide a su vez en diferentes subcapítulos, a partir de ellos se busca abordar el tema de la ideología desde diferentes aristas. La primera intención es la de contextualizar en cuanto al propio estatuto del concepto de ideología, esto es, mostrar la forma en que se ha pasado de percibir a la misma como un enmascaramiento de la realidad, para entenderla más bien como el marco de representación a partir del cual se deviene sujeto: sujeto a un sistema, a una forma de entender el mundo y de experimentar la existencia.

De igual forma se busca situar al lector en torno a la crítica que realiza Slavoj Žižek a la “escuela posmoderna”, es decir, a la corriente de pensamiento liderada por pensadores como Michel Foucault y Jacques Derrida, quienes a través de su filosofía, y a juicio del filósofo esloveno, imposibilitan cualquier tipo de verdadero acto político al transformar cualquier intento de lucha revolucionaria en un mero historicismo, lo que significa, una lucha contra el sistema desde los parámetros del propio sistema, un sinsentido que no rompe cadenas, sino que genera amos más dóciles.

Se mostrará además la forma en que Žižek percibe el “acontecimiento”, ya que a partir de éste, es como se puede asimilar la apuesta del filósofo esloveno, la de ir más allá de la lógica del propio sistema reinventando las reglas del juego. Solo así podrá entenderse el aparente nihilismo pasivo en el que comúnmente se coloca al esloveno, quien retomando como punto de partida al Bartleby de Herman Melville pregona el ya emblemático “*I would prefer not to*”. La crítica va enfocada al hecho de que a pesar de que el esloveno cambia totalmente las coordenadas de lo que se entiende por ideología, termina por recuperar una forma arcaica de pensamiento marxista revolucionario que busca cambiarlo todo en la espera de un momento cuasi místico, descalificando sin reserva toda forma de lucha particular la cual es según él uno de los problemas de la izquierda contemporánea.

Es por ello que se propondrá en el último apartado de la presente tesis la noción del sujeto nómada de Rosi Braidotti, pues a partir de este se busca entender a la dominación más allá de la monocausalidad que establece el filósofo esloveno. Para Braidotti se debe entender al sujeto como un ente en constante transición y el cual se construye de diferentes contradicciones, diferencias y que jamás será determinado por una única causa. Es por ello que de la mano de Deleuze la filósofa entenderá que la verdadera resistencia se construye a partir de una política de la localización.

Capítulo 1 Ideología y subjetividad

El estatuto de la ideología

El término ideología se utiliza de manera diversa en las ciencias políticas, sociales y medios de comunicación; se le atribuye el concepto al filósofo francés del siglo XVIII Destutt de Tracy¹, quien menciona que las mentes de los estudiosos se encuentran llenas de ideas fijas muy difíciles de cambiar. Para de Tracy la ideología no es sino un sistema de ideas, de creencias específicas que posee un determinado grupo y sobre las cuales construye el mundo. En *La ideología alemana*² de Karl Marx y Friedrich Engels, texto que data de 1846, se puede entender a la ideología como a una especie de engaño promovido por las clases dominantes, o lo que es lo mismo, como representación distorsionada de la realidad, una especie de velo que sirve para cubrir y enmascarar las relaciones sociales de dominación. Por lo cual el hacer crítica a la ideología en el sentido marxista del término resultaría en el intento por romper con la “falsa conciencia” que se aparece como imposición. La ideología es un proceso histórico que implica dominación; vivir dentro de la ideología resulta necesariamente, en términos marxistas, no saber lo que se hace, estar inmerso dentro de la ‘cámara oscura’³. Es por ello que Marx desarrolla la idea de que el sujeto puede y debe ir más allá del mundo de las apariencias y liberarse a sí mismo a través de la toma de conciencia.

¹ Teun A. van Dijk, *Ideología y discurso, una introducción multidisciplinaria* (España: Ariel, 2003), p. 13.

² *cfr.* Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (España: Akal, 2014).

³ Teun A. van Dijk, *Ideología y discurso, una introducción multidisciplinaria* (España: Ariel, 2003), p. 21.

El concepto de ideología para Marx posee un carácter peyorativo, pues se entiende a la misma como encubrimiento de la realidad, como falsa conciencia que presupone que los sujetos hacen algo en contra de sus propios intereses, quienes en realidad no saben lo que hacen, pues si lo supieran, si fueran capaces de descubrir las verdaderas causas de su actuar, podrían ver la realidad de las cosas y empezar a actuar libremente. Sin embargo, para Marx y Engels la misma lógica que condujo a la humanidad a la enajenación y la división de clases sociales crea las condiciones para la abolición de las mismas. Es por ello que la única forma de contrarrestar el abuso al que es sometida la clase dominada dentro del capitalismo es haciendo crítica a la ideología, pues sólo así se podría hacer frente a los efectos negativos que esta acarrea: explotación, injusticia, violencia, enmascaramiento. La crítica a la ideología inevitablemente resultaría en un proceso de revolución social. La tesis marxista afirma que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual.”⁴ De acuerdo con esta teoría materialista las ideas dejan de ser lo determinante y pasan a ser lo determinado, esto es, las ideas que emergen de la cabeza de los individuos no brotan libremente de ellos, sino que existen en relación con una base material desde la cual se pueden pensar.

El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra bajo la forma del lenguaje [...] la conciencia por tanto, es ya de antemano un producto social y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos.⁵

Los hombres son seres que piensan y actúan, ambos procesos no son separables, no se puede actuar si la acción no está orientada por alguna ideología que le de rumbo, no hay por tanto una historia de las ideas por un lado y de una historia de los hechos por el otro, no es posible un pensar sin actuar, como tampoco lo es un actuar sin pensar. La tesis propiamente revolucionaria de Marx es esa, decir que no hay acción humana que no pueda traducirse a sí misma como transformación material del mundo, y al mismo tiempo como transformación de sí misma, esto

⁴ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (Moscú: Editorial Progreso, 1989) p.182.

⁵ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (España: Akal, 2014) p. 25.

es, la acción que se ejerce sobre el mundo es a la vez, transformación del propio individuo, transformar al mundo es transformarse. Los pensamientos son una entidad más allá del propio individuo según Lacan, ellos se encuentran ya matizados dentro del universo propio del lenguaje:

el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental [...] si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque solo fuese bajo la forma de su nombre propio.⁶

Este discurso, que tiene su propia identidad e historia, es al que se nombra como ‘ideología.’ Marx inserta por tanto al pensamiento y a la conciencia en la contingencia general de la historia, y por ende, toda lucha girará en torno a la conquista y dominación de dicha ideología, en la medida justamente de que es ella quien permite a las clases dominantes asegurar su opresión sobre la clase trabajadora, para de esta forma someterlos a la explotación del sistema capitalista.

Se han llevado a cabo algunas rupturas en torno a la concepción clásica marxista del concepto de ideología, y es a partir de ellas que al parecer no se puede adoptar una actitud tan optimista en torno al hacer crítico de la ideológica. En el ensayo de 1970 *Ideología y aparatos ideológicos del estado*⁷ Louis Althusser niega la noción misma de la enajenación como ideológica, pues se trata no solo de develar el mecanismo estructural que produce en el sujeto un reconocimiento ideológico falso, sino que para el filósofo francés hay que entender a este reconocimiento como algo inevitable, como condición misma de nuestra actividad. Althusser desarrolla la idea de que la ideología más que una falsa conciencia, es la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Según esta perspectiva el sujeto se constituye a sí mismo por medio de un reconocimiento falso. La ficción ideológica no es, por tanto, una representación distorsionada de la realidad, sino la condición misma de posibilidad a través de la cual los individuos se vuelven sujetos, es por ello que Althusser declara que es imposible vivir sin ideologías. El filósofo francés nos conduce al análisis de lo que es una sociedad a través de la

⁶ Jacques Lacan, *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 2009) p. 462.

⁷ *cfr.* Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, en *La filosofía como arma de la revolución* (México: Ediciones Pasado y Presente, 1980)

metáfora de un edificio, pues dice, “toda sociedad posee una base (infraestructura) sobre la cual se elevan los dos pisos de la superestructura.”⁸ A la primera la podemos entender como a las diversas configuraciones sociales, a la segunda como a la ideología que da determinada forma al edificio.

Para Althusser el Estado tiene sentido en cuanto expresa su poder, esto es, como instrumento de represión de una determinada clase social sobre las otras, y es por ello que toda lucha política gira alrededor de la toma y conservación del poder del Estado. Existe, sin embargo, otra realidad que se manifiesta junto a los aparatos represivos del Estado (ARE), a esa realidad Althusser la denomina aparatos ideológicos del estado (AIE). No se deben confundir los ARE con los AIE, pues mientras que los primeros funcionan mediante la violencia manifiesta a manos de organismos bien definidos como lo son el ejército, la policía, el gobierno; los aparatos ideológicos se presentan en forma de instituciones especializadas como las religiosas, escolares, políticas, familiares, etcétera.

Los aparatos ideológicos funcionan mediante una sutil dominación cotidiana, y es por ello que son más efectivos, ya que a diferencia de los ARE que trabajan mediante una represión incluso violenta, los AIE aparecen de un modo que se aparece de manera casi imperceptible. Cree Althusser que la escuela es el AIE más efectivo, puesto que va infestando la mente de los niños desde muy temprana edad. La ideología es para el filósofo francés, el conjunto de “representaciones que dominan el espíritu del hombre o grupo social[...] parte de un imaginario cuyas notas se han confundido de tal modo con las formaciones sociales de tal modo que se han perdido de vista.”⁹ Retomando el pensamiento de Marx y llevándolo aún más lejos Althusser afirmará que la ideología es inconsciente, es decir, que ésta representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, por ello es que “la ideología interpela a

⁸ Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, en *La filosofía como arma de la revolución* (México: Ediciones Pasado y Presente, 1980), p. 103

⁹ Pablo Lazo y Emma Laura Rubio, “Ideología y violencia”, en *Slavoj Žižek Filosofía y crítica de la ideología* (México: Universidad Iberoamericana, 2013) p. 41

los individuos como sujetos.”¹⁰ La ideología se desenvuelve ya en Althusser en un juego doble: “el sujeto como evidencia primera que constituye los aparatos ideológicos del estado, y éstos últimos que lo constituyen a él.”¹¹ La ideología, por tanto, desde la perspectiva del filósofo francés se constituye en la realidad de los sujetos.

El esloveno Slavoj Žižek retomará esta concepción ideológica de Althusser que comprende a la misma ya no como enmascaramiento de la realidad, sino más bien como estructura fundamental de la realidad misma, como condición misma de posibilidad del sujeto. La ideología para él se encuentra presente en todas nuestras prácticas sociales, es una realidad inconsciente que estructura nuestra propia realidad social. Žižek cree que esta condición genera en todos nosotros una especie de cinismo en el cual perdemos nuestra calidad de esclavos y en donde justificamos constantemente los actos propios, aquellos que en el fondo sabemos están mal.

El filósofo esloveno sostiene entonces, y a través de su lectura del psicoanálisis lacaniano, que fue Marx quien inventó el síntoma, ello debido a que existe una cierta homología entre el procedimiento de interpretación marxista y freudiano. Así como el psicoanalista intenta develar mediante su técnica el secreto de la forma que preexiste en los sueños, los lapsus, los chistes, entre otras cosas; Marx buscó encontrar el valor de las mercancías, esto es ¿Por qué es que el trabajo asume la forma de una mercancía? ¿Por qué el contenido manifiesto de la forma de la producción es la mercancía?¹² Tanto en la mercancía como en el sueño existe una realidad que sólo es posible en tanto que los individuos que participan de ellos no sean conscientes de la lógica patente detrás, un tipo de realidad cuya consistencia ontológica sea la de un no-conocimiento de sus participantes, pues si se llegara a saber demasiado de esta lógica, dicha realidad se disolvería. Ésta es la dimensión propia para Žižek de la ideología, no la de una realidad ilusoria o distorsionada, sino más bien la de una realidad social cuya existencia implica el no reconocimiento de sus participantes.

¹⁰ Pablo Lazo y Emma Laura Rubio, "Ideología y violencia", en *Slavoj Žižek Filosofía y crítica de la ideología* (México: Universidad Iberoamericana, 2013), p. 44

¹¹ Pablo Lazo y Emma Laura Rubio, "Ideología y violencia", en *Slavoj Žižek Filosofía y crítica de la ideología* (México: Universidad Iberoamericana, 2013), p. 44

¹² Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (México: Siglo XXI, 2016), p. 35

Hay una condición que parece estar más allá de lo empírico, para que las formas de socialización funcionen, debemos aceptar esa ceguera que nos impide ver las cosas como son. Los individuos no pueden ser conscientes de su propia lógica, el capitalismo solo puede funcionar mientras no sepamos por que funciona como funciona, pues si lo supiéramos dejaría de funcionar como lo hace, si supiesemos demasiado la realidad se disolvería, la consistencia misma de la realidad está organizada sobre la existencia de un punto ciego, si eliminamos ese punto ciego nuestra consistencia de la realidad desaparecería, siempre tiene que haber una laguna, un vacío.

Capítulo 1.1 Recuperación del sujeto trascendental como forma de construcción para una filosofía política contemporánea

Tras las protestas estudiantiles que se desataron en el 68, se dice que Lacan se dirigió a los manifestantes que atestaban las calles mientras les decía “[...] a lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Y lo tendrán [...]”¹³, pues aquellos revolucionarios lo único que demandaban no era sino un nuevo amo, uno mucho más permisivo, menos tiránico, un simple cambio de cadenas que les permitiera gozar de su esclavitud, de la libertad que para el filósofo esloveno busca el multiculturalismo posmoderno. La profecía se cumplió, afirma Slavoj Žižek, pues el capitalismo post mayo del 68 comenzó a acarrear un nuevo espíritu económico, cultural y social en donde las mercancías ya no eran adquiridas en función de su utilidad, sino como simple goce de la experiencia propia de consumo. Quienes mejor ilustran el pensamiento político y social post 68 son la escuela francesa representada por Foucault, Deleuze y Derrida; filósofos que de alguna forma anticiparon lo que seguía a las luchas feministas, ecologistas, contra el racismo, entre tantas otras. Esto es, un capitalismo sin fricciones en donde la reestructuración de la organización diluya las aparentes barreras que permiten identificar quién está arriba y quien abajo en la pirámide laboral, en donde se dé prioridad a equipos de trabajo que no tienen una

¹³ Jacques Lacan, *Seminario XVII, El reverso del psicoanálisis*, (Buenos Aires: Paidós, 2010), p. 31

jerarquización clara. La dominación sobre hombres y mujeres se transformó en algo suave, controlado y aceptable. En el preciso momento en que el capitalismo industrializado fue derrotado, la izquierda misma perdió, pues la dominación física y social fue reemplazada por una forma de control incluso más directa que la anterior, mucho más aceptada, capaz de invadir esferas que antes el sistema no podía ni imaginar.

Žižek identifica un problema en la forma de entender a la izquierda que nace de la escuela francesa, y es que cabe recordar que para Foucault el poder no es un atributo que le pertenece a determinados sujetos, sino que es más bien una complicada red de relaciones que atraviesa a toda una sociedad, el poder no se adquiere y por ende es imposible escapar a sus formas de relacionarse. Es por ello que la resistencia al poder para Foucault debe surgir en y desde la estructura misma del poder. Pero, ¿De qué forma es posible que surja la resistencia al poder desde el poder mismo?, parece ser que el sujeto que se resiste al poder inmerso dentro de la lógica del poder foucaultiana en realidad lo que hace es simplemente jugar con las reglas que busca combatir, pues no es sino un producto de ellas. Dice Žižek que Foucault se dio cuenta de esta contradicción únicamente al final de su obra e intentó resolver el problema buscando en los orígenes de Occidente un modo de subjetivación que escapase a los lineamientos de las instituciones. Justamente en ese contexto acude al mundo grecorromano intentado buscar un sujeto impoluto capaz de escapar a los procesos de subjetivación disciplinaria. A los ojos de Žižek esto no es sino una vuelta al buen salvaje de Rousseau, pero actualizado al siglo XX. Una especie de mal chiste que no puede cumplirse debido a que la nueva forma del capitalismo no ha hecho sino totalizarse a tal punto que no podría pensarse al sujeto sin esa estructura de poder que le antecede, pues es justamente ella la condición misma de posibilidad de su ser. La resistencia frente al poder es imposible para Žižek de la forma en que Foucault la concibe, pues su premisa piensa que la resistencia es natural al poder, la obra del esloveno está enfocada en mostrar que el sujeto de la modernidad se mueve a través de una falla originaria y no en una estructura que le antecede.

¿Cómo se puede construir una posición política estable en el mundo posmoderno que parece no tener cimientos lo suficientemente estables como para construir una teoría? ¿De qué forma puede el sujeto resistir a la estructura que le da forma si se encuentra inmerso dentro de la misma? La obra de Žižek está centrada en mostrar que el sujeto está constituido por una falla que es capaz de desestructurar y perturbar el edificio que le da forma desde adentro al poder, intenta borrar la huella de pensadores como Foucault y Deleuze, pues cree que a través de ellos se cae en un romanticismo respecto a la posición del sujeto que lo despoja de su antagonismo fundamental, y que en su afán por desmarcarse del pensamiento dialéctico deja de lado la característica trascendental del sujeto, inventando nuevas formas de subjetividades supuestamente alternativas que lo único que hacen es funcionar como aliados del capitalismo global y multicultural que elimina toda posibilidad de resistencia política. Foucault al hacer genealogía se deshace de la condición trascendental del sujeto y reduce su subjetividad a los diferentes procesos de subjetivación, dejando de lado su dimensión ontológica. Es por ello que para Žižek el historicismo merece ser sustituido por una crítica a la ideología, pues solo de esa forma es posible escapar a las posiciones relativistas en las que cae la posmodernidad francesa, ya que para el historicismo cualquier tipo de exclusión (de raza, género, sexualidad, etcétera.) pueden ser explicadas recurriendo al análisis del modo en el que dichas exclusiones surgieron, sin darse cuenta que ello deriva siempre en la imposibilidad de la lucha política, pues no hay elemento frente a cual resistirse “hoy en día, sin embargo, asistimos a una nueva forma de negación de lo político: la posmoderna *postpolítica*, que no ya sólo reprime lo político, intentando contenerlo y pacificar la reemergencia de lo reprimido, sino que, con mayor eficacia, lo excluye.”¹⁴

Para Slavoj Žižek es necesario refundar una teoría acerca del sujeto que sea capaz de ir más allá de los procesos de subjetivación histórica, esto es, encontrar un sujeto que sea capaz de ir más allá del relativismo cultural que se encuentra en la filosofía posmoderna y que sea capaz de restablecer la conexión entre sujeto y verdad que parece ser se rompió con la filosofía del siglo XX. La lectura que propone el esloveno más que recuperar la unidad en el sujeto, lo que hará

¹⁴ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, (Madrid: Ediciones Sequitur, 2007), p. 33

será hacer énfasis en su división como categoría constitutiva, y es en este sentido que la vuelta a René Descartes resulta necesaria.

La importancia de Descartes para la historia de la filosofía no radica en haber postulado al sujeto como conciencia transparente y unificada, sino en haberlo entendido como un *sujeto dividido*[...] Descartes tuvo que descender primero a los infiernos de la duda y entender que allí podía confundir el sueño con la vigilia, o ser engañado fatalmente por algún “genio maligno”. Pero es precisamente este momento de locura el que Žižek rescata de Descartes. Su tesis es que la característica básica del sujeto cartesiano no es el abandono de la duda mediante la certeza, sino la certeza de la duda.¹⁵

La característica principal del sujeto cartesiano no es por ende la transparencia, sino la escisión. La respuesta lacaniana a la pregunta que se hace Descartes ¿quién soy? Ya no podría ser entonces *Res Cogitans*, sino más bien, el deseo del otro, un sujeto perdido que necesita de la mirada del otro para ser capaz de reconocerse. De modo que cada vez que Descartes habla del sujeto Žižek más que interpretarlo como al sujeto que piensa, lo entiende como al vacío constitutivo del ser humano, vacío que no se puede reducir a los estudios genealógicos de los filósofos posmodernos.

La subjetividad moderna, es entendida por Žižek no cómo la idea del hombre racional y puesto en el centro de la creación, sino más bien como la escisión, como exclusión del orden de las cosas. El trabajo del esloveno descansa sobre la noción de subjetividad elaborada por el idealismo alemán que busca actualizar bajo la lectura del psicoanálisis de Lacan. Para Žižek es imposible filosofar como si la revolución promovida por el idealismo jamás hubiera existido, puesto que después de que un acontecimiento de ese tamaño ha hecho cimbrar al mundo, no se puede volver al punto precedente ni se puede avanzar como si nada hubiese pasado, ello sería, una traición al acontecimiento, algo que la posmodernidad ha hecho. Si bien fue Descartes quien abrió la escisión del hombre moderno no fue sino hasta Kant, en quien según Žižek, la hendidura

¹⁵ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) pp. 25-26.

tomó forma. Mientras que los filósofos clásicos se habían dedicado exclusivamente a la descripción del mundo y sus características, Kant mostró que la tarea de la filosofía no era la de entender al mundo, sino la de entender nuestro propio sistema de representación de la realidad, fue el alemán el primero en mostrar que no es el mundo el que gira en torno al sujeto, sino el sujeto quien gira alrededor de su propio vacío constitutivo. El yo kantiano no es más ya esa cosa pensante que proclama Descartes, sino una grieta que intenta llenar el vacío que lo constituye, pues entendió que el conocimiento humano es siempre una imposibilidad, un vacío sin referentes. Lo que se obtuvo de la titánica labor kantiana no fue la verdad, sino la ilusión misma. Es por ello que para Žižek la labor de la filosofía tendría que ser la de mostrar que la ideología es trascendental, y que por tanto, no puede ser superada. La limitante de Immanuel Kant es, según lo que cree el filósofo esloveno, que en el momento en que se descubre que la cosa-en-sí es incognoscible, y que lo único que podemos comprender es nuestra propia capacidad cognoscible, el alemán renuncia a la idea del entendimiento del mundo como ilusorio. Lo que en Descartes y Kant aparece como una limitante epistemológica, es más bien una limitante de carácter ontológica. Ninguno de los dos filósofos modernos pudo soportar esta revelación, pues ello sería el equivalente a decir que Dios no es un ser que crea sujetos plenos, y es por eso que ambos terminan refugiándose en otras salidas, “lo que llamamos sujeto no es sino el nombre que damos a la negatividad que caracteriza el mundo de la sustancia.”¹⁶

Mientras que Kant atribuye la falta del sujeto a un plano meramente epistemológico, Žižek intentará mostrar que la dicotomía que se había formulado noúmeno/fenómeno no ocurre meramente a nivel epistemológico, sino que irá más lejos haciendo una lectura lacaniana del idealismo alemán y hablando así de una ontología de la incompletud, concepto que sirve para edificar toda su teoría política. La intención de Žižek es la de mostrar que mucho antes de los procesos de subjetivación a los que refiere el propio Foucault, lo que existe es un sujeto que se encuentra ya de entrada alienado por sí mismo. En este punto se aleja el esloveno de la lectura psicoanalítica del filósofo francés, pues para él, el psicoanálisis no es sino una especie de confesión, una verdad positiva sobre sí mismo. Žižek piensa que el psicoanálisis revela el estado

¹⁶ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 32.

natural del hombre, no el de la verdad, sino por el contrario el de la ficción. Para Žižek la incompletitud ontológica es la clave y la única forma de emancipación posible, pues toda estructura de poder se encuentra, al igual que el hombre, esencialmente escindida, adolece de una grieta que se ubica en los propios cimientos de su propia estructura. Los dispositivos de poder penden de un equilibrio inconsistente y frágil, son una casa de naipes que puede derrumbarse en cualquier momento. La idea de la negatividad como condición para la libertad atrae a Žižek al terreno del idealismo alemán, si la libertad existe es como resultado de un mundo que se encuentra en una condición ontológicamente incompleta, si la libertad es posible es debido al hecho de que el mundo no es ni sustancial, ni está sometido a un principio de razón suficiente, sino que es un mundo fisurado.

Žižek a través de la figura de Hegel busca reflexionar en torno a la inconsistencia ontológica de la realidad, pues fue él antes que nadie quién mostró que el mundo carece de cualquier tipo de justificación moral. La recuperación que hace el filósofo esloveno del pensamiento de Hegel, al igual que la lectura de Marx, Descartes y Kant; se encuentra teñida de antemano por una profunda visión lacaniana, su idea con él como con el resto de los idealistas alemanes era efectuar un retorno y recuperación de su pensamiento bajo la mirada de Lacan y afirmará entre otras cosas, que no solo Hegel se anticipa a algunas teorías del psicoanálisis, sino que además el propio psicoanálisis echó mano de Hegel para justificar su propia teoría. Si bien fue Kant quien reveló el conflicto que se hace patente en el terreno de lo epistemológico, Hegel trasladó ese pensamiento al límite afirmando que dicha contradicción pertenece más bien al plano ontológico, el ser se encuentra en contradicción consigo mismo. Mientras que pensadores como Descartes o Kant buscaban un escape a la contradicción, Hegel la adopta y hace de ella el principio que la define. No es entonces el conocimiento absoluto quien da cuenta del triunfo de la razón sobre la contradicción, sino más bien, la muestra que encuentra Žižek para afirmar que el camino hacia la verdad debe atravesar siempre en algún momento por la ilusión. Cree Žižek que la verdadera revolución que trajo Hegel al mundo reside en el hecho de haber mostrado que no es la razón, sino la locura el elemento constitutivo de la realidad. En la tríada hegeliana no se encuentra una superación de la negatividad, no es que ésta se supere a sí misma, pues la negatividad no puede

ser cancelada a través de la razón, lo que muestra la triada es la inevitabilidad del antagonismo, la reconciliación del sujeto consigo mismo. Es precisamente esta reconciliación consigo mismo lo que busca recuperar Žižek de Hegel, la plena aceptación de la condición ontológicamente incompleta. No hay salida para el sujeto, y esa es precisamente su tragedia.

Lo que le muestra el idealismo alemán al filósofo concuerda básicamente con una de las tesis centrales del psicoanálisis, el sujeto es y se constituye desde una falta constitutiva, desde su propia escisión. “Ningún sujeto puede ser visto como idéntico a sí mismo, sino como esencialmente dividido.”¹⁷ La tesis de Kant afirma que nuestro conocimiento del mundo es básicamente una imposibilidad, que no tenemos realmente acceso al mundo de la cosa-en-sí, o lo que es lo mismo, que hay una falla en nuestra propia condición epistemológica. Hegel acepta la tesis kantiana y se propone a completarla, a llevarla aún más lejos, pues si bien es cierto que nuestro conocimiento del mundo tiene un estatuto incompleto, esto se debe a que el mundo en sí mismo es radicalmente incompleto. Hegel intenta llevar hasta sus últimas consecuencias lo que Kant no se atrevió a hacer, pues rechaza la independencia del mundo de los noúmenos, y afirma que la idea de un mundo independiente al mundo de los sujetos no es más que una fantasía. No existe pues para Hegel un mundo de cosas-en-sí independiente del sujeto, para él el mundo es enteramente fenoménico y por tanto puede ser conocido plenamente, pues forma parte de la actividad misma del sujeto. Se puede afirmar por tanto que la falla en el sujeto es al mismo tiempo la falla del mundo. Esta idea kantiana y llevada al extremo por Hegel es un transitar del antagonismo epistemológico al antagonismo ontológico, y ahí se vislumbran las claves para entender la diferencia entre Žižek y Foucault.

Se ha intentado ilustrar los distintos caminos que tanto Žižek como Foucault transitan ante un problema que se vislumbra similar, ¿de dónde y cómo surge en el sujeto la resistencia a los mecanismos que oprimen al sujeto? Mientras que Foucault apela al modelo genealógico para entender y pensar las relaciones entre el poder y la resistencia, Žižek piensa en la escisión en el

¹⁷ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 47.

sujeto y en sus relaciones sociales para entender el estatuto de lo ideológico. A los ojos del esloveno la tarea de Michel Foucault resulta insuficiente, pues cree que su postura carece de un anclaje ontológico, cree además que el análisis historicista es insuficiente, pues no se puede reducir al sujeto a la sujeción de las diferentes técnicas del poder. Retomando el clásico ejemplo del francés es innegable decir que el prisionero forma su identidad a través del encarcelamiento y de las técnicas disciplinarias que actúan sobre su cuerpo, sin embargo para Žižek siempre hay algo más, un elemento constitutivo que ningún tipo de análisis histórico puede capturar, pues su naturaleza es más que nada ontológica. A diferencia de lo que plantea la posmodernidad francesa, Žižek piensa que en la historicidad no hay razón alguna ni semilla real de cambio. Por eso para él la única política que merece realmente la pena ser tomada en consideración debe destruir la historia y comenzar todo de nuevo. Solamente se podrá dar el tránsito a la emancipación en el momento en que se comprenda que el sujeto debe destruir todo orden social, dejar de lado la utopía democrática de un cambio suave y multicultural. Es por ello que cree el esloveno que Hegel alcanzó su máxima potencialidad en el momento en que se dio cuenta que es solo en la negatividad radical que es posible socavar el orden social establecido y construir uno nuevo, pues el estado inherente de antagonismo en el sujeto no se puede conciliar, debe necesariamente ser destruido. El antagonismo es eso que impide al sujeto identificarse plenamente con el orden social existente, por ello su naturaleza es siempre la inconformidad, la enajenación, la fisura; y todo ello es precisamente el malestar único que en realidad puede generar un cambio social.

Pues si el sujeto pudiera realizarse a través de la “sustancia ética” (*Sittlichkeit*) histórica en la que vive, si pudiera encontrar armonía consigo mismo y con los demás, entonces ninguna revolución sería necesaria y ningún gesto de universalización sería posible. No habría decisiones libres que tomar y cada cual sería feliz en el abrigo que le ofrece su propia particularidad cultural.¹⁸

¹⁸ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 54.

Una política que realmente busque afirmar la libertad del sujeto debe destruir las coordenadas del orden social establecido y atravesar un camino lleno de terror, pero solo así y bajo esas condiciones el hombre podrá ser libre.

Capítulo 1.2 Ideología: de lo Simbólico a lo Real

La forma de la mercancía en Marx posee un sentido y por ello resulta necesario tratar de ver cual es el misterio de su valor. La economía política lo ha intentado analizar, sin embargo, no se ha planteado la pregunta sobre por qué el trabajo se expresa en valor y el por qué la medición del trabajo se expresa como valor de un producto. Comprender la forma-mercancía nos hace posible interpretar una enorme cantidad de fenómenos, ya que en ella hay una forma patológica originaria. Lo que explica la forma-mercancía es la naturaleza y sus condiciones inmanentes, esto es, el hecho de que no hay nada fuera de ella, nada metafísico, solo hay la pura lógica de la inmanencia del sistema. Es como si la mercancía no estuviera sometida a los cambios físicos y materiales, como si de alguna forma se mantuviera suspendida fuera del ciclo de generación y exclusión, pareciera ser que la mercancía, así como el dinero, es una sustancia inmutable, una sustancia sobre la que el tiempo no tiene poder, una sustancia que se encuentra en contraposición antitética con cualquier materia de la naturaleza.

No hay algo que ordene el proceso desde fuera, solo lógica de la inmanencia, que en algún punto se vuelve vacío de referente. El valor de la mercancía no se encuentra por ende dado por el objeto, por la realidad sustancial del objeto, sino más bien por una realidad externa, descentrada, fuera del propio objeto, sostenida siempre por una forma del pensamiento previa al objeto y externa al pensamiento, por un orden simbólico. Dicho punto ciego, dicho orden simbólico es probablemente el de la dimensión ideológica, no como falsa conciencia, sino como representación ilusoria de la realidad. Marx ‘inventó’ el síntoma justamente cuando detectó esta fisura ilusoria de la realidad, esa supuesta naturalidad de los derechos y deberes burgueses. Y es

que una de las definiciones que podrían darse acerca del síntoma es la de una “formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto”, para Marx, este elemento irracional de la sociedad existente era claramente el proletariado, el cual representaba a la sinrazón de la razón misma.

Hay una cierta homología, según el propio Lacan, que anticipa lo que él desarrollará en su teoría del espejo, y es que cuando Marx hace su análisis sobre el valor de las mercancías describe parte fundamental de lo que significa alcanzar la propia identidad en el hombre:

En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, “yo soy yo”, el hombre se ve reflejado primero solo en otro hombre. Tan solo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el género hombre.¹⁹

Lo que el fetichismo en la mercancía revela es la red de relaciones sociales que determinan el valor de una cierta mercancía, esto es, la fantasmagórica red de relaciones entre las cosas, pues una determinada mercancía A es capaz de expresar su valor únicamente refiriéndose a otra mercancía B, la cual se convierte en su equivalente, la mercancía B funciona como forma de valor de la mercancía A, esto es, como espejo de su propio valor. Lo mismo sucede con las relaciones sociales, las cuales ya no son simplemente relaciones de dominio y esclavitud, sino que están disfrazadas bajo la forma de relaciones sociales entre cosas. Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre han sido reprimidas, lo que aparece ahora son relaciones sociales entre personas, disfrazadas de relaciones entre cosas, vivimos en un mundo de signos que se relacionan con otros signos.

En este mundo de relaciones simbólicas la crítica a la ideología entendida a la manera tradicional marxista pierde todo sentido, pues retomando la célebre frase de *El Capital* “ellos no lo saben,

¹⁹ Karl Marx, *Capital I*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), p. 65

pero lo hacen”, someter a la conciencia ingenua de los hombres a un procedimiento crítico-ideológico resultaría suficiente para disolver el modelo social distorsionado que no nos permite ver las cosas como “realmente son”, no obstante, no se trata simplemente de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología, puesto que la realidad misma, como se ha mencionado con anterioridad, depende de esta mistificación. No es que la máscara ideológica encubra el estado real de las cosas, sino más bien, dicha distorsión ideológica está ya inscrita en la esencia misma de los objetos, por lo que disolver el velo ideológico implicaría necesariamente que los seres se disuelvan en la nada, dicho velo es la condición misma de su propia posibilidad. Resulta necesario para Žižek llegado este punto hacer énfasis especial en una cuestión que con anterioridad no se había comentado ¿En dónde se encuentra propiamente el lugar de la ilusión ideológica, en el saber o en el actuar? Si volvemos la vista atrás a la noción marxista de la ideología parece sencillo responder que la ilusión ideológica se lleva a cabo en el saber, pues la gente “no sabe lo que hace”, lo que engaña a las personas es una visión distorsionada de la realidad que los hace actuar de una manera diferente a la que su “sana” conciencia les dictaría. Sin embargo, volviendo los ojos al análisis fetichista de la mercancía, lo que podemos observar es que el dinero no es más que la materialización de una compleja red de relaciones sociales. El hecho de que el dinero funcione como equivalente universal de todas las mercancías está condicionado a la posición que éste ocupa dentro de la inmensa red de relaciones. Aún así, cuando un individuo utiliza el dinero para pagar una cierta mercancía, sabe bien que ese pedazo de papel o metal no tiene ningún elemento sobrenatural ni mágico, es una simple expresión de las relaciones sociales en las que se desenvuelve. Todo ello nos lleva a inferir que las personas son fetichistas en la práctica, más que en la teoría, pues lo que desconocen en realidad, es que su realidad social está orientada por una ilusión fetichista. El lugar propio de la ideología se encuentra, por ende, del lado del actuar.

Elegir la postura de que la ideología se encuentra en el saber más que en el actuar, implicaría decir que vivimos en una especie de pos-ideología en donde la razón que prevalece es la del cinismo. No obstante, menciona Žižek, que el elemento “fundamental de la ideología[...] no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente)

que estructura nuestra propia realidad.” El cinismo es un camino, uno de tantos, cuyo objetivo es simplemente el cegarnos de la fantasía ideológica, pues aún y cuando no se toman las cosas en serio y se mantiene la actitud mordaz e irónica, aún así, se sigue operando bajo la lógica de la ideología. Es por ello que se podría parafrasear la célebre frase de Marx, y llevarla a la lectura del filósofo esloveno, que en términos más actuales diría lo siguiente: “ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aún así, lo hacen.”

La fórmula más elemental del análisis marxista del fetichismo de la mercancía revela que en una sociedad en donde el producto del trabajo humano asume la forma mercancía, las relaciones entre personas se convierten en relaciones entre cosas. Pues en el sistema capitalista, aunque los hombres se perciben a sí mismos como libres, en la interacción humana se tratan unos a otros de manera utilitaria, guiados siempre por sus propios intereses. En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* Althusser no especificó el vínculo entre los Aparatos Ideológicos del Estado y la interpelación ideológica, esto es, el cómo es que se internaliza la creencia ideológica en el sujeto. Es en este punto que Žižek sostiene que esta máquina ideológica ejerce su fuerza solo en la medida en que el sujeto la experimenta, como elemento inconsciente dentro del sujeto, como sinsentido. Es la fantasía ideológica la que da consistencia a eso que llamamos ‘realidad’, no es un tipo de ilusión que construimos para huir de la realidad, sino más bien es la construcción fantástica que funge de soporte en nuestras relaciones sociales.

Lacan afirma que es en la fantasía donde más nos aproximamos a lo real, la ideología determina el modo en el que experimentamos la realidad, pues incluso cuando lo que percibimos en el día a día como realidad no corresponda con nuestros pensamientos, la contradicción misma funciona a favor de la lógica ideológica. Somos cristianos no porque creamos en lo que dice la biblia, más bien, creemos en las escrituras porque somos cristianos. La ideología triunfa cuando incluso los hechos que al parecer la contradicen son acomodados y justificados para coincidir y argumentar por ella, si la experiencia en lo cotidiano expresara una resistencia frente a lo ideológico, entonces podríamos decir que realmente jamás se ha apoderado de nosotros, pues la ideología lo

es en el sentido en que no muestra aparente discordancia con la realidad, cuando se ha asumido de manera plena.

Hegel desarrolla la teoría sobre la repetición siguiendo el caso de Julio César, quien consolidó su poder hasta proporciones casi imperiales, pues cuando la república había perdido la validez que de la que anteriormente gozaba, se creía que la única forma de gobierno capaz de salvar al estado romano era a través de la monarquía, esto es, dejando todas las decisiones del gobierno en manos de un solo individuo. Quienes aún creían en la República veían este acto como una expresión arbitraria de obstinación individual, y vieron como única salida posible a su problema eliminar a la figura de Julio César, el resultado final de dicho conflicto fue el asesinato de César y el reino del primer caesar Augusto. El asesinato de un individuo (Julio César) provocó finalmente la instauración del cesarismo, esto es, el uso del título de caesar para designar a la figura del emperador, el retorno al César que se repite ahora una y otra vez pero ahora como título. Una vez muerto el individuo surge el falso reconocimiento, se produce la realidad simbólica, tuvo que morir el César emperador para que surgiera el *caesar* figura. Fue precisamente el asesinato del hombre el que abrió a la culpa, y de la misma manera que la figura del padre en el mito del parricidio freudiano toma más fuerza una vez que este falta, así la culpa se convirtió en deuda y la deuda en repetición, la repetición es el pago de la deuda simbólica, el nombre del padre en lugar del padre asesinado, la verdad construida a través de la ilusión, del falso reconocimiento²⁰.

El falso reconocimiento no es únicamente una condición inmanente de la llamada verdad, sino además una categoría ontológica positiva para el propio sujeto, esto en el sentido en que la inadvertencia de las condiciones ‘reales’ de la existencia es lo que le permite interactuar de la manera en que lo hace con el mundo que le rodea. La noción lacaniana del yo imaginario existe únicamente en el falso reconocimiento de sus propias condiciones, es efecto de éste. Desenmascarar este falso reconocimiento es al mismo tiempo disolver la sustancia que se supone estaba oculta detrás de la forma ilusoria, el acceso al saber se paga según el psicoanálisis lacaniano con la falta del goce, pues el goce en su estupidez es posible únicamente en el no

²⁰ Cfr. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (México: Siglo XXI, 2016), pp. 91-97.

reconocimiento de las condiciones ‘reales’ de las cosas. Si podemos entender a la ideología como sintomática, lo hacemos en el momento en que homologamos la interpretación marxista del análisis de las mercancías con la propia lectura lacaniana de la noción de síntoma.

La efectividad social del proceso de intercambio de las mercancías sólo es posible bajo la condición de que los individuos que participan de esta realidad no sean conscientes de la lógica que opera detrás de ella. El mismo caso se puede observar en cuanto al estatuto de la ideología, ella no se presenta únicamente como una falsa conciencia que enmascara la realidad en sí misma, sino más bien como realidad social cuya existencia implica el no reconocimiento de sus participantes en lo que refiere a su núcleo, esto es, a su esencia. Se dice que Marx inventó el síntoma en el momento en que detectó el desequilibrio patológico de los derechos burgueses, el socialismo utópico sigue la idea de que es posible crear una sociedad en la que las relaciones de intercambio sean universalizadas, en donde la fuerza del trabajo obrero no sea explotada, en donde las relaciones del mercado sean lo que predomine y en donde los medios de producción sean de los obreros, el capitalismo no tiene un estado ‘normal’ de equilibrio, su estado normal es la producción de un exceso, el constante desequilibrio. Lo que Marx busca es una universalidad sin síntoma, una sociedad total y plenamente racional de las condiciones reales de su existencia, pues para Marx, el proletariado era la encarnación propia de la sinrazón.

Lo que Marx describe a través de su análisis sobre el fetichismo en la mercancía es precisamente la forma ilusoria y fantasmagórica de las relaciones que se dan entre las cosas, entre un objeto A que se relaciona directamente con un objeto B, y este que se relaciona a su vez con un objeto C y así sucesivamente. En esa red de reconocimientos es donde toman valor las mercancías, refiriéndose únicamente de frente a otras mercancías que funcionan como espejos de sí misma que les regresa un determinado valor de cambio. Ese mismo falso reconocimiento también llena de valor a los hombres, a esos que incapaces de cargar con un espejo a todos lados, en lo primero que se ven reflejado y en eso en que toman conciencia de su propio valor es en otros hombres, “sólo reflejándose en otro hombre puede el yo alcanzar su identidad propia”, lo que Lacan referiría en la teoría del espejo es precisamente que identidad y enajenación son correlativas.

Se suele decir que la presencia de elementos fascinantes de una cosa que enturbia el significado de la misma, sin embargo, parece ser que aquí la relación se da a la inversa, pues es el significado el que enturbia el que enturbia el significado de las cosas. Mas interesante aún es aquello a lo que Lacan llamó el *sinthome*, esto es, la unión entre el síntoma y la fantasía, y cuyo estatus ontológico es ser el único soporte de nuestra realidad. El síntoma es la forma en la que el sujeto evita la locura, es la forma de hablar de ese 'algo' en lugar de la 'nada', pues es a través de éste que el sujeto asegura un mínimo de congruencia en el mundo. Si de alguna forma se pudiera atravesar el síntoma, superar el síntoma, lo único que quedaría sería la nada, el suicidio psíquico, la rendición total del sujeto frente a la pulsión de muerte. Es por ello que Lacan cree que el fin del análisis se da en el momento en que el paciente es capaz de identificarse con su síntoma, de reconocer lo Real de su síntoma, de entender el elemento que le da congruencia a la totalidad de su propio ser. El síntoma es por tanto algo ligado al goce, una ligación patológica que se resiste a la interpretación, un elemento que causa trastorno, pero cuya ausencia causaría aún más trastorno, una catástrofe total; cuando nos enfrentamos al síntoma estamos frente a una posición de opción imposible.

La intención de Žižek no es jamás la de regresar al concepto de ideología entendido y criticado por Foucault, esa falsa representación de la realidad manipulada por la clase dominante y que sirve precisamente para encubrir las diferentes relaciones sociales de dominación. La intención como ya se ha mostrado, siempre ha sido la de ir más allá de esta concepción, lo que significa ir más allá del propio Marx sin voltear los ojos al sujeto capaz de ejercer dominio sobre sus propias pasiones de Foucault; por ello es que Žižek se sirve de Althusser, pues sólo a través de él se crea una verdadera ruptura con la noción clásica de ideología. No hay que olvidar que en *Ideología y aparatos críticos del Estado* el filósofo francés ya habla de la ideología como la relación imaginaria de los individuos con sus propias condiciones de existencia, y es justo en este sentido que se está yendo más allá de la falsa conciencia, pues la visión ideológica no se presenta ya más como visión distorsionada de la realidad, sino que los individuos devienen sujetos ya en su propia relación ficcional con sus propias condiciones de vida. Es en este preciso sentido que

Althusser declara que es imposible vivir sin ideologías, porque es justamente a partir de ella y en ella que se llega a ser sujeto. El sujeto althusseriano de la ideología jamás puede llegar a saber quién es realmente, pues no actúa libremente, es precisamente la ideología la que lo interpela como sujeto y decide por él en una falsa y aparente libertad individual.

A la lectura que hace Althusser acerca del problema de la ideología, que describe como un elemento imaginario eterno y sin historia, Žižek insertará el concepto lacaniano de lo Real, pues la pregunta que atañe al esloveno y que cree Althusser deja sin responder es “¿Cómo se internaliza el Aparato Ideológico del Estado; cómo produce el efecto de creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación, de reconocimiento de la propia posición ideológica?”²¹ La respuesta que desarrolla Žižek ya se ha tratado anteriormente, y es que es los Aparatos Ideológicos se hacen patentes en el sujeto únicamente en la medida en que se experimentan en carne propia, es por tanto la fantasía ideológica la que estructura la realidad, la que le da forma, en “la oposición entre sueño y realidad, la fantasía está del lado de la realidad; es[...] el soporte que da consistencia a lo que llamamos realidad.”²²

La realidad como ilusión generalizada es la lectura que hace Žižek en torno a la concepción de la ideología, a través de su lectura del idealismo alemán da muestra de la forma en que la inconsistencia epistemológica descrita por Immanuel Kant en torno al problema del conocimiento que inaugura Descartes, toma forma con el sujeto trascendental de Hegel, ese que se dedica a mostrar que “no es la razón sino la locura el elemento constitutivo de la realidad misma.”²³ Ello implicaría necesariamente decir que el estatuto de la ideología es su carácter trascendental, elemento que a su vez hace imposible superarla. Pues lo que se obtiene a través del proceso cognoscitivo no es la verdad en sí, sino la ilusión misma, elemento que presupone al acto mismo del conocer. Resulta por lo tanto vano el intento por abrir los ojos y deshacerse del velo ideológico, es imposible liberarse de los anteojos que distorsionan la realidad y vivir en una especie de post ideología como la que propone la escuela francesa, pues aún y cuando

²¹ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (México: Siglo XXI, 2016), p. 73

²² Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (México: Siglo XXI, 2016), p. 75

²³ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 45.

contemplamos los hechos ‘tal cual son’, estos hechos se encuentran ya filtrados bajo la ilusión del velo ideológico. La ideología se encuentra plenamente ejerciendo su poder sobre nosotros cuando no sentimos ya ningún tipo de oposición entre ella y la realidad, pues “la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad.”²⁴ Una ideología triunfa en el momento en el que los propios elementos de la realidad que podrían servir para contradecirla comienzan a funcionar a su favor, es por ello que cabe resaltar la diferencia fundamental entre la ideología entendida por Marx como ‘mirada parcial’, y la ideología que entiende Žižek a partir de su lectura lacaniana de ideología como “totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad.”²⁵

El filósofo esloveno retoma la idea de Althusser que tomaba ya a la ideología como relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia real, sin embargo la lleva mucho más lejos insertando en ella el elemento de lo Real, pues cree que la ideología no es tanto la representación distorsionada de la realidad en la que los sujetos representan sus condiciones reales de existencia, sino el cimiento mismo de la vida social en que los individuos devienen sujetos. El concepto de Althusser no llega al extremo de lo que quería afirmar, pues para él la ideología no tiene historia, ya que al igual que el inconsciente, es eterna. Sin embargo, lo que cree Žižek hace falta percibir es el hecho de que los sujetos cargan ya con una fisura originaria que les imposibilita ser transparentes para sí mismos, y es por ello que buscan su identidad a partir de la mirada de un otro que es igualmente opaco para sí. Nunca sabremos quienes somos realmente, y por ello se introduce la noción del síntoma haciendo una lectura paralela entre Marx y Lacan. Pues a través del síntoma se hace presente aquella negatividad que se encuentra presente todo el tiempo y que preferimos no ver, el síntoma es negatividad invisible “que permite que la vida social funcione.”²⁶

Si fuéramos capaces de percibir el síntoma ideológico todo el aparato simbólico sobre el cual se estructura la sociedad se desplomaría, es por ello que resulta necesaria la ideología, pues el

²⁴ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (México: Siglo XXI, 2016), p. 80

²⁵ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (México: Siglo XXI, 2016), p. 81

²⁶ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) pp. 82-83.

sujeto que está cargado de un vacío ontológico necesita identificarse constantemente a través de la mirada de un otro, el sujeto necesita creer ideológicamente que la negatividad que lo caracteriza es subsumida por la positividad de lo que Lacan denomina ‘El Gran Otro’. Es por eso que la fantasía ideológica no puede desaparecer, no se puede desenmascarar, ni intentar quitarse el velo que modifica la visión. Los sujetos que viven y son parte de la ideología no están dispuestos a renunciar a ella.

El nivel fundamental de la ideología no es entonces el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y esta fantasía es la que nos permite “gozar”, tener un sentimiento de satisfacción por las cosas que cotidianamente hacemos. Podemos “gozar el síntoma” solo en la medida en que la ilusión que estructura la vida social se mantenga intacta. Pero en el momento en que el fantasma que soporta la ideología se vaya, entonces terminaría el goce y nos veríamos abocados a confrontarnos con nuestro propio vacío ontológico, con ese núcleo traumático que desestructuraría por completo nuestras vidas. Por eso es que no estamos dispuestos a abandonar el síntoma[...] por eso preferimos la ignorancia al conocimiento, ya que este nos arrebatría inmediatamente el goce.²⁷

La diferencia que separa el pensamiento de Marx del pensamiento de Žižek está en el hecho de que para el alemán la lucha de clases está inscrita en el terreno de lo Real, es decir, en aquello que existe con total independencia de cuáles sean los grupos empíricos que encarnan esta lucha: señores feudales contra siervos, amos frente esclavos o burgueses explotando proletarios. La ideología que domina estará siempre presente como el inconsciente, mencionaba Althusser. Sin embargo, para el filósofo esloveno la lucha de clases no es un fenómeno empírico, sino ontológico. Ante esta nueva forma de entender la ideología lo que se debe poner en juego es la categoría de sujeto, y necesariamente con esto el gran orden Simbólico bajo la cual devenimos sujetos de la ideología.

²⁷ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015), pp. 84-85.

Capítulo 1.3 Devenir sujeto en la ideología

Para Žižek es evidente que el capitalismo es un sistema injusto, que la democracia sirve solo para legitimar el poder de las oligarquías, y que además está generando la destrucción del planeta, y no es un secreto; no obstante parece ser que todos prefieren ver hacia otro lado y dejarse ‘las gafas de la ideología puestas’, esto se debe al hecho descrito anteriormente, y es que si cae la fantasía ideológica, cae también el goce que ella implica. No puede hacerse por tanto crítica a la ideología a la magenta tradicional marxista, pues ello implica la renuncia del propio goce. En ese punto es que Žižek dice que la labor de la filosofía tendría que ser la de desplazar a nuestra propia fantasía ideológica, esto es, una especie de transferencia que permita al sujeto confrontarse con su propio síntoma.

La noción de síntoma le permite a Žižek tomar distancia de la tesis de Michel Foucault a través de la cual el sujeto está ya social e históricamente construido; el sujeto no es pues producto de esas fuerzas que le dan forma sino todo lo contrario, ellas son el resultado de la fisura anterior al sujeto. La instancia que condiciona y no se deja tocar por ninguna instancia histórica es lo que Lacan denomina lo Real. El síntoma es, según la lectura que se ha hecho, una condición inherente a la subjetividad, y es a través de este que no se tiene que confrontar directamente con lo Real, en cuanto desaparece el síntoma, desaparece la posición del sujeto. Es por ello que cree Žižek que el sujeto es necesariamente fetichista, entendiendo al fetichismo como al “fenómeno a través del cual una mercancía es abstraída de sus condiciones reales de producción y adquiere vida propia.”²⁸ Dicho fetichismo es una condición ontológica de posibilidad de toda práctica social en los diferentes periodos de la historia. Es por ello que el capitalismo funciona, pues atribuimos percepciones fantasmáticas y distorsionadas a los objetos, atribuimos realidades ilusorias a las cosas, para de esta forma obtener goce a través de ellas. Sin embargo, para que

²⁸ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015), p. 88.

este fetichismo pueda funcionar, es necesario que todos compartan la misma visión distorsionada de la realidad. No podemos vivir sin fetiches.

Aunado a la noción de síntoma que el esloveno retoma de Lacan, también se sirve éste de una segunda noción que sirve para fortalecer su visión sobre la ideología. Este nuevo concepto es lo que Lacan entiende por el *objeto-a*, para abordar dicho concepto Žižek retoma a la figura de Zenón de Elea y algunas de las famosas paradojas que enuncia, ello con la finalidad de ilustrar la relación que existe entre el sujeto y su objeto de deseo. La más famosa de ellas, la historia de Aquiles y la tortuga es un ejemplo claro de lo que quiere dar a entender. Recordemos que Aquiles era el más rápido de los guerreros y que decidió correr una carrera frente a una tortuga ofreciéndole una ventaja inicial de salida, no obstante, cuando Aquiles recorría la distancia inicial que la tortuga había transitado, ésta ya se había movido de lugar, y así sucesivamente todo el tiempo; Aquiles seguía corriendo y la tortuga se seguía moviendo. Zenón concluye de esta paradoja que Aquiles jamás podrá vencer a la tortuga en su carrera, y Žižek señalará que la paradoja muestra al mismo tiempo la imposibilidad del deseo por alguna vez ser alcanzado.

Así sale a la luz la economía libidinal del caso de Aquiles y la tortuga: la paradoja escenifica la relación del sujeto con el objeto causa de su deseo, que nunca puede alcanzarse. El objeto causa está siempre perdido; todo lo que podemos hacer es dar vueltas alrededor de él. En síntesis, la topología de esta paradoja de Zenón es la topología del objeto del deseo, que no podemos aferrar, sea lo que fuere que hagamos para alcanzarlo.²⁹

Si el deseo no se puede alcanzar es porque el *objeto-a* no se encuentra delante del sujeto, sino detrás de éste. El propósito de la pulsión no es la meta, sino el hecho de reproducirse constantemente como pulsión. Lo que Lacan denomina *objeto-a* no es nunca un objeto concreto, sino el operador que permite comprender la causa del deseo. Sin embargo, para que esta operación funcione, debe existir siempre detrás el fantasma de una fantasía que oculte constantemente a dicho objeto, esa función será cumplida por la ideología. ¿Qué tiene que ver

²⁹ Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. (Buenos Aires: Paidós, 2010), p. 19.

todo ello con la crítica al sistema capitalista? Piensa Žižek que el capitalismo ha hecho de la pulsión misma su *modus operandi*, pues estimula el deseo a desear, o lo que es lo mismo, coloca a la pulsión en el centro de la economía deseante insertándose así en una especie de agujero negro, pues el deseo es imposible de satisfacer los deseos que el mismo sistema estimula. Es por ello que la desaparición del capitalismo es una especie de tabú, ya que con su desaparición se iría al mismo tiempo la fuente del goce en el sujeto. “Hoy día podemos imaginarnos que la Tierra será destruida por el impacto de un asteroide o que seres extraterrestres llegan a la tierra[...] Pero lo que no podemos imaginar es que el capitalismo desaparezca.”³⁰

La imposición ideológica no es en Žižek ni en Althusser una imposición violenta, opera más bien mediante la creación de una voluntad generalizada en la que los individuos se reconocen, ante tal situación, los sujetos inmersos dentro de la fantasía ideológica no están dispuestos a luchar contra el sistema que hace posible en ellos el goce. Ninguno de los dos filósofos creen que sea posible escapar de la ideología, debido a que ella no depende de ningún elemento de carácter empírico, sino de factores meramente ontológicos. Es entonces que la función de la política sería no la de la lucha en contra de la ideología, sino la de una herramienta que permita un desplazamiento de la misma, esto es, un cambio de perspectiva. ¿No representa ello una despolitización en el sentido en que en realidad no queda nada por hacerse? ¿Será completamente válida la crítica que hace Žižek a la escuela francesa (principalmente a Foucault) al reducirlas a un mero historicismo?

La recuperación del sujeto trascendental kantiano que se hace a partir de la nueva noción de ideología tiene consecuencias en el plano de la política, puesto que la cesura ontológica del individuo hace pensar al filósofo esloveno que todo acto de resistencia, llámese feminismo, ecologismo, lucha por la dignidad de los pueblos explotados, entre tantos otros; no son sino la mera manifestación de la ideología que opera en ellos. El activista es un ejemplo de ello, pues persigue el objeto del deseo, el goce en las luchas que funcionan como el *objeto-a*: ¡qué suerte

³⁰ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 92.

que haya injusticias en el mundo, pues si no las hubieran mi vida carecería de sentido! Pasa algo similar con los ecologistas que compran productos orgánicos o ecológicos que supuestamente son mejores para su salud, pensando que de alguno u otra forma su estilo de vida alternativo escapa a la lógica del consumo, lo que no ven es que con esas acciones lo único que logran es fortalecer el sistema capitalista que ofrece toda una gama de productos en el mercado. Estas pequeñas acciones individuales no son sino meras ficciones ideológicas, que lo único que hacen es enmascarar lo Real del propio deseo, eludir el vacío de la propia existencia humana.

Las luchas nacionalistas o en contra del racismo se debaten según Žižek en el terreno de lo ontológico. El odio que sienten los racistas o los nacionalistas contra aquellos a quienes consideran una amenaza, en realidad no es un odio que se geste contra un individuo concreto, sino más bien contra un fantasma, contra el “sublime objeto de la ideología.” El discurso del nazismo colocaba a los judíos como sujetos que despojaban a los alemanes de sus trabajos, que seducían a chicas alemanas y que se enriquecían a costa de ellos; este tipo de discurso más que hablar de los judíos hacía plena referencia al deseo del alemán, esto es, conquistar mujeres, ganar dinero fácilmente y llevar una vida de goce. Los alemanes elevaron a los judíos al rango del *objeto-a* del deseo, si lucha no era por tanto la lucha contra un grupo determinado sino contra el fantasma de lo que representaban. Cree Žižek que este tipo de acciones se repiten en la lógica de los nacionalismos, en donde el odio al extranjero en realidad no es otra cosa que el odio de la causa de su goce. El nacionalista construye enemigos que amenazan con robar su propio goce, estos sujetos odiados encarnan al propio objeto del deseo, es por ello que tanto racistas, como nacionalistas deben perseguirlos, eliminarlos. El discurso del nacionalista o del racista están contruidos a partir de una fantasía de carácter ideológica, algo que el filósofo esloveno llama en *La permanencia en lo negativo*³¹ como “la cosa”.

Cuando empezamos a perder el fundamento en una discusión, nuestro último recurso suele ser insistir en que “a pesar de lo que se dijo, las cosas son esencialmente lo que creemos que son” [...]

³¹ Slavoj Žižek, *La permanencia en lo negativo*, (Argentina: Ediciones Godot, 2016)

“esencia” designa aquí la introspección inmediata, la “esencia de las cosas”, que se mantiene independientemente de la forma externa.³²

No hay tampoco ni en los movimientos feministas, ni en las luchas particulares por el reconocimiento de los diferentes géneros una verdadera forma de resistencia frente a la ideología. Žižek comparte la tesis junto con Alain Badiou³³ de que la diferencia entre lo masculino y lo femenino nada tiene que ver con lo biológico o lo social, no tiene sentido afirmar que la construcción de los individuos sea efecto de relaciones sociales de poder, producto de un determinado historicismo. Más bien hombre y mujer son significantes universales que se encuentran anclados en la estructura psíquica del sujeto, por lo que pensar en liberarse de las identificaciones simbólicas no es más que una ilusión, la lectura que hacen ambos autores del psicoanálisis lacaniano le otorga al sujeto un estatuto de trascendencia, por lo que la lucha política resulta inútil. Lo único que han logrado las luchas LGBT y las luchas feministas es ampliar la permisividad del Estado, pero jamás cambiar los poderes establecidos.

Al rechazar el historicismo de Foucault, Žižek piensa imposible la resistencia al poder desde el poder mismo. Las diversas luchas frente al racismo, nacionalismo, las luchas feministas, entre tantas otras resultan en un absurdo, pues a diferencia de lo que pensaba Gramsci, no se está debatiendo una hegemonía, sino una estructura de carácter ontológico. La respuesta de Žižek no es por tanto la de la resistencia, sino más bien la del atravesamiento del fantasma. Más cercano a Lacan que a las teorías políticas tradicionales, la teoría del filósofo esloveno pretende algo similar a lo que la terapia psicoanalítica, esto es, un reconocimiento con el encuentro traumático con el que uno se enfrenta, atravesar el deseo fantasmático del propio deseo. Es necesario ello para que “el sujeto reconozca que el Gran Otro no existe, es decir que él mismo es responsable por su propio goce.”³⁴ Atravesar el fantasma es hacer crítica a la ideología en el sentido en que Žižek lo entiende, es hacer entender al sujeto que lo que concibe como “real” no es sino una mera proyección de sus propias carencias. La crítica a la ideología se habrá llevado a cabo en el

³² Slavoj Žižek, *La permanencia en lo negativo*, (Argentina: Ediciones Godot, 2016), p. 221.

³³ Cfr. Alain Badiou, *La filosofía y el acontecimiento*, (Madrid: Amorrortu, 2013)

³⁴ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 119

momento en que el sujeto sea capaz de identificarse con su propio síntoma, ser capaz de reconocer que el objeto de su deseo manifiesta una cierta realidad sobre sí mismo. Los movimientos estudiantiles del 68 no fueron lo suficientemente revolucionarios como para atravesar el fantasma, no fueron capaces de renunciar al sistema de injusticias que decían combatir porque en ese preciso momento se hubiera perdido el goce de los sujetos involucrados. No se buscaba un cambio del orden social, sino un nuevo amo mucho más permisivo. El problema de estos movimientos y luchas no es el exceso de radicalidad que acarrearán, sino por el contrario, la falta de esta. La verdadera y única lucha que para Žižek vale la pena será aquella que conlleve a la transformación total de la subjetividad, la que permite invertir el espejo a través del cual devenimos sujetos ideológicos, en pocas palabras, la lucha anti-capitalista.

El error de las luchas anteriormente mencionadas es precisamente que se encuentran todas ellas atrapadas en un concepto inocente e ingenuo de ideología, quienes combaten el racismo o el sexismo no son capaces de darse cuenta de que su posición depende de la permanencia continua de aquello que dicen combatir. La verdadera lucha únicamente se puede llevar a cabo radicalizando la universalidad, es decir, de ninguna forma negando una determinada universalidad concreta con la ilusión que de esta forma se liberen las luchas particulares oprimidas, sino más bien encarnar la universalidad.

Cuando el antagonismo de clase es repudiado, cuando su rol estructurante clave es suspendido, otros indicadores de la diferencia social pueden pasar a soportar un peso moderado; de hecho pueden soportar todo el peso de los sufrimientos producidos por el capitalismo [...] En otras palabras, este desplazamiento explica la forma de alguna manera “excesiva” en que el discurso de la política de identidad posmoderna insiste en los horrores del sexismo, del racismo, etcétera —este “exceso” deriva del hecho de que estos otros “ismos” deben soportar la intervención del excedente de la lucha de clase.³⁵

³⁵ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo?...”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004) p. 104

La política posmoderna tiene el acierto de repolitizar ámbitos que anteriormente eran considerados como apolíticos, sin embargo, jamás repolitiza al capitalismo. Siguiendo la línea de pensamiento de Laclau³⁶, el filósofo esloveno cree que el espacio de lo propiamente Político no se encuentra en ámbitos sociales específicos, sino en el conjunto de decisiones que fundan lo social, es por ello que la multiplicidad posmoderna jamás alcanza, ni alcanzará el momento Político. La universalidad debe ser espacio para pensar y negociar todas las exclusiones como parte de la lucha ideológico-política. La ideología es eficiente en el sentido en que construye un espacio de falsa identificación en los sujetos, la luchas particulares que se llevan a cabo en los diferentes “ismos” lejos de amenazar el régimen ideológico predominante, lo hacen mucho más “vivable”.

Si el gesto emancipador por excelencia para Žižek es atravesar el fantasma, encontrarse de frente frente al propio deseo, el proceso de “identificarse con el síntoma es el reverso exacto y necesario de la crítica convencional de la ideología”³⁷, se trata de encontrar una universalidad positiva carente de todo contenido determinado. Universalidad vacía y sin contornos “una universalidad que sólo existe como experiencia de la injusticia infligida al sujeto particular que politiza su situación difícil.”³⁸ El gesto político por excelencia no es sino el de cuestionar el orden universal concreto existente, pues los verdaderos universalistas no son aquellos que predicán la tolerancia de la diferencia, sino quienes luchan por la afirmación de su propia verdad. El sujeto que desee ser universalista debe reconocer a este como instancia radicalmente subjetiva, esto en el sentido en que subjetividad y universalismo no sólo no se excluyen, sino que son dos caras de la misma moneda. En la lucha de clases se interpela a los sujetos para que adopten la forma subjetiva de “proletariado” y de esta forma se apunte hacia un llamado de orden universal, la redención de toda la humanidad. La universalización de intereses es el gesto político

³⁶ Cfr. Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Diálogos contemporáneos en la izquierda. (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004)

³⁷ Cfr. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001), p. 243

³⁸ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001), p. 245

por excelencia, por ende tal universalización debe dirigirse al “lema derechista de ‘cada uno en su lugar’”³⁹, al capitalismo.

El capitalismo no es simplemente el universal en sí, es el universal para sí, en cuanto poder corrosivo que socava todos los mundos de vida particulares, sus culturas y tradiciones, cortandolos de un lado a otro, capturandolos en su vórtice. No tiene sentido preguntar: «¿Es esta universalidad verdadera o una máscara de intereses particulares?». Esta universalidad es verdadera como universalidad, como fuerza negativa de meditación y destrucción de todo contenido particular.⁴⁰

La característica del capitalismo se encuentra en el hecho de que éste no es ya el nombre de una civilización en concreto o la forma de expresar una determinada cultura, sino que ha alcanzado ya tal grado de universalidad que es capaz de operar tanto en países de oriente como en occidente, tal es el descubrimiento que hay que atribuir a Karl Marx. Es por eso que Žižek se opone a las luchas decoloniales, pues estas no expresan sino luchas particulares que bajo la premisa que la obtención de la universalidad no es sino una mera máscara ideológica, y justo ahí es donde la izquierda posmoderna ha perdido su potencia política, en la negación de toda posible universalidad, abriendo paso a la lógica multicultural. Para Žižek las luchas decoloniales no deben aspirar nunca a un retorno a la racionalidad previa a la conquista, no se tiene que vivir en la fantasía identitaria, más bien tiene que existir una plena aceptación del legado europeo, se tiene que ser “indiferente a las diferencias”⁴¹ pues únicamente así podrá devenir la verdadera universalidad de la lucha política emancipatoria, la lucha contra el capitalismo salvaje.

Lo que a lo largo de este primer capítulo se ha venido ilustrando es como es que el orden de aquello que nombramos realidad se encuentra bajo la lógica de un determinado orden Simbólico. La ideología entendida desde la lectura de Žižek representa una red de significaciones de la cual es imposible escapar, estamos atrapados en ella y en los significantes que determinan los modos

³⁹ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001), p. 243

⁴⁰ Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, (Buenos Aires: Paidós, 2009) p. 186

⁴¹ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 130

de existencia social. Es imposible suspender la ideología porque el estatuto ontológico de la especie humana es el de la incompletud, es la ideología quien evita que los sujetos se enfrenten a este núcleo traumático de lo Real de manera directa, a través de esta segunda naturaleza es como se hace frente a la primera. Este orden simbólico bajo el cual se deviene subjetividad y se confronta al vacío constitutivo de la existencia no es monolítico, presenta fallas y se puede resquebrajar en cualquier momento; en este resquebrajamiento lo Real no puede ser cubierto ya por el orden de lo Simbólico y entonces el sujeto tiene que enfrentarse con el objeto aterrador de la vida cotidiana, con su propio deseo.

Para el filósofo esloveno esta es la condición propia de la posmodernidad, en donde el vacío dejado por la muerte de Dios y que durante la modernidad fue llenado bajo las figuras de la racionalidad y la estética pierden su fortaleza, el orden Simbólico moderno ya no es suficiente para enfrentar ese vacío, hay un colapso del Gran Otro en la medida en que los sujetos posmodernos no se identifican más en las figuras del Estado, la economía, la ciencia o la familia. Este es precisamente el diagnóstico que desata Žižek en torno a la posmodernidad, “no hay un Gran Otro que maneje los hilos.”⁴² Y frente al fenómeno global que actualmente estamos viviendo, no hay respuestas claras sobre las cuales apoyarse, la realidad se ha vuelto opaca frente a la desintegración del orden Simbólico. Los espejos tradicionales de reconocimiento se han quebrantado, y parece ser que el único espejo que actualmente funciona es el del capitalismo, que lejos de ofrecer seguridad ontológica genera identidades móviles, sujetos del capitalismo tardío a quienes la economía capitalista ha subsumido. Frente a la des-identificación de los sujetos con el orden simbólico moderno del Estado, surgen nuevas formas de identificación particulares como lo son los grupos feministas, LGBT, comunidades religiosas, etcétera; el problema de ellas es que son pequeñas comunidades artificiales que en la búsqueda por su propio reconocimiento lo único que logran hacer es reconocer al capitalismo como único horizonte de vida posible, como Orden Simbólico reinante. Lo que hace tan poderoso al capitalismo es su capacidad de ofrecer un goce constante a los individuos inmersos dentro de su lógica, pues el exceso de producción capitalista genera una cantidad excesiva de productos de deseo a la cual es

⁴² Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno, (México: Akal, 2015) p. 143

imposible acceder en su totalidad. Se debe recordar que en este punto Žižek afirma que el deseo no depende del objeto, sino de la imposibilidad de poseerlo.

Lo que nos da goce es el fracaso permanente de nuestros intentos por satisfacer el deseo. Y eso es exactamente lo que nos ofrece el capitalismo: ponernos frente a un objeto-deseo que inmediatamente sustituye por otro, creando así el placer perverso de no poder satisfacer ninguno de ellos [...] En ello radica el goce: en el desplazamiento continuo del objeto de deseo, es decir, en su pérdida.⁴³

Es en este círculo vicioso impuesto por el sistema capitalista de objeto-deseo Žižek plantea la alternativa del atravesamiento del fantasma, esto es, el pleno reconocimiento de que con nuestro goce sostenemos un sistema que continuamente nos oprime. Para salir de esto hay que desapegarse incluso de la propia subjetividad, ponerla en juego, renunciar de alguna forma al goce para de esta forma poder romper el marco de inteligibilidad a través del cual devenimos sujetos.

Capítulo 2 *French Theory*

“La filosofía no como pensamiento, sino como teatro...”⁴⁴

Introducción

El pensamiento filosófico francés contemporáneo es una figura dividida y de carácter dialéctico que se desenvuelve entre la filosofía de la vida y la filosofía del concepto⁴⁵. El común

⁴³ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno, (México: Akal, 2015) p. 149

⁴⁴ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum* (Barcelona: Anagrama, 1995), p. 40

⁴⁵ Cfr. Alan Badiou, *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*, “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013)

denominador entre ambos mundos es el sujeto, pues este es a la vez vida animal, vida orgánica, vida subjetiva y al mismo tiempo pensamiento, capacidad creadora y de abstracción. La *French Theory* que representan pensadores como Derrida, Deleuze o Foucault y a la cual se enfrenta Žižek por considerar que pierde el rumbo de la izquierda post 68 es heredera de una serie de concepciones que giran todas en torno al sujeto. Althusser menciona que la historia es un proceso que carece de sujeto, y lo reduce al mismo a una mera categoría ideológica, Derrida retomando a Heidegger considera al sujeto como categoría de la metafísica, Lacan crea su propia concepción de lo que implica la subjetividad, y de la misma forma podríamos rastrear este concepto en otros filósofos franceses del siglo XX como el propio Sartre, Beauvoir o Merleau-Ponty; parece ser que haciendo este tipo de análisis uno puede rastrear el origen de la cuestión en un pensador francés mucho más antiguo, en el propio Descartes.

Un segundo antecedente que se puede rastrear en el pensamiento francés contemporáneo es un retorno a la filosofía alemana. Para Sartre son indispensables tanto Husserl como Heidegger, Nietzsche es un parteaguas si se quiere entrar al pensamiento tanto de Deleuze como de Foucault, esto sin mencionar a quienes necesariamente pasan por Hegel o por Kant. En la filosofía alemana la *French Theory* encuentra los nexos que unen a la existencia con el concepto, tomando los nombres según sea el caso de deconstrucción, existencialismo o hermenéutica. Comprometerse con la acción política para Althusser, Deleuze o Foucault necesariamente implica pensar la relación entre el concepto y la acción, es hacer una filosofía politizada que no es propiamente filosofía política, sino el ejercicio constante de construir nuevas formas de subjetividad alejándose del sujeto racional de Descartes, es coquetear con la literatura no dejando claros los límites entre el concepto y la vida, “porque un sujeto es finalmente aquello cuya existencia comporta el concepto.”⁴⁶

Capítulo 2.1 Sobre el discurso y el poder

⁴⁶ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, (Barcelona: Anagrama, 1995), p. 49

Para Michel Foucault en todas las sociedades los discursos se encuentran controlados, limitados y distribuidos por ciertos grupos que buscan a través de ellos maquinar su poder y dominar los acontecimientos⁴⁷. A través de diferentes mecanismos es como se logra excluir y acallar ciertos discursos, lo cual revela cómo es que éste se vincula con el deseo y el poder, siendo las formas más comunes de censura externa la prohibición, la oposición entre razón y locura, y la instancia que engloba a las dos anteriores, la voluntad de verdad. A lo largo de la Edad Media el discurso del loco siempre fue algo que debía hacerse a un lado, la palabra del que no estaba en sus cabales era considerada como un elemento sin ningún tipo de valor, mero ruido, pues no contenía en sí ni coherencia ni acercamiento alguno con la verdad. Más aún, el discurso del loco era una forma de reconocer su condición, su palabra es el lugar a través del cual se vislumbra una separación entre razón y locura. La prohibición es todo ese sistema de normas y tabúes sobre los cuales no tiene derecho uno siquiera a enunciarlos, comúnmente la sexualidad y la política son temas sobre los que se ejerce este tipo de dominio, son pocos y privilegiados los sujetos que libremente son capaces de enunciar estos temas.

El elemento que conjura tanto a la prohibición como a la locura, es la oposición que distingue lo verdadero de lo falso. Históricamente el discurso verdadero era el de la figura que era capaz de encarnar el respeto y el temor de quienes le rodeaban, un acto de ejercicio de poder. Sin embargo, se puede observar a través de figuras como la de Platón, cómo es que la verdad se ha ido desplazando de los discursos, si los Sofistas fueron expulsados fue porque el criterio de verdad se movió de lugar, se pasó del rito y el respeto, hacia el enunciado mismo, esto es, el sentido, forma y objeto de los que se habla. El discurso que ahora encuentra su legitimación en el criterio de verdad no ha dejado de reforzarse, no obstante ese discurso que se siente liberado del deseo y del poder no logra comprender que se encuentra atravesado por ambos, por la voluntad de verdad que no ha hecho sino enmascarar a la propia verdad a su voluntad. La verdad no es entonces otra cosa para Foucault que una “prodigiosa maquinaria destinada a excluir”⁴⁸, por ello

⁴⁷ Cfr. Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016)

⁴⁸ Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016), p. 24

mismo el francés busca enfrentar la voluntad de verdad y enfrentarla con la verdad misma, para de esta forma redimir las prohibiciones y la locura.

Contrario al tipo de poder que desde fuera pone límites a ciertos discursos, también existen para Foucault ciertos mecanismos que ejercen un control propio, una auto-dominación sobre lo que se enuncia; pues de esta forma es mucho más fácil clasificar, ordenar y distribuir ciertos discursos. El comentario es una primera forma de control interno sobre el discurso, su lógica es la de volver a decir algo que desde hace mucho tiempo ya había sido dicho, decir otra cosa de un mismo texto que se cree guarda cierto misticismo o riqueza, mostrar la repetición y el retorno constante del texto; ciertos textos que son comentados y que regresan constantemente a nosotros son los textos de carácter religioso, así como los literarios y hasta los científicos. Complementario al comentario de un determinado texto, otro mecanismo de control interno del discurso es para Foucault el del autor, esto es, entender que la atribución de un discurso a alguien en específico es muestra de la veracidad del propio discurso. De una extraña forma es como si el discurso en el anonimato no fuera capaz de generar coherencia, y no es sino hasta que es reconocido en una figura que se inserta en el campo de lo real.

El comentario limitaba el azar del discurso por medio del juego de una *identidad* que tendría la forma de la *repetición* y de lo *mismo*. El principio del autor limita ese mismo azar por el juego de una *identidad* que tiene la forma de la *individualidad* y del *yo*.⁴⁹

Como último elemento de control interno sobre el discurso está la organización de las disciplinas, dicho elemento invierte la lógica tanto del comentario como la del autor. Una disciplina se puede definir como al conjunto de métodos, proposiciones, reglas, técnicas, etcétera; que de manera anónima brindan herramientas al alcance de quien quiera disponer de ellas sin que la validez se encuentre ligada a quién establece cada norma. La organización de las disciplinas se opone al mismo tiempo al comentario, en el sentido en que esta última busca constantemente la capacidad de formular nuevas proposiciones, y no limitarse únicamente a la repetición de un texto. Una disciplina no intenta agotar el discurso sobre un determinado tema,

⁴⁹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016), p. 32

sino que como principio de legitimidad busca la coherencia y la sistematicidad, o lo que es lo mismo, la permanencia en el horizonte teórico de verdad de la disciplina en cuestión. Para que una disciplina considere a un determinado enunciado como verdadero debe antes cumplir con ciertas exigencias internas dentro de esa misma disciplina. Foucault pone el ejemplo de Mendel, un personaje inmerso dentro de la disciplina de la biología que por no cumplir con las reglas que su disciplina exigía no estaba en ‘la verdad’, por más que su discurso fuera verdadero. La disciplina es en suma un principio de control en la producción de un discurso, fijando los lineamientos que han de seguirse para ser capaz de enunciar ‘la verdad’.

Aunado a los límites tanto internos como externos de control del discurso, para Michel Foucault se podría agregar el elemento del uso, “se trata de determinar las condiciones de su utilización, de imponer a los individuos que los dicen cierto número de reglas y no permitir de esta forma el acceso a ellos a todo el mundo.”⁵⁰ La primera regla de control que narra Foucault es la del enrarecimiento del discurso que se puede traducir simplemente como el hecho de que ciertas partes de un discurso resultan inaccesibles e inteligibles, se encuentran protegidas y fuera de alcance, un tipo de saber monopolizado. Siguiendo el hilo argumentativo del francés se menciona como segundo momento de control del discurso el elemento ritual, esto es, la cualificación que deben poseer los individuos que hablan, el uso específico de un cierto tipo de signos, lenguaje, reglas, etcétera. Se suma también lo que se denominan ‘sociedades de discursos’, quienes buscan producir y hacer circular ciertos discursos en espacios cerrados, distribuyéndolos siguiendo determinadas reglas, una forma de supuesta apropiación de un secreto que no se libera tan fácilmente. En la doctrina, otra forma de control del discurso, sucede completamente lo contrario que en la sociedad del discurso, en lugar de limitar el acto de habla a unos cuantos individuos que celosamente guardan el secreto del mismo. La doctrina tiende hacia la difusión, esto es, el reconocimiento de las mismas verdades, la aceptación de una determinada regla, sin embargo, debe tomarse en cuenta que la doctrina vincula a los individuos a un determinado tipo de enunciación, a una cierta pertenencia de clase, raza o aceptación. De esta forma se prohíbe la enunciación de cierto tipo de discursos a quienes no entran dentro de los

⁵⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016), pp. 38-39

estándares establecidos. La doctrina ejerce una doble sumisión, por un lado a los individuos capaces de enunciar sus discursos a seguir sus normas, por el otro, excluye a quienes no cumplen los requisitos doctrinales. Finalmente Foucault llega a la última forma de control de discurso, la educación. Gracias a ella es que los discursos se hacen accesibles a muchos individuos, sin embargo el francés reconoce que todo sistema educativo es una forma de actuar político, esto es, una forma de distribuir y adecuar los discursos a los intereses de un determinado sistema.

Para Foucault todas las cuestiones anteriormente mencionadas son las formas que sumisión a los que un discurso se ve sometido, a través de se asegura la adecuación de los discursos a determinados sujetos, quienes ejercen mediante ellos el poder y el saber. Es por ello que Platón silenció a los Sofistas, los excluyó del juego discursivo, “parece que el pensamiento occidental haya velado por que en el discurso haya el menor espacio entre el pensamiento y el habla”⁵¹. Lo que representa el discurso para el filósofo francés no es ahora sino un juego de escritura, de lectura y de intercambio que lo único que ponen en juego son los propios signos, pues se encuentran al servicio del significante. Existe un temor al discurso, las prohibiciones, límites y reglas que se le imponen dan muestra de ello. Se intenta aligerar la carga del discurso, despojar los elementos que resultan peligrosos, ir en contra de los acontecimientos, del desorden, de lo discontinuo. Sin embargo si se desea ir más allá del temor del discurso para poder hacerle frente, se tienen que replantear ciertas nociones, esto es, la voluntad de verdad, restituir al discurso su carácter de acontecimiento y eliminar la soberanía del significante. Para ello Foucault propone cuatro momentos diferentes, el trastocamiento, la discontinuidad, la especificidad y la exterioridad.

Trastocar el discurso significa ir más allá de la rarefacción del propio discurso, es decir, reconocer que en las figuras como la del autor, la disciplina y la voluntad de verdad no hay nada de positivo. Se deben dejar de pensar a estos principios como elementos necesarios en la construcción del discurso. No existe detrás de los elementos de rarefacción un gran discurso continuo, ilimitado y silencioso que se encontrará ahí detrás esperando a ser develado. Se debe

⁵¹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016), p. 47

por el contrario entender la discontinuidad propia del discurso, pues entre ellos muchas veces se van a trastocar, yuxtaponer o hasta excluir. Debemos entender además que el mundo no se vuelca frente a nosotros como una especie de juego de significaciones que debemos descifrar, por el contrario, hay que entender que el discurso es una violencia ejercida sobre las cosas, una práctica que le imponemos al mundo y que para nada es cómplice de nuestro conocimiento. Finalmente considera Foucault que debemos ir no hacia el núcleo del discurso y su naturaleza oculta, sino a sus condiciones externas de posibilidad, esto es, a la serie aleatoria de acontecimientos.

Michel Foucault propone cuatro términos para oponerse a los tradicionales que han dominado la historia tradicional de las ideas, y en donde no se debe buscar ya un punto de creación y la unidad dentro de la obra. “Se oponen, como puede verse, término a término: el acontecimiento a la creación, la serie a la unidad, la regularidad a la originalidad y la condición de posibilidad a la significación.”⁵² La historia debe alejarse de la idea de la comprensión plena de los acontecimientos a través de la noción de las causas y los efectos en la unidad del gran devenir, sino que debe acercarse más al propio acontecimiento, a lo azaroso de sus propias condiciones y su aparición. Es por ello que hay que alejarse del signo y de la estructura, aproximarse más bien a la noción de serie y de acontecimiento. Con los discursos lo mismo, deben tratarse como conjuntos de acontecimientos discursivos, deben ser tratados como elementos discontinuos que “rompen el instante y dispersan al sujeto en la pluralidad de posibles posiciones y funciones.”⁵³

Los discursos que se reproducen cotidianamente al final cumplen con ciertas funciones de exclusión, ejercen sobre la sociedad un control de carácter discursivo. Mediante la figura de Sócrates, Platón mostró una separación entre lo que se considera el discurso verdadero y el discurso falso. Conscientes o no de ello, seguimos hoy día reproduciendo la filosofía platónica, los discursos eficaces. Para combatir el control discursivo Foucault propone el análisis genealógico, el cual ayudará a analizar los procesos de rarefacción y la forma en que los discursos se fueron unificando. Los análisis de carácter genealógico revelan la formación

⁵² Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016), p. 54

⁵³ Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016), p. 58

dispersa y discontinua del discurso. La conformación de un discurso, de una disciplina, puede integrar en algún momento ciertos procedimientos de control, al estudiar la conformación de estos discursos lo que se busca es brindar una perspectiva diferente en la elaboración de estos discursos.

En todo caso, una cosa al menos debe señalarse: el análisis del discurso así entendido no revela la universalidad de un sentido, sino que saca a relucir el juego de la rareza impuesta con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, finalmente, de la afirmación, y no generosidad continua del sentido, ni monarquía del significante.⁵⁴

Capítulo 2.2 El vacío de referencia en la búsqueda originaria

La preocupación por los orígenes de la cultura, los valores y los conceptos viene dada por el hecho de que todas ellas son nada menos que creaciones humanas. Si pudiéramos pensar dichos elementos como creaciones que algún Dios o alguna autoridad externa presentase ante nosotros, entonces la pregunta genealógica se convierte en irrelevante. Hacer preguntas de carácter teleológicas nos lleva, casi siempre, de manera necesaria a realizar una arqueología, pues para poder mirar hacia enfrente resulta ineludible entender en donde se está parado; observamos y entendemos lo que se nos presenta adelante, gracias a aquello que dejamos atrás. Nietzsche rechaza en su genealogía la búsqueda del origen, pues ello no hace sino presuponer que la historia se desenvuelve de manera lineal, guiada por hombres racionales y que persiguen una especie de razón o de verdad absoluta. En lugar de ello, Nietzsche cree que la historia se ha desenvuelto como un producto accidental de la irracionalidad, por lo que buscar un determinado origen, significa aspirar a encontrar algo que ya nos había sido dado, es decir “intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad”⁵⁵ Sin embargo, lo único que podemos encontrar en el inicio, en la génesis histórica de las cosas, es el disparate total.

⁵⁴ Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016), p. 58

⁵⁵ Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979), pp. 9-10.

Se desea creer que en el origen se sitúa la verdad, que la verdad se encuentra más allá de las cosas mismas que se nos aparecen, y que siempre detrás de las apariencias hay una esencia, pero en el comienzo histórico se muestra que no es la identidad de las cosas la que se preserva en el origen, sino más bien “una especie de error que tiene para sí misma el poder de no ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho inalterable”⁵⁶, la búsqueda por la procedencia no revela necesidades ontológicas, más bien remueve aquello que parecía estar inmóvil y rompe con lo que se pensaba unido. Los estudios genealógicos revelan que al principio de aquello que designamos como ‘verdad’ no hay nada, en el principio sólo hay contingencia e irracionalidad. ¿De dónde procede entonces el impulso por la verdad, por el origen? Piensa Nietzsche que de la necesidad de los hombres por vivir en sociedad, pues para que los individuos puedan conservarse frente a otros individuos precisan de un tratado de paz; el intelecto es el medio del cual se sirven los individuos para coexistir, es un medio que se desarrolla en la ficción, en el engaño, en la adulación; es enmascaramiento que construye edificios en el lenguaje, que crea convenciones en el concepto.

Nietzsche desarrolla en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁵⁷ la idea de que el impulso hacia la verdad no es sino adulación, engaño, hipocresía y teatro; ante los demás y ante uno mismo. La verdad es un compromiso que establece la sociedad para existir, es la obligación de mentir según una convención firme, de utilizar el lenguaje para hacer aparecer lo irreal como real, es la omisión de lo individual, el abandono de las diferencias, es designar cánones a las cosas, nombrar estímulos personales y hacerlos universales mediante el concepto.

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas

⁵⁶ Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979), p. 11

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: Obras completas, vol. I* (Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970)

que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal.⁵⁸

La palabra es la reproducción de sonidos articulados que pretende ser mimesis de determinados estímulos nerviosos que proceden de fuera del sujeto, pero la cosa en sí es inaccesible, la verdad pura fuera de nosotros es inaprehensible, es por ello que la verdad que designa el lenguaje es completamente subjetiva, pues el estímulo nervioso del sujeto se transforma en imagen y dicha imagen será transformada de nuevo, esta vez en lenguaje. Pero “si pudiéramos entendernos con un mosquito, llegaríamos a saber, que también él navega por el aire con ese mismo *pathos* y se siente el centro volante de este mundo.”⁵⁹

Creemos saber algo de las cosas en cuanto las nombramos: las dividimos en géneros, en categorías, en colores, etcétera; designamos algunas cosas entonces como masculinas, otras tantas femeninas, aquello será un mamífero y esto otro un vivíparo “¡a qué altura volamos por encima del canon de la certeza!”⁶⁰ En cualquier caso el origen del lenguaje no sigue ningún tipo de proceso lógico, en la formación de los conceptos, por ejemplo, la experiencia personal debe ser adecuada a innumerables experiencias que resultan medianamente similares, los conceptos se forman igualando lo no igual. Tomemos como ejemplo el concepto de ‘perro’, pues ningún perro es exactamente igual que otro, los hay de diferentes tamaños, razas, colores, etcétera; sin embargo al olvidar las notas distintivas de cada uno de los diferentes tipos de perros nos quedamos entonces con el arquetipo primigenio a partir del cual todos los perros habrían sido diseñados, coloreados, “pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel de aquel arquetipo”⁶¹. Omitir la individualidad nos proporciona los conceptos, nos proporciona la forma ideal, mientras que la naturaleza no conoce ni de conceptos ni de formas, la naturaleza es simplemente ‘algo’ que nos resulta inaccesible e indefinible.

⁵⁸ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1990), p.5

⁵⁹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1990), p. 1

⁶⁰ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1990), p.5

⁶¹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1990), p.6

Hemos impuesto la manera de entender el propio mundo al lenguaje, pues así como la abeja construye con la cera que recoge de la naturaleza, el hombre construye por medio de los conceptos. Las designaciones que hacemos del universo son completamente antropomórficas y no poseen ni un solo punto que sea real y universalmente válido, si eliminamos al sujeto nos damos cuenta de que el lenguaje no presenta verdad alguna, no es sino un constructo social que nos permite interactuar y conservarnos frente al otro. Así como el astrólogo cree que las estrellas se encuentran al servicio de los hombres y en conexión directa con su felicidad o desgracia, así el hombre cree que el mundo está totalmente ligado a él y que por ende lo puede capturar. El intelecto es maestro de la ficción, es consenso general que repetido una y mil veces se hace pasar como verdadero, es enmascaramiento a través de metáforas que ha olvidado su propia condición. La verdad es una especie de error que no puede ser refutado porque el largo camino de la historia la ha hecho inalterable.

Nietzsche critica por ello a la historia tradicional, pues la considera cerrada sobre sí misma, cree que ésta recoge la diversidad y que la reconcilia, este tipo de historicidad pretende juzgarlo todo desde una cierta objetividad y una verdad que es eterna, hace creer que los hombres han desarrollado en línea recta el conocimiento, como si desde un inicio persiguieran el ideal de la verdad. Por eso cree el filósofo alemán que la historia será efectiva en la medida en que sepa introducir lo discontinuo del propio ser, la historia efectiva “reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos”.⁶² La historia tradicional gusta de mirar hacia las alturas, hacia épocas que considera más nobles; por el otro lado, la historia efectiva no tiene miedo de mirar hacia abajo, de mirar de cerca, ayuda a diagnosticar y entender la diferencia, pues no teme ser un saber en perspectiva.

Piensa Michel Foucault que el siglo XX será Deleuziano⁶³, y es que en *Diferencia y Repetición* podemos encontrar algo que toda filosofía ha intentado hacer: invertir el platonismo. El Platón invertido de Deleuze consiste en poner en tela de juicio la noción esencia/apariencia, es aquél que cuestiona el sol de la verdad y las sombras de la caverna, el mundo de allá arriba y el de aquí

⁶² Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979), p. 12

⁶³ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum* (Barcelona: Anagrama, 1995), p. 2

abajo; invertir el platonismo significa desplazarse hasta llegar a ese punto en el que se excluye al simulacro, “es descubrir el descentramiento que ha operado para volverse a centrar alrededor del Modelo, de lo Idéntico y de lo mismo; es descentrarse con respecto a él para presentar (como en toda perversión) superficies”⁶⁴.

La metafísica de Deleuze emprende la crítica necesaria que deja por un lado al original y por el otro a la copia, es una metafísica liberada de lo originario, del ente supremo; que continúa con la línea de Nietzsche, con esa que alcanza a ver que no hay elemento originario, que no hay esencia a la manera platónica, y que el intelecto humano no es sino un contrato social. Es por ello que Deleuze intenta abrir el concepto a la diferencia, esto es, no reducir e ignorar aquello que se escapa a la lógica de lo idéntico del concepto, sino por el contrario re-construir el concepto mediante aquello que se presenta como diferente ¿Pero qué significa exactamente abrirse a la diferencia? Liberar la diferencia implica, antes que nada, pensar más allá de la centralidad del sujeto, o lo que es lo mismo, crear un pensamiento de lo impersonal.

En la creación de conceptos como describe el propio Nietzsche siempre se ignoran las diferencias para dar paso a la imagen arquetípica originaria, sin embargo, nos encontramos con que el lenguaje no sigue ningún orden lógico y más aún “los diferentes idiomas, reunidos y comparados unos a otros, muestran que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada, de lo contrario, no habría tantos”⁶⁵, es por ello que para Deleuze resulta necesario redefinir la labor de la filosofía, ampliarla, llevarla más allá de los muros de la academia, tenerla inmersa de lleno en los problemas de la sociedad. Pensar lo diferente para el filósofo francés significa romper el empeño de reconocer lo idéntico en la diferencia, cualquier concepto —el de mujer, por ejemplo— se centra en reconocer todas aquellas características comunes que hacen que la cosa sea lo que es, discriminado todo aquello que escapa a la lógica de lo igual, como si existiera ya esencialmente la idea pura que define al concepto, más no todas las copias mantienen una relación de similitud con el concepto.

⁶⁴ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum* (Barcelona: Anagrama, 1995), p. 7

⁶⁵ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1990), p. 5

La identidad nunca es lo primero que se es dado, la identidad para Deleuze se produce, y puesto que el sentido de las cosas no es jamás dado de inicio, puesto que este no existe, como podemos constatar en los estudios genealógicos de Nietzsche, el sentido de las cosas, de los conceptos, se crea. Pensar la filosofía en términos de Deleuze significa estar abierto a las posibilidades del ser, a decir las cosas de una manera diferente, a defender la diferencia del pensamiento acaparador que pretende capturar la realidad desde la forma misma del lenguaje. La verdad ya no tendría que ser entendida como la adecuación de un sujeto con su objeto, sino como una adecuación del entendimiento consigo mismo.

Todo conocimiento y toda clasificación responden a contextos específicos, no existe una necesidad histórica de nuestro presente, el criterio del orden está condicionado histórica y geográficamente, hay una episteme de un tiempo y un contexto que define éstas clasificaciones, Foucault en *Las palabras y las cosas* da ejemplo de lo arbitrario de nuestra propia manera de clasificar y entender las cosas cuando cita un texto de Borges, de la risa que provoca éste al lector cuando en una cierta enciclopedia china se describe que los animales se clasifican en:

a) Pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas. En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto.⁶⁶

La filosofía es una disciplina que consiste en crear conceptos, dice Deleuze, y los conceptos no son cosas que están ahí, preexistentes, como elementos que bajan del cielo. Los conceptos hay que crearlos, construir conceptos a la manera del filósofo francés, significa creer que no hay nada de necesario entre la idea que nombramos y el nombre que le otorgamos, el lenguaje no tiene una esencia metafísica, es más bien una estructura contingente y social. Hay que intentar liberar la diferencia del empeño de reconocer lo idéntico en la diferencia, esto es, del reconocimiento del

⁶⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 2008), p. 1

concepto consigo mismo. Hay que liberar también al conocimiento y a la diferencia de la centralidad del sujeto, pues ¿cómo es posible que el sujeto inmerso en el curso de la historia sea capaz de crear algo que pudiésemos llamar objetivo, si él mismo se encuentra atravesado por infinidad de situaciones que no logra ni entender, ni controlar? Imaginar al sujeto pensante de Descartes, a ese que llena de sentido al mundo con su razón, resulta poco sencillo después del psicoanálisis freudiano, pues a partir de una lectura de él podemos dar cuenta de la crisis que se inaugura en el sujeto: “*when Freud unveiled the predominant role of the unconscious in the psychic processes, it turned out our ego does not even rule in its own house*”⁶⁷.

Hay que pensar en Deleuze a la diferencia como aquello que es dejado de lado en el reconocimiento del concepto consigo mismo, liberar la diferencia para él implica hacer visible aquello que se hizo invisible, es pensar que no hay una necesidad ontológica en el concepto, así como tampoco hay necesidad de la centralidad del sujeto en cuanto al conocimiento del mundo, es en este punto en el que se intenta pensar a la diferencia en el que buscaré aventurarme atando cabos que por enfoque filosófico quizás no deberían atarse, no obstante, me parece que en Judith Butler podemos encontrar elementos que permiten pensar a la diferencia conectados con un mundo que es quizás más real.

En *Marcos de Guerra*, Butler reconoce el problema de la violencia selectiva y diferencial, esto es, de todas esas vidas que por sus características específicas no pueden calificarse como vidas precisamente porque entran dentro de lo que podría considerarse ‘diferente’. Butler (más cercana a Foucault que a Deleuze) utiliza el verbo enmarcar para hacer referencia al encuadre que se da dentro de un determinado marco de poder, dicha lectura de la realidad nos muestra que hay una especie de vulnerabilidad ontológica, ¿cómo hacemos entonces para ampliar los marcos de reconocimiento? Reconociendo precisamente que todos somos vulnerables:

Mi propósito es afirmar que, si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la

⁶⁷ Slavoj Žižek, *How to read Lacan* (New York: Norton, 2007), p. 3.

vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social.⁶⁸

Aparece en la lectura de la filósofa el problema por lo humano, por aprehender qué es una vida, pues la idea que desarrolla y que dice que las condiciones normativas que producen al sujeto son contingentes da por hecho hay sujetos que no son completamente reconocibles como sujetos, así como también hay vidas que no son del todo reconocidas como vidas. ¿Cómo debe entenderse, entonces, la reconocibilidad? El problema no sería únicamente el de cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino además pensar que dichas normas asignan ya un reconocimiento diferencial. Reconocer lo que es una vida responde ya a ciertas concepciones preestablecidas de lo que entendemos como la propia vida.

Enmarcar implica contener y determinar aquello que se ve, el marco opera como un régimen epistemológico que dice cómo es qué vamos a operar, sin embargo ¿quién dice que eso es lo que hay que observar? Lo que sucede en la historia es que los marcos se mueven de lugar y lo que antes estaba en la periferia ahora ya no lo está, el hecho de que no exista una necesidad histórica del presente nos dice que no hay razón por la cual pensar que las cosas deban permanecer como ahora lo están ¿cuál podría ser la condición mínima para la salvaguarda de la dignidad independientemente del lugar en el que se encuentre el marco? ¿cuál sería el marco de los marcos? El paradigma que tiende a imperar es biológico, y termina siendo referente en la política.

Para Deleuze la diferencia entre ser de derecha o de izquierda viene dada por la forma específica que cada una de estas perspectivas tiene de percibir el mundo. Una persona que pertenece a la derecha comienza pensando en sí misma, en su familia, su círculo cercano, sus amigos, su comunidad, etcétera; pero siempre partiendo de sí. Por el otro lado, alguien que se dice de izquierda percibe el mundo desde fuera y hacia adentro, primero el horizonte, luego la nación, el estado, la comunidad, el vecindario, y así hasta por fin llegar al sujeto; ser de izquierda para

⁶⁸ Judith Butler, *Marcos de Guerra* (México: Paidós, 2010), p. 15.

Deleuze es un acto de inclusión, es tener un marco de referencia mucho más amplio, alejado del propio sujeto, ser de izquierda es saber reconocer la diferencia, darse cuenta de lo contingente que resulta nuestra propia condición humana y cultura, así como nuestro intelecto, es descubrir que no hay necesidades ontológicas, es mover de lugar y ampliar lo más posible el marco, ser de izquierda es pensar en perspectiva, esto es, reconocer la diferencia.

Capítulo 2.3 Sujeto y poder

La cuestión del poder en Foucault surge en torno al horizonte nietzscheano en el que se discutían ciertos elementos sobre la voluntad de verdad, esta cuestión que en un principio se presentaba en un plano meramente epistemológico finalmente adquiere dimensiones de carácter político y social, no hay que perder de vista que para Foucault el saber tiene vínculos ...cercanos con el poder, con la forma de objetivación del sujeto, y es en el marco de esta discusión que se analiza la determinación de los sujetos a los diversos discursos de verdad. Una de las implicaciones que tendrá la concepción de poder de Foucault será precisamente la de pensar al sujeto como algo atravesado y constituido por el poder mismo.

La posición que asume el filósofo francés frente al poder es la de una analítica para la cual no interesa demasiado la naturaleza del poder por sus causas o su procedencia, sino más bien por el ejercicio activo en el cual se lleva a cabo, se ejerce. En este sentido los análisis de Foucault apuntan a la idea de que el poder no es una cosa que se adquiere, se arrebatada o se guarda; su estatuto es otro completamente diferente, la relación de fuerzas como ejercicio siempre activo que implica un cierto grado de contraposición y conflicto, es por ello que cree Foucault resulta inútil intentar buscar un origen del mismo, pues lo que existe son las fuerzas que se enfrentan activamente la una contra la otra. Es imposible determinar el lugar donde surge el poder o la instancia que lo posee. La relación del mismo es más bien de carácter binario, donde hay poder, hay resistencia. El poder se mueve siempre en el conjunto de las relaciones, la dominación es el

resultado de la convergencia de una pluralidad de fuerzas, sin embargo, toda tensión hegemónica se encuentra siempre abierta a la posibilidad de cambio, de transformación. Pues así como el poder, la resistencia a este es múltiple. No podría reducirse la idea del poder a los aparatos del Estado, pues estos aparatos son más bien cristalizaciones del poder operadas desde todo tipo de medios, no hay una instancia específica en la que se pueda ubicar todo el poder, pues este no se sitúa en un solo espacio estructural.

Intentar comprender la forma en que se deviene sujeto en el pensamiento de Michel Foucault necesariamente tendrá que pasar por el estudio de las formas del poder, pues el ser humano está inmerso dentro de relaciones de poder, de producción y significación. Una forma de estudiar el poder, sugiere Foucault⁶⁹, es mediante las formas de resistencia que surgen naturalmente del ejercicio mismo del poder, por ello se pueden entender a estas resistencias como una especie de catalizador químico que pone en evidencia las relaciones del poder mismo, el lugar en que se inscriben. Para conocer qué es eso a lo que la sociedad llama cordura hay que voltear a ver a quienes son considerados locos, para conocer la legalidad lo mismo, hay que voltear a ver el terreno de la ilegalidad. Este es el método de Foucault, el de una analítica para que permite disociar las relaciones del poder, proceso a través del cual se contrarrestan los efectos del poder sobre los individuos, luchas inmediatas en las que no se busca al enemigo principal, como piensa Žižek, sino al enemigo más próximo. Luchas en donde se cuestiona el estatuto de los individuos y que se oponen directamente a los efectos del poder vinculados con el saber, en este tipo de resistencia no se está realmente a favor o en contra del individuo, más bien se está “contra el gobierno de de la individualización [...] contra los privilegios del saber.”⁷⁰ Todas estas cuestiones reflejan una misma preocupación de fondo, el estatuto del sujeto, comprendiendo al mismo desde los propios significados de la palabra sujeto, sometimiento a otro a través de alguna forma de control y atadura de la identidad. En ambas formas el sujeto es aquel que se encuentra subyugado y sometido.

⁶⁹ Cfr. Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1998), pp. 3-20.

⁷⁰ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1998), p. 6

Para Foucault existen tres tipos de resistencia o formas de lucha frente al poder, “las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen, y las que combaten todo aquello que ata a un individuo a sí mismo y de este modo los somete a otros.”⁷¹ A lo largo de la historia se pueden observar los tres diferentes momentos, en las sociedades feudales la resistencia al poder era frente a una dominación social, étnica y religiosa. El mundo que le toca vivir y teorizar a Marx muestra de manera clara una resistencia contra las diferentes formas de explotación a las que la clase obrera era sometida. Las luchas contemporáneas son comprendidas por el filósofo francés como actos de resistencia frente a formas de sujeción que jamás se habían observado y que además deben ser luchas que se sumen a las formas de dominación y explotación a las que ya se encuentra sometido el individuo. Consciente de las críticas a las formas de hacer resistencia frente a las diversas manifestaciones del poder, y que tachan a estas luchas como esfuerzo individualistas que no alcanzan a ver el panorama completo Foucault menciona lo siguiente.

Conozco las objeciones que pueden hacerse. Podemos decir que todo tipo de sujeción consiste en fenómenos derivados, que son meras consecuencias de otros procesos económico-sociales: las fuerzas de producción, la lucha de clases y las estructuras ideológicas que determinan la forma de la subjetividad. Es cierto que no pueden estudiarse los mecanismos de sujeción independientemente de sus relaciones con los mecanismos de explotación y dominación. Pero estos mecanismos no constituyen meramente “la terminal” de otros mecanismos más fundamentales. Mantienen relaciones complejas y circulares con otras formas.⁷²

Lo complicado de los actos de resistencia contemporáneos reside en el hecho de que desde el Siglo XVI se ha consolidado una nueva forma de poder político, la del Estado, que con su fuerza ha logrado combinar diferentes técnicas de individualización y totalización en el centro de la estructura. Para Foucault el Estado moderno ha adoptado las técnicas del cristianismo en lo que denomina poder pastoral. El cristianismo construyó una Iglesia en la que diferentes individuos formaban parte de este poder, su orientación hacia la salvación vinculaba a sus miembros en una producción de verdad de la cual el poder

⁷¹ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1998), p. 7

⁷² Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1998), p. 8

pastoral en sus diferentes formas profetas, príncipes, caballeros o sacerdotes formaban parte. El Estado moderno ha adoptado ciertas características de esto que Foucault denomina poder pastoral, y no como institución que se coloca por encima de los individuos, sino como estructura en la cual los sujetos adquieren una nueva forma sometiéndose al conjunto de mecanismos específicos con los que éste cuenta.

El poder pastoral de la iglesia buscaba como finalidad última la de asegurar la salvación en la vida eterna de los individuos, de manera similar el poder pastoral del Estado busca salvaguardar de manera similar al sujeto brindándole servicios de salud, seguridad, protección; las metas trascendentales del pastoral o tradicional son reemplazadas en este sentido por unas metas de carácter mundano. En el Estado moderno sin embargo los funcionarios del poder pastoral aumentaron, pues no solo las instituciones de carácter público sirven para ejercer estas formas de poder, sino que además las empresas e instituciones privadas también han tomado este papel, multiplicando así las propias metas y a los agentes del poder pastoral. De esta forma es como se desarrolló una táctica totalizadora y de sujeción del individuo sin precedentes. Todo ello representa aquello a lo cual se quiere enfrentar y resistir Foucault.

Podría decirse, como conclusión, que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto por años.⁷³

Para no concebir al poder como a una especie de sustancia misteriosa y de características metafísicas hay que estudiarlo desde sus cualidades que son tres, hay que conocer su origen, su naturaleza y sus diferentes formas de manifestación. Preguntarse sobre la cuestión del cómo es que se ejerce el poder ayuda a comprender qué es el poder y de dónde viene el poder, por eso Foucault comienza su análisis por ahí. La principal característica del poder es que se ejerce, es la capacidad que tiene éste de modificar su entorno. En las relaciones que se juegan en el ejercicio del poder la comunicación desempeña un papel muy importante, pues es a través de un sistema simbólico o de signos que hay una cierta manera de actuar sobre el otro. La escuela es el ejemplo clásico en el que relaciones de poder, así como redes de comunicación trabajan al unísono para

⁷³ Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1998), p. 8

modificar la subjetividad de los inmersos en ese tipo de sistema, pues mediante la disposición específica de los espacios, reglamentos bien definidos, planeación total de las actividades y actores que desempeñan cada uno un rol específico se garantiza la adquisición de aptitudes y conocimientos. Son los procedimientos del poder, el encierro, la vigilancia, el control, el castigo y las jerarquías las que transforman al individuo. Esta puesta en escena del juego de la comunicación, relaciones de poder son lo que Foucault denomina como ‘disciplinas’. La forma en que las diferentes disciplinas se organizan exhiben sus propios modos de articulación y sus propios objetivos puntuales.

Las disciplinas muestran según esquemas artificialmente claros y decantados [...] diferentes modelos de articulación, dándoles preeminencia algunas veces a las relaciones de poder y de obediencia (como en las disciplinas de tipo monástico o penitencial), a veces a actividades terminadas (como en las disciplinas de hospitales o talleres), a veces a relaciones de comunicación (como en las disciplinas de aprendizaje), y a veces también en una saturación de los tres tipos de relaciones (como quizás en la disciplina militar...)⁷⁴

Esta forma tan diferente de organizarse de las propias disciplinas en las que el poder se desenvuelve de diferentes formas hace que el análisis y la pregunta por el cómo es que el poder se ejerce toma especial fuerza. Para Foucault la evolución de las sociedades disciplinarias no buscan individuos cada vez más dóciles, sino una forma de control y ejercicio del poder que ya no se perciban como tal, pues su lógica resulta completamente racional y sigue intereses válidos. Hay que plantearse por ello el análisis de las formas en las que el poder se desenvuelve, y no tanto así la pregunta por el poder como elemento aislado e independiente. No existe en realidad para Foucault algo que podríamos denominar ‘el Poder’, sino lo que hay es el ejercicio del mismo, la relación que se da entre unos y otros, o lo que es lo mismo, podríamos afirmar que el poder sólo existe en cuanto acto.

⁷⁴ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1998), p. 13

Lo que define al poder según Michel Foucault no es la relación violenta sobre el individuo, por más recurrente que ésta se presente, es más bien la forma de actuar sobre las acciones de los sujetos, en pocas palabras, la acción sobre la acción. Es precisamente esta característica la que le permite al poder generar tanta aceptación en los sujetos como se lo proponga, pues “en el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno.”⁷⁵ La naturaleza del poder es propiamente la de la conducta, pues conducir significa llevar al otro a un determinado campo del comportamiento, y es por ello que no se debe buscar comprender el poder desde la violencia y la lucha, sino más bien desde la acción. En este sentido, para Foucault cobra gran importancia la noción de libertad, ya que únicamente se puede dirigir a sujetos dueños de sí, aquellos que son libres de tomar sus decisiones en la gran cantidad de opciones que se les presentan. En la esclavitud no hay relaciones de poder, hay dominio, violencia. La libertad del sujeto es una condición de posibilidad del poder, y no por ello habría que pensarse que en el sujeto hay una predisposición natural por la ‘servidumbre voluntaria’⁷⁶, sino más bien hay que pensar las relaciones del poder como una provocación constante a la voluntad y libertad del sujeto.

Al estudiar las relaciones del poder para comprender las formas en que estas modifican las acciones de los sujetos, debe pensarse que el análisis siempre resultará complicado por diferentes factores. Las propias instituciones no quieren que las formas en que estas ejercen su dominio sean descubiertas, también está el riesgo constante de que al intentar explicar el ejercicio del poder se pierda uno en el camino del mismo y termine haciendo estudios sobre el origen del mismo, cualquier cosa menos un análisis sobre el cómo es que el poder se lleva a cabo. No hay que buscar en las instituciones al poder, hay que comprender que estas son la materialización a través de la cual un poder se ejerce, el poder se encuentra por ende más allá de las instituciones.

Las acciones del poder para Foucault no deben buscarse más allá de las relaciones de la sociedad, no tiene caso buscar en la estructura primigenia de la sociedad, sino que hay que

⁷⁵ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1998), p. 15

⁷⁶ Cfr. Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o Contra el uno*. (Argentina: Terramar, 2009)

voltear la vista hacia los individuos que en ella coexisten, “una sociedad ‘sin relaciones de poder’ solo puede ser una abstracción.”⁷⁷ Sin embargo, no hay que confundir la idea de que las relaciones de poder son un elemento natural de las sociedades y caer en una especie de nihilismo pasivo. Afirmar que las relaciones de poder son necesarias lo único que despierta en Foucault es la necesidad de hacer un cuestionamiento constante sobre las formas del poder que surgen todos los días, es llevar a cabo una analítica de las relaciones humanas, es la forma política por excelencia de toda sociedad.

Para entender las relaciones de poder hay que analizar para el filósofo francés los sistemas de diferenciaciones, es decir las diferencias que existen de clase, privilegios, etcétera; entre los protagonistas de esta lucha en el poder. También hay que analizar el tipo de objetivos que persigue el poder, sus intereses, motivaciones. Hay que estar al pendiente de sus modalidades instrumentales, esto es, la forma en que el poder se lleva a cabo, ya sea mediante una violencia explícita, mediante el uso de la comunicación, sistemas de vigilancia, castigo, etcétera. Se debe tomar en cuenta que las formas de institucionalización también pesan, pues en casos específicos como el del Estado, este sirve como forma general de llevar a cabo un poder, un control global sobre las acciones de una comunidad. Y finalmente no se debe olvidar que existen ciertos grados de racionalización en el poder, esto es, los individuos pueden llegar a estar más propensos a permitir el control de sus acciones si confían en que ello les brindará alguna especie de beneficio. El poder no es una instancia suprasensible e inmutable, es más bien una elaboración en constante cambio y transformación que se reinventa a cada momento. Por todo ello es imposible reducir el estudio de los mecanismos de poder simplemente al estudio de las instituciones, pues éste se encuentra en las relaciones más arraigadas al propio tejido social. Y si el común denominador de los individuos busca los trazos del poder en el Estado, esto se debe más bien a que el poder se ha quedado estático en este, sin embargo no depende del mismo. Las relaciones de control y gobierno sobre las acciones han hecho que precisamente se confunda al poder con la mala lectura del propio término ‘gobierno’, pensándolo como el origen y fundamento del poder.

⁷⁷ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1998), p. 17

La política como la entiende Foucault y la ‘escuela francesa’ es un terreno de disputa, no es una entidad de carácter ontológico, sino más bien un vacío de referencias que se cataliza en la acción diaria y el ejercicio activo del poder. Žižek y Foucault coinciden en ello, en el hecho de que tanto la ideología como el poder no se poseen, sino que se llevan a cabo en la acción, no obstante, lo que veremos en el próximo capítulo, el pensamiento del filósofo esloveno es la apuesta por un quietismo como forma de suspenderse de los actos que no hacen sino nutrir a la ideología y hacerla cada vez más fuerte e imperceptible. Por otro lado, piensa Foucault que toda tensión hegemónica se encuentra siempre abierta a la posibilidad del cambio, a la disputa; es por lo mismo que dichos movimientos no pueden descalificarse tan fácilmente, reducirlos a actos ‘multiculturales’. A continuación se mostrarán las dos formas de resistencia al poder, por un lado la del filósofo Slavoj Žižek quien propone un quietismo ante la espera del acontecimiento, y por el otro el Rosi Braidotti, quien a través de los sujetos nómades muestran otra forma de entender la dominación, una mucho más plural.

Capítulo 3 Actos de Resistencia

Capítulo 3.1 *I would prefer not to*

Como se analizó a lo largo de los tres apartados del capítulo primero Žižek se sirve de términos del psicoanálisis lacaniano como ‘goce’, ‘fantasía’ y ‘objeto-a’ para explicarse teoría sobre la ideología, describe cómo es que los idealistas alemanes se adelantaron con una noción clave al psicoanálisis, la incompletud ontológica. Se lanza de esta forma, de la mano de Lacan⁷⁸ y a partir de una nueva forma de entender el concepto de ideología en contra de la escuela de los franceses, acusando sus luchas de ficciones ideológicas que en realidad lo único que logran fortalecer el sistema capitalista haciéndolo simplemente un amo más permisible, los actos de resistencia de la

⁷⁸ Cfr. Jacques Lacan, *Seminario XVII, El reverso del psicoanálisis*, (Buenos Aires: Paidós, 2010)

nueva izquierda posmoderna están moldeados según el esloveno por el mismo tipo poder que buscan combatir, ahí donde hay poder, no necesariamente hay resistencia al poder.

Žižek utiliza la película *Matrix* de los hermanos Wachowski para ilustrar la condición en la cual la humanidad cayó a través del capitalismo⁷⁹, la tesis de la película describe que la realidad que experimentamos en el día a día no es más que una simulación computarizada, más nunca la ‘realidad’. La *Matrix* genera una experiencia simulada que podría confundirse fácilmente y hacerse pasar por la auténtica realidad. Este tipo de experiencia paranoica se ve reflejada continuamente en las películas norteamericanas, donde los actores de repente llegan a vislumbrar que el mundo en el que se desenvuelven no es sino una fantasía simulada. Otro ejemplo de ésta fantasía ideológica lo podemos encontrar en la película del director Peter Weir, *The Truman Show*. El argumento muestra la vida de un oficinista que poco a poco va descubriendo que su vida es un montaje, y que todas las relaciones con las personas que le rodean no son sino meras ficciones, pues todos son actores pagados, y en donde el único que no sabe que todo esto es un montaje es el protagonista.

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 sea 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?⁸⁰

Algo similar al caso de Truman Burbank esconde la saga de *Matrix*, en la famosa escena en la que Morfeo le ofrece a Neo las dos píldoras, una roja y una azul, propone la disyuntiva entre la realidad y la ficción.⁸¹ Una de las píldoras, la de color rojo, despertará a Neo de la *Matrix* y le mostrará la realidad más allá de la simulación computarizada, la segunda píldora, la de color azul

⁷⁹ Cfr. Slavoj Žižek, “*The Matrix*, o las dos caras de la perversión”, en *Revista Desde el jardín de Freud* (número 3, Bogotá, 2003)

⁸⁰ Slavoj Žižek, “*The Matrix*, o las dos caras de la perversión”, en *Revista Desde el jardín de Freud* (número 3, Bogotá, 2003) p. 293

⁸¹ Cfr. Slavoj Žižek, *The pervert's guide to ideology*, (Documental, 2012)

lo regresará al mundo ideológico que fue construido para él. Žižek sostiene una vez más que la crítica de la ideología no consiste en levantar el velo que nos encubre la realidad y ver detrás del telón el mundo tal cual es, vivir en un mundo sin ideologías, el peligro en el que cae la posmodernidad francesa. El filósofo esloveno sostiene que el guión de la segunda película *Matrix Reloaded* fue cambiado por los hermanos Wachowski, pues la tesis inicial de ésta segunda saga sugería que ‘el desierto de lo real’ en el que Neo despierta al final de la película no era sino otra realidad creada una vez más por la propia Matrix, de ahí precisamente el nombre de ‘recargada’. Este es el estatuto del capitalismo, el de un sistema que todo el tiempo se está reinventando de una u otra forma, una revolución constante. “El capitalismo, como la Matrix, está siempre ‘recargado.’”⁸²

La Matrix era una especie de máquina que simulando una realidad virtual robaba la energía de los individuos para generar energía. Para Žižek la salida de esta ilusión no se encuentra ni en la píldora roja, ni en la píldora azul; sino que se requiere de una tercera píldora que nos ayude a entender quienes somos y por qué requerimos de la ilusión fantasmática. Debemos invertir la pregunta, pasar del ¿por qué necesita la Matrix de nuestra energía? Y preguntarnos más bien ¿Por qué necesita nuestra energía de la Matrix? Contrario a lo que suponía Marcuse en *Eros y Civilización*⁸³ en donde los sujetos estaban reducidos a meras máquinas que suministran de su energía libidinal al capitalismo, Žižek sostiene que es nuestro propio vacío constitutivo, ontológico el que requiere del capitalismo, de la Matrix para poder gozar. Nuestra energía libidinal necesita del capitalismo, sin este se pierde el goce. Es por ello que una de las principales características de esta forma ideológica toma la forma del cinismo, pues conscientes de que el sistema capitalista genera destrucción, precariedad y desigualdad; preferimos no hacer nada que ponga en riesgo al sistema, pues su desaparición vendría acompañada indudablemente de la pérdida del propio goce.

⁸² Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 153

⁸³ Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, (Madrid: Sarpe, 1983)

Las luchas individuales que parecen enfrentar los problemas del capitalismo y que buscan brindar a este sistema un rostro más humano, más ecológico e incluyente, lo único que buscan es garantizar *La permanencia en lo negativo*⁸⁴. Somos nosotros quienes necesitamos de la Matrix, y en los esfuerzos de las nuevas izquierdas lo único que se muestra es la necesidad de mantener intacto el sistema simbólico que garantiza y hace posible nuestro propio goce, no queremos abandonar la ilusión porque es ella la que nos ayuda a superar el vacío sin referentes de nuestra propia existencia. Los actos de resistencia particulares como el ecologismo, sexismo, colonialismo y otros tantos; no son para Žižek sino meros parásitos de un sistema del cual en realidad no desean deshacerse. Este es el punto más polémico de la obra del esloveno, pues parece que caemos en una especie de quietismo, de nihilismo completamente pasivo, pues mientras las condiciones de resistencia no sean las idóneas y necesarias para garantizar una verdadera transformación de las coordenadas capitalistas, el esloveno sugiere no hacer nada. Es preferible no caer en pseudo-activismos, en pseudo-actividades que alimentan al mismo sistema del cual se quejan, hay que resistir caer en la tentación de salidas fáciles y emular la actitud ética de Bartleby: “*I would prefer not to.*”⁸⁵

Para el filósofo esloveno el rasgo principal que el capitalismo ha normalizado es el de la transgresión, “hoy día estamos casi obligados a gozar”⁸⁶, pues todo el tiempo somos bombardeados por ideas que nos incitan a ir más allá, a sobrepasar nuestros propios límites, a tener una mejor carrera, un cuerpo más estético, una vida sexual más plena; debemos siempre romper las normas, ir más allá de nuestros propios límites. Quien goza no es ya más el que sigue las reglas, sino aquel que se atreve a romperlas; y no hay nada más ideológico en este sentido que el propio espíritu revolucionario, que la necesidad por hacer algo, es por eso que se debe evitar a toda costa actuar motivados por la indignación moral de que las cosas deben ser diferentes, pues estos momentos de resistencia se encuentran coartados desde las propias coordenadas de la ideología.

⁸⁴ Cfr. Slavoj Žižek, *La permanencia en lo negativo*, (Buenos Aires: Godot, 2016)

⁸⁵ Cfr. Herman Melville, *Bartleby, The scrivener: a story of Wall-street*, (US: SMK books, 2013).

⁸⁶ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 157

La naturalización del goce ha cambiado la coordenada de lo que se considera correcto y lo que no. Anteriormente las sociedades burguesas perseguían a aquellos entregados completamente al goce, buscaban más bien contenerlos. Actualmente lo que se vive es todo lo contrario, una sociedad en la que se castiga el estilo de vidas de aquellos que no apuestan todo por el goce, por su reproducción constante. Así es como se entienden las críticas a los estilos de vida poco saludables que pueden derivar en problemas de impotencia sexual o depresión. Cuando una persona pierde la capacidad de gozar es duramente juzgada, cuando no tiene *hobbies* e intereses lo suficientemente interesantes, pues de lo que se trata es de gozar al máximo. Es bajo esta premisa que en las sociedades posmodernas regidas por la lógica del Capital, podemos encontrar toda serie de productos desprovistos de las sustancias malignas que contienen, no para gozar de manera *light*, sino para gozar sin limitaciones. Es por ello que es común encontrar café sin cafeína, leche deslactosada, refresco sin azúcar, cerveza sin alcohol, pastelillos sin grasa, entre otras tantas cosas que posibilitan un goce ilimitado. Esta es la forma que tiene el capitalismo de extender sus propios límites hasta el grado de la universalización, quien no goza es porque no quiere, es por su propia culpa. Pues el capitalismo ofrece tanta diversidad de productos al alcance de todos, que la decisión de no ser sexualmente activo hasta la vejez, saludable y lleno de vida es una irresponsabilidad individual, nadie tiene excusa para no participar del goce que ofrece la economía del libre mercado.

Para descomponer la maquinaria capitalista no se puede esperar la llegada de un límite externo que no le permita a este sistema llegar hasta donde quiere llegar, Žižek piensa que el límite se encontrará desde el propio interior del capitalismo en el que ya no sea sostenible la plusvalía del goce dentro de los parámetros costo-beneficio del propio sistema, ese será el punto de inflexión en el cual la Matrix no podrá ser recargada de nuevo. En lugar de sentir la urgencia de hacer algo, de salir a las calles y marchar por un mundo más justo, hay que esperar la llegada del acontecimiento, de ese que por fin pueda desarmar la lógica del goce capitalista, “Así que pienso que debemos ser fieles a la intuición marxista según la cual, lo único que es capaz de destruir el capitalismo es el capital mismo. Debe explotar desde adentro.”⁸⁷

⁸⁷ Slavoj Žižek, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, (Madrid: Trotta, 2006) p. 145

El problema actual de la izquierda está en que ha perdido su rumbo, cree que apoyar a las minorías ya sean étnicas, raciales, sexuales, o de cualquier otro tipo significa estar a favor de los desfavorecidos, una actitud plenamente revolucionaria; sin embargo, se han olvidado de la lucha por excelencia, esto es, la lucha económica. Es por ello que sus ideales han sido absorbidos por el gran mercado, por el capitalismo global que les ofrece un sinnúmero de estilos de vida alternativos, experiencias que se pueden comprar, ya sean gastronómicas, sexuales, culturales y demás; todas están a la mano. En la posmodernidad se ha abandonado el carácter económico de la política y se ha transformado en una simple culturización política. Existen en este mundo multiculturalizado productos para cualquier tipo de exigencias, música tradicional para los que así lo exigen, punk para aquellos con espíritu revolucionario, tiendas con productos sexuales para gays, lesbianas, bisexuales y todo lo que se pueda imaginar, comida vegana, vegetariana, *gluten free*, etcétera. Por ello no debemos ya sorprendernos si la política se dirige “hacia la inclusión en el sistema y no hacia la abolición del mismo.”⁸⁸

Žižek no confía en los estudios culturales y en la línea de fuga que proponen Nietzsche y Foucault, pues cree que hacer un estudio desde el historicismo se reduce a analizar las condiciones en las que diferentes nociones han ido apareciendo en el mundo forjadas desde relaciones de poder históricamente específicas, y muchos teóricos de izquierda terminan cayendo en la trampa de creer que ser de izquierda significa apoyar las luchas identitarias, ¿quién en su sano juicio no está a favor de las luchas de género, de los pueblos indígenas o de los migrantes en su condición tan precaria? Sin embargo, ser de izquierda es buscar al enemigo en común que tienen estas luchas. La negación de la posibilidad de elevar un problema a carácter de universal surge de este tipo de posturas, pues pensar en una verdad universal termina siendo una especie de violencia epistémica en contra de las minorías y de los subalternos. Este tipo de actos de resistencia están condenados a ser simplemente formas particulares de compartir situaciones específicas, a través de estas experiencias jamás se podrá universalizar nada y si podrá justificarse todo tipo de respuestas.

⁸⁸ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 159

Solo una mujer negra puede expresar lo que significa eso en una sociedad racista, solo una lesbiana puede “comunicar” su experiencia de exclusión en una sociedad machista, etc. No es raro entonces que a los seminarios de estudios culturales se inviten usualmente activistas de las comunidades negras, indígenas o lésbicas para que hablen de sus experiencias particulares.⁸⁹

Los estudios culturales se resisten naturalmente a la categoría propia de lo político, la universalidad, este énfasis constante en las luchas particulares conlleva a la despolitización. “La doctrina fundamental de la política posmoderna es que no hay ningún acontecimiento, que nada ocurre realmente”⁹⁰. La forma de aproximación del historicismo posmoderno es la de no enfrentar más a una verdad, sino caer en el relativismo en el cual los sucesos son meros productos de las circunstancias históricas, “objetos de interpretación antropológico-psicoanalítica.”⁹¹ Dicho de otra forma, el escenario cultural no es el lugar donde deben liberarse las luchas emancipatorias, ni los actos de resistencia frente al poder, puesto que este terreno ya ha sido ocupado por la lógica del mercado.

Cuando un teórico típico de estudios culturales se ocupa de un edificio filosófico o psicoanalítico, el análisis se centra exclusivamente en desenterrar su “prejuicio” patriarcal, eurocéntrico, identitario y oculto, sin hacerse siquiera la pregunta ingenua pero no por ello menos necesaria: ¿Cuál es la estructura del universo? ¿Cómo funciona “realmente la psique humana? Dichas cuestiones ni siquiera se toman seriamente en los estudios culturales.⁹²

Para enfrentarse al relativismo epistémico en el que las luchas culturales caen, Žižek propone la recuperación de la noción de universalidad, lo que significa tomar partido, defender la intolerancia. Hay que pensar lo político desde las categorías de amigo y enemigo que propone

⁸⁹ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 161

⁹⁰ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001) p. 145

⁹¹ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001) p. 146

⁹² Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, “*Da capo senza fine*”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004), p. 233

Schmitt⁹³, hay que ser conscientes de las pasiones políticas que se despiertan en el conflicto de intereses encontrados. No obstante, la izquierda posmoderna parece moverse en el escenario políticamente correcto, en el tablero que ha dispuesto el capitalismo para que todos juguemos desde sus propias reglas. A este momento de negación del acto político Žižek lo nombra *postpolítica*, y es uno de los cinco momentos en los que no es posible pensar lo político, pues no existen las condiciones necesarias para la identificación con las clases de amigo y enemigo, mucho menos para elevar un conflicto al grado de universalidad, lo único que queda es un pensamiento hegemónico indisputable.

- 1) *Archipolítica*: entendida como el intento comunitarista por definir un espacio social orgánicamente estructurado, tradicional y homogéneo; en donde no quedan momentos de los cuales pueda surgir el momento político.
- 2) *Parapolítica*: en la cual se despolitiza a la política dirigiéndose hacia la lógica policiaca, en donde se elimina el antagonismo político mediante la competencia entre partidos y/o actores autorizados dentro de espacios bien delimitados de representatividad.
- 3) *La metapolítica marxista*: en la cual se reconoce plenamente la existencia del conflicto político, pero en donde parece que este conflicto perteneciera a otro escenario, al de los procesos económicos, por lo cual el fin último de la política sería la administración de los pueblos.
- 4) *La ultrapolítica*: pensada por Žižek como la más insidiosa y radical, pues es el intento de despolitizar el conflicto a través de la militarización, reformulando a la propia política como guerra entre *nosotros* y *ellos*, para eliminar así cualquier terreno compartido en el que se pueda desarrollar el conflicto simbólico.⁹⁴

Cada uno de los cuatro momentos que se han mencionado son intentos por neutralizar la dimensión de lo político, por favorecer el regreso de un cuerpo social prepolítico en donde las reglas de la competición sean fijadas desde lógicas de carácter totalitarias. El quinto momento que no se menciona es el más peligroso de todos según Žižek, la *postpolítica*. En este momento

⁹³ Cfr. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, (México: Folios Ediciones, 1985)

⁹⁴ Cfr. Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, (Madrid: Ediciones Sequitur, 2007)

no es posible la universalización de los conflictos, no es posible el acto de politización, porque se tiene la idea de que tomar partido es un vestigio penoso de la edad de las ideologías, en las luchas particulares de la posmodernidad historicista no se puede disputar realmente lo político, existe una incapacidad de universalizar el conflicto, de crear partidarios. El multiculturalismo globalizado no es sino una nueva forma hegemónica de dominación y en donde la única forma de expresar discordancia es mediante explosiones irracionales de violencia.

La *postpolítica* se acompaña según Žižek de dos momentos que están sumamente conectados el uno del otro, la interpasividad y la interactividad. Lacan ofrece una primera formulación de lo que significa el acto de la interpasividad retomando la función del coro dentro de la tragedia griega:

*When you go to the theatre in the evening, you are preoccupied by the affairs of the day, by the pen that you lost, by the cheque that you will have to sign the next day. You shouldn't give yourselves too much credit. Your emotions are taken charge by the healthy order displayed on the stage. The Chorus take care of them. The emotional commentary is done for you.*⁹⁵

Otro ejemplo clásico de la interpasividad es el de las risas enlatadas, una reacción automática en la que frente a una escena cómica las risas están ya contenidas dentro de la banda sonora de un determinado programa televisivo. Incluso si el sujeto frente al televisor no ríe de la situación que se le presenta, y más bien está sentado simplemente ahí, mirando fijamente a la pantalla, cansado de un largo día de trabajo, la risa pregrabada cumple la función de disfrutar el espectáculo en el lugar del espectador que se siente aliviado, ya que el trabajo ha sido hecho en su lugar por alguien más, por el Gran Otro lacaniano.

⁹⁵ Cuando uno va al teatro por la noche, está preocupado pensando en sus cosas, en el bolígrafo que perdió ese día, en el cheque que habrá de firmar mañana. No es usted un espectador en el que se pueda confiar. Por ello, sus emociones serán llevadas a cabo por un acertado recurso escénico. El coro se hará cargo de ellas. Despreocúpese, pues incluso si no siente nada, el coro habrá sentido por usted. [mi traducción]. Jacques Lacan, *The ethics of psychoanalysis*, (London: Routledge, 1992), p. 247, citado por Slavoj Žižek, *How to read Lacan*, (New York: W. W. Norton & Company, 2007), p. 22.

Haciendo más extensa la noción de interpasividad, uno debe se debe tomar en cuenta también su contraparte complementaria, la interactividad. Žižek ilustra este segundo concepto complementario con el ejemplo de alguien que cuenta un chiste tan malo y tan desabrido que no hace reír a nadie. En el momento en que nadie ríe de aquello que en teoría sería gracioso es que aquel que recién contaba el chiste estalla en risas de lo que él mismo acaba de narrar, repitiendo constantemente ¡Qué bueno estuvo! O haciendo un énfasis de carácter similar, actuando para sí mismo de la forma en que le gustaría que la audiencia hubiera reaccionado. La situación aquí es similar a las risas enlatadas de los programas de televisión y sin embargo, completamente diferente, pues quien ríe en esta ocasión no es ese Gran Otro invisible y artificial, sino el contador mismo del chiste, y lo hace para integrar al Gran Otro dentro de un determinado orden simbólico. Lo irónico del caso es que se es activo para asegurar así la pasividad del otro. “Soy pasivo siendo, no obstante activo[...] mi trabajo queda hecho mientras me quedo sentado y pasivo, limitándome a ver el juego.”⁹⁶

Actividad y pasividad son actividades inextricablemente ligadas, pues de la misma forma en que se puede ser activo a través del otro, disfrutando del programa siendo totalmente inexpresivo, estando sentado con la cara larga de frente al televisor, mientras la risa enlatada disfruta para uno, también se puede ser pasivo a través de la actividad. Se puede pensar en el ejemplo de quienes graban sus programas favoritos para verlos después. Grabar el programa implica una cierta actividad, esto es, programar la videocasetera o el dispositivo cualquiera con el que se vaya a grabar lo que sucede en la pantalla, y esto se hace con la idea de poder disfrutar más tarde de un determinado show mientras se usa el tiempo haciendo actividades más productivas. En esta falsa actividad uno le transfiere a la videocasetera la tarea de disfrutar del programa mientras que lo único que en realidad está asegurando es que nada va a cambiar, pues el sujeto que llevó a cabo tantas actividades para grabar su programa favorito podrá continuar trabajando y haciendo su vida mientras la tarea de ver y de disfrutar del espectáculo ha sido transferida al objeto. Se actúa con la idea en mente de que en realidad nada va a cambiar. Esto es algo muy similar a la

⁹⁶ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, (Madrid: Ediciones Sequitur, 2007), p. 135.

estrategia que utiliza el neurótico obsesivo que habla y habla con tal de prevenir la intervención del analista, con tal de no escuchar lo que el otro tiene que decir.

Mientras lo político sea incapaz de universalizarse por parecer un vestigio penoso de la época en la que imperaban las ideologías. Mientras el único momento posible de resistencia sea el de las luchas culturales que en realidad son un mero acto de interactividad, pues según Žižek buscan no cambiar las coordenadas capitalistas ya que en ello se escaparía el goce del propio individuo, el que más que nunca está obligado a disfrutar de las innumerables opciones que le ofrece el mercado. Mientras se siga proponiendo la idea de tolerancia como categoría política y se piense que las injusticias sociales pertenecen más al ámbito de intolerancias que a problemas de orden económico, jamás se podrá escapar de la dominación a la que nos tiene sometidos el capital y la Matrix seguirá recargándose una y otra vez. Todos estos elementos representan la ideología de nuestra época e ilustran el momento de la culturalización de la política.

Buscando los referentes de las diferentes concepciones que se toman como verdaderas, los pensadores franceses a los que comúnmente se les clasifica como ‘posmodernos’, develaron más que verdades un vacío absoluto, falta de referencia, un teatro montado, un montón de metáforas que parece que perdieron la noción de su propia naturaleza. Este momento de la historia de la filosofía pone en crisis la cuestión de verdad y con ella la cuestión de universalidad, esto llevó según el pensamiento de Žižek a un relativismo epistémico con repercusiones en el pensamiento político, ya nadie se atreve a buscar la noción de universalidad, pues en ella se encuentra la ‘intolerancia’. Lo universal ha escapado del terreno de la política, pues quien aún la busca no es sino una especie de autoritario atrapado en la época de las ideologías. La única especie de universalidad que se tiene en esta forma de hacer política es la tolerancia al multiculturalismo, sin embargo esto no es más que una máscara falsa, ya que “esta tolerancia políticamente correcta es en realidad intolerante y represiva, porque se pide al Otro que continúe atado a su identidad particular, que no se mueva del lugar que le corresponde [...] que se contente con vivir en una sociedad que le da derechos para poder ‘ser lo que es’.”⁹⁷ Sin embargo, ese es el límite de las

⁹⁷ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 165

sociedades multiculturales, ya no pueden ir más lejos, pues cuestionar el orden tolerante de estas nuevas formas tolerantes simplemente no será tolerado. El multiculturalismo respetará la diversidad siempre y cuando estos grupos minoritarios se ajusten a las reglas de juego de la visión capitalista neoliberal.

Tras la crítica constante a la forma de pensar la política que surge con los filósofos de la generación de Mayo del 68, esto es, Deleuze, Derrida y Foucault; Žižek pensará que la única forma de generar un cambio radical en la sociedad es bajo una verdadera revolución que establezca una discontinuidad radical entre el pasado y el presente. Muy cercano al pensamiento de Alain Badiou el filósofo esloveno está pensando en una especie de ‘acontecimiento’ en el que lo viejo por fin muera para dar cabida a una nueva política. El objetivo primordial de la lucha de Žižek será entonces el de desestructurar el marco de referencia del mundo, hacer pues de la política el arte de llevar a cabo lo imposible.

También se puede decir esto en los términos de la conocida definición de la política como el “arte de lo posible”: la política auténtica es exactamente lo contrario, es decir, el arte de lo imposible, ya que cambia los parámetros mismos de lo que se considera “posible” en la constelación existente.⁹⁸

Žižek propone cambiar el marco de referencia del mundo, y para ello se necesita librar una batalla en contra del capitalismo, lo cual no significa darle a este un rostro humano, hacerlo un amo más permisivo, pues las acciones que encaminan a ello en realidad no son políticas, como se ha mencionado ya anteriormente. La verdadera política no busca modificar conductas dentro de un sistema ya dado, sino generar un cortocircuito entre lo universal y lo particular. Y si la forma de entender la universalidad, el Gran Otro, ese orden Simbólico que nos rige actualmente se encuentra dado por el capitalismo, de lo que se trata es de generar un particular que haga tambalear al orden universal, que lo desestabilice. Este particular a diferencia del pensado por el multiculturalismo no elevará luchas de reconocimiento individual como las de los homosexuales,

⁹⁸ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001) p. 216

ecologistas, mujeres, entre tantos otros; sino que buscará elevar su petición al carácter de la universalidad, pues únicamente de ésta forma se generará un beneficio para todos los miembros de la sociedad. La demanda del particular debe expresar un rechazo que condense las exigencias sociales y no sólo de un grupo en específico, tiene que ser una demanda universal.

Otra noción que Žižek toma prestada del psicoanálisis lacaniano es la de ‘acto’, pues según él este término le sirve para ilustrar la forma en que se subvierte por completo la lógica que domina un determinado escenario. La actividad es una cosa completamente diferente, pues esta es una forma de disputar el poder frente a una determinada hegemonía y el acto no, éste último busca una ruptura total con el sentido en el cual un problema es pensado, es un acto que se podría pensar hasta cierto punto como absurdo dentro de los parámetros que rigen la vida cotidiana.

Un acto no simplemente ocurre dentro del horizonte dado de lo que parece ser “posible”; redefine los contornos mismos de lo que es posible (un acto crumple lo que, dentro del universo simbólico dado, parece ser “imposible”, pero cambia sus condiciones de manera que crea retroactivamente las condiciones de su propia posibilidad).⁹⁹

El acto cambia por completo las coordenadas de una determinada situación, no busca acomodarse dentro de una situación problemática, no busca negociar con un determinado poder, sino romper toda clase de orden establecido para generar un escenario completamente nuevo. Es común que Žižek se apoye en el cine para ejemplificar sus conceptos, y para hablar del acto se sirve de varios filmes, entre ellos están *Speed* y *The Usual Suspects*.

En *Speed* [*Alta velocidad*], cuando el héroe (Keanu Reeves) enfrenta al terrorista chantajista que retiene a su compañero apuntándole con el arma, no le dispara al chantajista, sino a *su propio compañero* en la pierna; este acto aparentemente sin sentido impacta momentáneamente al chantajista, que suelta al rehén y sale corriendo [...] en la escena retrospectiva de *The Usual Suspects* [*Los sospechosos de siempre*], el misterioso Keyser (Kevin Spacey) regresa a su casa y

⁹⁹ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!, en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004), p. 133

encuentra a su mujer y a su pequeña hija amenazadas a punta de pistola por los integrantes de una banda rival, recurre al gesto radical de disparar y matar a su mujer y a su hija; este acto lo habilita a perseguir implacablemente a los integrantes de la banda rival, sus familias, padres, amigos y matarlos a todos...¹⁰⁰

Por más que puedan parecer una locura los ejemplos con los cuales el esloveno ilustra al acto, este momento auto destructivo es la única forma de despejar el terreno y empezar de nuevo. El acto político es lo mismo, es apostar por la peor de las opciones para de esta forma poder cambiar por completo la situación en la cual se interviene un determinado conflicto. Las luchas políticas de la izquierda posmoderna aceptan las premisas de la derecha, se debaten únicamente en sus términos específicos. El acto no busca únicamente empujar hacia el límite el problema con el que se enfrenta uno, sino más bien, volver a trazar los contornos sobre los cuales se define el problema mismo. El acto auténtico atraviesa la fantasía, los fantasmas que acosan al sujeto, perturban el ‘síntoma social’, pues los actos lo son únicamente respecto a un determinado campo simbólico de reconocimiento, “si las cosas están mal con el capitalismo, ¿que hacer frente a ello? Pues en lugar de mejorarlas, *habría que ponerlas todavía peor*; habría que provocar el colapso simbólico del sistema”¹⁰¹. Para cambiar algo no se debe tomar como punto de referencia una estructura dada, y debatir en sus propios términos la política, sino que se tiene que desestabilizar a todo ese sistema simbólico, hacer de la política el arte de lo imposible.

La noción de acto del filósofo esloveno se parece mucho a la que su amigo Alain Badiou llama ‘acontecimiento’. Al igual que con el acto el acontecimiento “es algo que hace aparecer cierta posibilidad que era invisible o incluso impensable.”¹⁰² El acontecimiento de Badiou es una efervescencia, nadie lo puede poner en marcha y ningún sujeto es dueño del mismo, sino todo lo contrario, a partir del acontecimiento se producen los sujetos revolucionarios que harán posible el cambio en el orden de lo Simbólico. Tanto el acto como el acontecimiento buscan destruir el

¹⁰⁰ Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!, en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004) p. 134

¹⁰¹ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 188

¹⁰² Alain Badiou, *La filosofía y el acontecimiento*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2003) p. 21

orden establecido y ser capaces de construir al mismo tiempo una nueva forma de discurso que cambie las coordenadas de lo que se considera posible, ambos buscan interrumpir de tajo el flujo de la historia, cambiar por completo la lógica dominante. La propia imposibilidad de capturar o nombrar al acontecimiento es muestra de que este no puede ser reducido a ninguna situación previa, no es generado por esa situación, ni se puede entender desde esa determinada situación. El acontecimiento es según Žižek una especie de ‘milagro’ que los historicistas no logran comprender.

La doctrina fundamental de la política posmoderna es que *no hay ningún acontecimiento*, que “nada ocurre realmente”, que el acontecimiento-verdad es un cortocircuito pasajero, ilusorio, una identificación falsa que será dispersada un poco antes o después [...] contra este escepticismo estructural está perfectamente justificado que Badiou insista en que *los milagros ocurren...*¹⁰³

Si se quiere cambiar el horizonte político de un determinado espacio social, esto implicaría necesariamente un acto de violencia. No es posible cambiar para Žižek el orden Simbólico del mundo de manera pasiva, siguiendo las reglas de la tolerancia y el multiculturalismo, es por ello que resulta necesario buscar al acontecimiento que sea capaz de desafiar las reglas establecidas. Pues si lo que se busca es hacer de la política el arte de lo imposible, siendo capaces de crear un orden renovado y completamente nuevo es imperativo superar el orden previo, la violencia es algo que se encuentra irremediamente atado a la política.

Existen dos tipos de violencia según Žižek, aquella que se mueve y rige bajo el marco de lo posible, esto es, de las diferentes luchas multiculturales que se debaten en acciones que no irrumpen por completo al sistema contra el que se levantan, que se desarrollan dentro de la ley. Y existe también la violencia del acontecimiento, ‘divina’ en términos que el filósofo esloveno retoma de Walter Benjamin, un tipo de violencia no se entiende en el marco de la ley, sino que suspende ese orden de representación, “la violencia divina es *milagrosa*, pues desafía cualquier

¹⁰³ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001) p. 145

criterio de objetividad. Sólo tendrá sentido para aquel que cree en los milagros.”¹⁰⁴ A la espera del acto a través del cual la situación se presente de una manera diferente, lo que se debe hacer es suspenderse, no involucrarse en las acciones individuales que aunque parezcan tener buenas intenciones llegan resultar más perjudiciales que el quietismo. Este no hacer nada representa la no reproducción de una ideología que solamente se reforzaría en el multiculturalismo. Aunque la Matrix ideológica siga operando es posible desconectarse de ella mediante la actitud ética que representa Bartleby en la obra de Herman Melville¹⁰⁵: ‘preferiría no hacerlo’.

*And this brings us back to Melville's Bartleby. His “I would prefer not to” is to be taken literally: it says “I would prefer not to”, not “I don't prefer (or care) to” —so we are back at Kant's distinction between negative and infinite judgment. In his refusal of the Master's order, Bartleby does not negate the predicate; rather, he affirms a non-predicate: he does not say that he doesn't want to do it; he says that he prefers (wants) not to do it. This is how we pass from the politics of resistance or protestation, which parasitizes upon what it negates, to a politics which opens up a new space outside the hegemonic position and its negation.*¹⁰⁶

Cuando las exigencias de una izquierda subsumida al orden capitalista tienen como única lucha posible el reconocimiento dentro de los propios parámetros de aquello a lo que ‘se combate’, la posición de Žižek es la de Bartleby “preferiría no hacerlo”, esta negación implica un distanciamiento del universo social existente en el que se debaten ciertas categorías, es un primer paso hacia la construcción de un nuevo sistema de reconocimiento, más no un sitio definitivo en el que uno deba quedarse para cambiar todo un orden.

¹⁰⁴ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 193

¹⁰⁵ Cfr. Herman Melville, *Bartleby, el escribiente*, (Madrid: Nórdica, 2013)

¹⁰⁶ Y esto nos lleva de vuelta al Bartleby de Melville. Su “preferiría no hacerlo” se debe tomar de manera literal: pues dice “preferiría no hacerlo”, no “o prefiero (o no me importa)” —así que volvemos a la distinción que hace Kant entre juicio negativo y juicio infinito. En su negativa de obedecer la orden de su jefe, Bartleby no niega el predicado; más bien, afirma un no predicado: no dice que no quiere hacerlo; él dice que preferiría (y quiere) no hacerlo. Así es como se pasa al terreno de la política de la resistencia o la protesta, la cual es parasitaria de aquello que niega, a una política que abre un espacio por fuera de la posición hegemónica y su dominación. [mi traducción] Slavoj Žižek, *The parallax view*, (London: The MIT press, 2006) pp. 381-382

*If we remain stuck at the Bartleby stage, we end up in a suicidal marginal position with no consequences [...] Bartleby's "I would prefer not to" is not the starting point [...] but a kind of arche, the underlying principle that sustains the entire movement: far from "overcoming" it, the subsequent work of construction, rather, gives body to it.*¹⁰⁷

Existen por tanto dos momentos muy diferentes de hacer política para Žižek, y estas dependen específicamente de si uno se encuentra situado antes o después del acontecimiento a partir del cual la situación cambia. Antes del acontecimiento lo que hay es un quietismo total, un preferir no tomar parte de las luchas individuales de las feministas, los ecologistas, los homosexuales, etcétera. Y tras el acontecimiento lo que tendría que hacerse es ya tomar parte para cambiar el orden simbólico de reconocimiento. Se debe ser cauteloso ante la actitud de Bartleby, pues no debe tomarse como un primer paso para llegar al segundo, como si fuese una especie de preparación, una construcción de un nuevo orden en la que lo primero lleva necesariamente a lo segundo. Deben tomarse ambas posturas como una especie de visión de paralaje, aprender a mirar a profundidad desde dos perspectivas que se complementan. La dificultad de imaginar esta actitud como constructora de algo, es la misma que si tuviéramos que pensar que por alguna razón Bartleby se convirtiera en el jefe, que en lugar de tomar órdenes tuviese que dictarlas, ¿bajo qué parámetros o siguiendo qué modelo lo haría?

Tanto Žižek como Badiou buscan refundar la conexión entre sujeto y verdad con el objetivo de apostar a una verdadera universalidad política, ambos puntualizan en lo importante que resulta el acontecimiento como modo en el que la verdad surge. De manera interesante los dos buscan y encuentran ejemplo de un verdadero acontecimiento en el cristianismo, los dos filósofos coinciden en que San Pablo es un ejemplo de esto, se definía a sí mismo como apóstol sin haber sido miembro del grupo original de los doce apóstoles que fueron testigos de la vida de Jesús, es

¹⁰⁷ Si nos quedamos atrapados en el escenario en el que nos coloca Bartleby, terminaríamos en una posición marginal suicida y sin consecuencias [...] el "preferiría no hacerlo" de Bartleby no es el punto de partida [...] sino una especie de *arché*, el principio subyacente que sostiene todo el movimiento: lejos de "superarlo", el trabajo posterior de construcción, más bien, le da cuerpo. [mi traducción] Slavoj Žižek, *The parallax view*, (London: The MIT press, 2006) p. 382

por eso que en él se encuentra al fundador del cristianismo¹⁰⁸. Al no ser parte del círculo más cercano de Jesús, Pablo se alejó de la historia y comenzó a formular los principios básicos del cristianismo que le permitirían a esta religión elevarse al carácter de universalidad. Fue suficiente creer en el acontecimiento de la resurrección de Cristo para irrumpir el orden de la historia. Para Pablo no existe una realidad histórica, sino un acontecimiento que desborda a la misma historia, que no pertenece al orden del Ser, sino más bien lo destruye. Los fundamentos que establece San Pablo para el cristianismo son los del verdadero universal que lejos de estigmatizar los elementos particulares los toma a su favor para construir la universalidad. Las diferencias específicas de tiempo, creencias, normas de comportamiento y demás variantes sociales que se puedan presentar se vuelven irrelevantes; pues la verdad nada tiene que ver con la historia.

Cuando San Pablo afirma que él mismo se ha hecho “judío para ganar a los judíos y gentil para ganar a los gentiles”, establece el principio básico del militantismo universalista: para poder vivir en la verdad del acontecimiento, es sujeto debe ser indiferente hacia la diferencia.¹⁰⁹

Al negar un sujeto específico, ni judío, ni griego, ni rico, ni pobre, etcétera; se subvierte toda lógica previamente conocida, pues ya no se necesita tener parte en el orden social, sino que cualquiera puede representar el principio de universalidad. Eso es lo que se pretende en el pensamiento tanto del francés como del esloveno, que cualquiera sea capaz de identificarse como exigencia legítima, y que su voz se pueda elevar a la del carácter universal, romper las reglas de lo establecido y marcar un nuevo comienzo. Eso es el cristianismo de las primeras comunidades cristianas, gente que se desprendió del orden Simbólico del imperio romano para empezar de nuevo sin trazo de su propio pasado. El acontecimiento en Žižek se da al momento de la crucifixión, este momento se debe entender como la muerte del Gran Otro, de ese orden que da sentido a la vida de los sujetos. “El sujeto [...] liberado de la creencia en el Gran Otro puede, por consiguiente, tomar decisiones radicales, establecer diferencias, actuar con entera libertad.”¹¹⁰ Se

¹⁰⁸ Cfr. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001) p. 151

¹⁰⁹ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 203

¹¹⁰ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015) p. 207

hace en este sentido posible el atravesamiento del fantasma, de la fantasía Simbólica, se da la oportunidad de empezar un nuevo camino.

Žižek piensa que la actitud de Bartleby debe tomarse de manera literal, pasar entonces de la política de la resistencia y la protesta hacia la política de la sustracción. En los primeros trazos del cristianismo que se interpreta de San Pablo esto es algo que se puede observar, pues los cristianos viven en la Ley pero como si ésta no existiera, saben que la Ley está ahí, pero también saben que no lo es todo. El acontecimiento significa suspender la identificación con el orden Simbólico siendo conscientes de que este no lo es todo. En la revolución rusa se puede observar este desapego hacia la ley y lo que en ese entonces se consideraba imposible, los dos grupos enfrentados en ese momento, bolcheviques y mencheviques tenían una impresión muy diferente de sus propios alcances. Los mencheviques más apegados al Marx de cajón creían que la revolución socialista era imposible en una sociedad de carácter feudal como la Rusa, pues estaban creyentes de la ciencia del materialismo histórico pensaron que la revolución era un efecto de la crisis del propio capitalismo que en ellos no existía. Los bolcheviques por otro lado, con Lenin al frente para representarlos pensaron en la política como el arte de hacer posible lo imposible, a través de una serie de decisiones que quizás no tendrían mucho sentido para un lector de Marx lograron la revolución, lograron el desapego al Gran Otro orden Simbólico y la instauración de la revolución de las masas. Žižek Toma como ejemplo tanto a Pablo como a Lenin para entender el acontecimiento y la política de lo imposible, el legado del verdadero cristianismo es para el esloveno algo tan preciado que no debería dejarse de lado tan fácilmente, incluso asegura¹¹¹ que cristianismo y marxismo deberían estar luchando en la misma barricada contra el nuevo multiculturalismo y sus fantasmas, “*there is no Christ outside Saint Paul; in exactly the same way, there is no ‘authentic Marx’ that can be approached directly, bypassing Lenin.*”¹¹²

¹¹¹ Cfr. Slavoj Žižek, *The fragile absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, (London: Verso, 2001)

¹¹² No hay Cristo sin San Pablo, de la misma manera en que no hay un ‘auténtico Marx’ al que uno se pueda aproximar ignorando a Lenin. [mi traducción] Slavoj Žižek, *The fragile absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, (London: Verso, 2001) p. 2

La salida que Žižek propone para romper el sistema ideológico e instaurar un cambio será siempre violenta como ya se ha mencionado anteriormente. Recordemos que el cristianismo, así como la revolución rusa fueron pensados desde una lógica del más vulnerable, aquellos que representan la parte sin parte, a los que el sistema excluye son los que representan el punto de torsión capaz de revertir el gran orden Simbólico. El objetivo de la lucha de Žižek no es el apoderarse del Estado, sino cambiarlo por completo. Por eso la lucha se tiene que hacer desde coordenadas diferentes a las que el mismo sistema dictamina, abstrayéndose a la manera de Bartleby de la lógica de dominación que dicta falsas dicotomías y que se presentan como posibles salidas.

Comúnmente se ha entendido al sujeto como al ente activo que frente a un objeto lo manipula a su antojo haciendo de éste lo que a su voluntad le parezca, la lectura de Žižek sin embargo se dedica a invertir esta relación entre sujeto y objeto ¿Quién o qué es el ‘cosquilloso sujeto’¹¹³ de la ideología? Es ese sujeto que con los roles ya invertidos siente cosquillas por un objeto ahora en movimiento, es el sujeto quien se podría definir por su pasividad fundamental.¹¹⁴ Si Lacan le atribuye a Marx la invención del síntoma lo es en el sentido en que el sujeto siempre está buscando ese reconocimiento a través de la mirada del Otro, el sujeto es pasivo en la medida en que necesita siempre de un significante amo que le diga lo que es, su valor (así como la mercancía que toma valor siempre frente a otra mercancía). El estatuto fundamental de la ideología es el de la fantasía, fantasía que nos permite gozar de nuestro propio síntoma. La izquierda posmoderna contra la que se lanza el filósofo esloveno no está dispuesta a renunciar al goce sintomático del sistema bajo el cual el sujeto toma la forma que tiene. Sus luchas no buscan por tanto un cambio de este sistema, sino jugar dentro de los propios parámetros del Gran Otro, pues renunciar a sus reglas implica la renuncia al propio goce.

No es la Matrix la que se alimenta de nuestra energía, sino nosotros como sujetos pasivos de la ideología los que nos aprovechamos de ella que nos dicta puntualmente y a todo momento cómo es que tenemos que gozar. Y ante las dos pastillas que se le ofrecen a Neo para decidir si se

¹¹³ Traducción más cercana al título en inglés de *El espinoso sujeto*. (*The ticklish subject*)

¹¹⁴ Slavoj Žižek, *The parallax view*, (London: The MIT press, 2006) p. 17

queda conectado a la Matrix o si decide pelear contra ella, la respuesta de Žižek parece ser la del absurdo: ¡Sí por favor! Pelear contra el sistema desde la misma lógica del sistema jamás va a cambiar las coordenadas de lo que se intenta derribar, sino que logrará que la Matrix se recargue y genere nuevas fantasías ideológicas. La apuesta debe ser la del acto en términos lacanianos o la del acontecimiento si se prefiere el concepto de Badiou. El acontecimiento no resuelve un problema bajo las premisas ya dadas, sino que reinventa las propias reglas del problema, se debate en un aparente sinsentido que en realidad está escapándose del terreno de lo ideológico. El multiculturalismo globalizado se piensa a sí mismo como la nueva forma de hacer resistencia, luchando contra aquello que oprime a las feministas, los homosexuales y los más desprotegidos por este sistema. Sin embargo, jamás cambia nada, solo consigue que esas luchas sean absorbidas por el propio poder que buscan combatir. Frente a la protesta y la resistencia de la izquierda posmoderna, ninguna de las dos, sino la sustracción: “*I would prefer not to.*” Toda forma de resistencia ayuda según Žižek a reproducir el sistema que se quiere derribar simple y sencillamente porque participan de su juego. Es por ello que la forma de abstraerse de esta lógica es a través de la distancia.

Lo que queda por hacer según Žižek es esperar por el acontecimiento a través del cual por fin se pueda subvertir la lógica que nos ‘hace cosquillas’ como sujetos, no se puede creer que las luchas individuales representan un cambio en el orden Simbólico que nos interpela. Hay que recuperar la noción de verdad que los posmodernos borraron del mapa, pues es a través de ella que el acontecimiento podrá convertirse en lucha por la universalidad. Bajo esta premisa y bajo el quietismo activo que propone el filósofo esloveno, es como se puede desarrollar *La visión de paralaje* a través de la cual se podrá intervenir de manera decisiva en el sistema político del mundo.

Capítulo 3.2 El nomadismo frente a la Monocausalidad

El pensamiento político de Žižek rechaza las luchas de la izquierda posmoderna bajo la premisa de que a través de ellas lo único que se logra es apaciguar al amo, más nunca generar un

verdadero cambio, esto como resultado de que la raíz de los problemas sociales permanece siempre intacta, y en donde más que velar por el cambio de un sistema se apuesta en favor del multiculturalismo que nutre, según el filósofo esloveno, y quizás sin darse cuenta, aquello que en el fondo busca rechazar. Es por ello que en el presente apartado se tratará la noción del sujeto nómada de Rosi Braidotti para ilustrar que hay más de una manera de pensar el lugar de enunciación que ocupamos, que hay múltiples formas de entender la dominación, que frente a la monocausalidad de los problemas que ocupan el mundo que Žižek identifica, existe una multiplicidad en las formas de dominación, esto con el propósito de generar una reivindicación desde la diversidad, una repetición del gesto crítico del filósofo que cambia la manera de entender el concepto de ideología desde un marco de referencia en movimiento.

El nomadismo de Rosi Braidotti se puede entender como a una forma alternativa de hablar respecto a la subjetividad, yendo más allá de simples posiciones dualistas y de hábitos monológicos, dentro del nomadismo un sujeto se encuentra abierto a las contradicciones y a lo múltiple, no se representa a sí mismo como a un todo unitario sino más bien como fragmentación capaz de habitar las diferencias. Lejos de la linealidad y la objetividad, este sujeto está encarnado, habla desde una política de la situación, en donde lo que se busca es dialogar desde el propio cuerpo, es decir, desde conocimientos situados, pues los sujetos no están constituidos por una categoría única. Para Braidotti conocemos y nos formamos desde una situación concreta, no podemos distanciarnos de nuestro propio cuerpo, es por ello que resulta necesario reconocer las raíces corpóreas de la subjetividad como punto de partida para iniciar un proyecto epistemológico del nomadismo; la corporización del sujeto como el punto de partida donde se superponen lo físico, lo simbólico y lo sociológico.

En la teoría feminista, uno habla como mujer, aunque el sujeto “mujer” no es una esencia monolítica definida de una vez y para siempre, sino que es más bien el sitio de un conjunto de experiencias múltiples, complejas y potencialmente contradictorias, definido por variables que se superponen como la clase, la raza, la edad, el estilo de vida, la preferencia sexual y otras.¹¹⁵

¹¹⁵ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000), p. 30

Para Braidotti resulta imposible ignorar estos ejes de diferenciación, pues el sujeto no es sino un montón de partes fragmentadas que se mantienen unidas a través de un adhesivo simbólico que ella identifica como el orden falocéntrico. La raza, etnia, género, edad y demás diferenciadores son ejes que entran en interacción e intersección para construir diferentes subjetividades. La noción nómada se refiere precisamente a la presencia simultánea de estos muchos ejes, a la subversión de las convenciones establecidas. Esta epistemología nómada encuentra sus raíces en el pensamiento de Deleuze y Guattari quienes buscan un cierto distanciamiento del pensamiento hegemónico, esto es, líneas de fuga en un devenir nómada.¹¹⁶ Y en donde este devenir no es otra cosa sino una especie de metáfora performativa de la cual emergen encuentros, experiencias y espacios de conocimiento que de otra forma no tendrían razón de ser.

El sujeto nómada es aquel que se sabe mediatizado y teñido por la red de malentendidos culturales que denominamos civilización, es un sujeto que transita a través de las muchas líneas de tránsito del mundo, un políglota para el cual no hay lengua materna, esto es, punto de partida. Y esto es porque el nómada comprende que no hay correlación entre la significación y la conciencia, que la arbitrariedad de las lenguas no hace sino colocarnos de frente a la desesperanza relativista “todos tartamudeamos buscando las palabras, aun cuando hablemos fluidamente”¹¹⁷, son precisamente las lenguas quienes nos hablan, el lenguaje es medio y lugar de enunciación del sujeto. De ahí que el políglota sea la imagen del sujeto nómada por excelencia, pues es un combatiente frente a los muchos cambios de idioma, confronta la multiplicidad al mismo tiempo que evita caer en el relativismo. En el plurilingüismo se conforma a sí mismo como una colección fragmentada de diferentes realidades.

El pensamiento nomádico de Rosi Braidotti busca construir una política de localización que sirva al feminismo contemporáneo a entender y reconsiderar las diferencias que existen entre mujeres, que vaya un paso más allá del feminismo de Virginia Woolf en donde la condición de mujer es la del exiliado, “En mi condición de mujer, no tengo país, en mi condición de mujer, mi país es el

¹¹⁶ Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo*, (Barcelona: Paidós, 1998)

¹¹⁷ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000), p. 44

mundo entero”¹¹⁸. Para Braidotti más que del exilio, se debe hablar del nómade; de quien es capaz de recrear su casa en cualquier sitio, de quien lleva sus pertenencias esenciales con él/ella. Pues más que entender a la mujer a partir de la ausencia de un punto común de anclaje, la idea del nomadismo sería la de entender y reconsiderar las múltiples diferencias que las hacen. El nómade no representa la falta de un hogar, sino más bien la idea de un sujeto que ha renunciado a toda idea de lo establecido, su identidad se constituye de los fragmentos, las intersecciones, los desplazamientos. Construidos por identidades en constante movimiento para poder entender los mecanismos de sujeción a los que nos enfrentamos precisamos de cartografías, esto es, una especie de paisajismo intelectual a través del cual podemos dibujarnos marcos de referencia que nos sirvan para orientarnos. Pues en un mundo que se transforma a pasos agigantados los mapas específicos se quedan siempre cortos, mientras que a través de la cartografía se encuentra uno frente a un espacio de construcción constante que permite escapar de las categorías actuales, crear diferentes colecciones, reinventarse en lo móvil, encontrar espacios de comunes, hacer de las diferentes islas del pensamiento archipiélagos, rizomas.

El nómade y el cartógrafo proceden de manera semejante porque ambos comparten una necesidad situacional, pero sólo el nómade sabe leer mapas invisibles o mapas escritos en el viento, en la arena, en las piedras o en la floresta[...] el desierto es un gigante mapa de signos para aquellos que saben leerlos, para aquellos que pueden cantar mientras viajan a través del páramo.¹¹⁹

A partir del pensamiento nomádico Braidotti piensa la posibilidad de una ontología política que muy cercana a Deleuze se presente como rizomática. El sujeto nómade habita el mundo sin un propósito teleológico claro, se extiende de manera lateral e impredecible, de la misma forma que el rizoma, es justo en esa característica que brinda las bases de una visión posthumanista de la subjetividad. Es una forma de resistencia política que escapa a todas las visiones hegemónicas y excluyentes de la subjetividad, y es que la historia misma se presenta de manera nomádica, pues tanto los seres humanos, como las ideas están ambos sujetos a la contingencia y los giros de la historia. Lo que Rosi Braidotti propone es un tipo de conciencia nómade como acto de

¹¹⁸ Cfr. Virginia Woolf, *Tres guineas*, (Barcelona: Lumen, 1983)

¹¹⁹ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000), p. 50

resistencia a las formas dominantes de homologación del yo, por eso parece ser que el nómade encuentra una encarnación perfecta en el feminismo, pues desde dicha posición puede hablar de la crisis posmoderna de los valores y de representaciones del sujeto, ya que “uno de los puntos de intersección entre las filosofías postestructuralistas y la teoría feminista es el deseo de dejar atrás el modo lineal del pensamiento”¹²⁰.

El feminismo nomádico de Braidotti es una invitación a desidentificarse del monologismo, una forma de romper con las pautas de identificación de un sistema masculino. Un sistema de pensamiento que apunta a pensar la diferencia de manera positiva, una recuperación del pensamiento que defiende Gilles Deleuze y al cual Žižek reprocha que únicamente sirve para fortalecer a un sistema que adopta los movimientos de resistencia que se adapta constantemente. Sin embargo la filósofa cree que es a partir de este pensamiento que se pueden colocar en discusión las diferencias de clase, raza, edad, preferencia sexual y estilo de vida; es decir, se va más allá de un sistema monocausal de dominación para entender que en una misma sociedad hay que considerar los diferentes factores que oprimen a las personas. Es por ello que este nuevo feminismo nomádico debe tener presente la distinción que existe entre las mujeres, pues sólo así se podrá proponer una verdadera política efectiva en donde todos los rasgos diferenciadores de los sujetos sean considerados para desarrollar puntos de transición y superposición, esto es, una conciencia múltiple de las diferencias, una conciencia nómade.

¿mediante qué tipo de interconexiones, desvíos y líneas de fuga puede uno producir un conocimiento feminista sin establecerse en una nueva normatividad?[...] la conciencia nómade combina la coherencia con la movilidad[...] sin oposiciones dualistas, y vincula en cambio el cuerpo y la mente en una nueva serie de transiciones intensivas y a menudo intransitivas.¹²¹

La tarea de la feminista nómade es aquella de respetar la diversidad cultural sin caer en el relativismo político, pues este relativismo imposibilita las coaliciones políticas, es la de generar un tipo de pensamiento que exprese y sea capaz de nombrar diferentes figuraciones para

¹²⁰ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000), p. 68

¹²¹ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000), p. 71

representar una subjetividad descentrada, el carácter positivo de la diferencia. “La filosofía se crea a sí misma, tanto por medio de lo que excluye como por lo que afirma”¹²², esa es la razón por la cual para Braidotti se deben crear todo tipo de discursos en los cuales quepan las muchas formas de la subjetividad humana: sujetos poscoloniales, mujeres, medios audiovisuales, etcétera. El nómada no puede ser asimilado tan fácilmente, vive en transición, está de paso. Es en este punto en el cual Braidotti se puede presentar como alternativa al pensamiento de Žižek, pues piensa que en la posmodernidad no se pierde la capacidad de acción política, sino que por el contrario, es a partir de este que se puede tener una visión mucho más completa del sujeto. “El feminismo nómada posmoderno sostiene que para ser político, para hacer elecciones deliberadas o para tomar decisiones críticas uno no debe establecerse una visión sustantiva del sujeto.”¹²³

La identidad nómada genera vínculos, coaliciones, es transgresora por naturaleza, y esto es algo indispensable, pues la acción política no solo requiere de bases, sino además de empatía, misma que se desarrolla en las cartografías, en el pensamiento no lineal, en el reconocimiento de las diferencias, del sentimiento de intersubjetividad como posibilidad de hermanar las diferentes luchas de resistencia a favor de la complejidad en la cual operan las mujeres, los sujetos nómades. A ello es precisamente a lo que refiere una política de la localización, a un prestar atención a las diferencias que existen entre los sujetos, en donde la idea es la del dejar que las voces de los otros resuenen con su propio peso, re-elaborando las formas de la subjetividad y haciendo de estas un proyecto político en movimiento.

Žižek propone que la única forma de escapar al relativismo epistémico en el cual caen las ‘luchas culturales’ es recuperando la noción de la universalidad, buscar al enemigo común de todas estas luchas y unificarlas frente a la fuente que las ha absorbido, el capitalismo. Pues elevando el problema hacia la universalidad es como se superan las luchas que parecen condenadas para las minorías y los subalternos, es por ello que encontrar lo universal es regresar propiamente a lo político.

¹²² Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000), p. 73

¹²³ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000), p. 76

Lo que nos muestra Braidotti, mucho más cercana al pensamiento de Foucault y Deleuze, es a cuestionar la propia categoría de lo universal, entendiendo que para hacer política hace falta localizarla, comprendiendo que hay más de una forma de interpretar la dominación, que al final la diferencia de raza, género, posición socioeconómica, entre otras; termina marcando referencia. Una política localizada, de sujetos nómades ayudaría a generar coaliciones que permitan desafiar el orden de lo político, a crear vínculos entre diferentes. El nómade de Braidotti hace hincapié en la diferencia como acto potencializador y no únicamente como elemento multicultural que será absorbido por el gran sistema. Retornando a Foucault hay que saber analizar los sistemas de diferenciación, entender las formas en que el poder se lleva a cabo, pues el poder no es una instancia inmutable, sino una elaboración que se reinventa a todo momento.

Conclusión

El concepto de ideología como lo entiende Žižek no es más un enmascaramiento de la realidad, sino la realidad misma. Resulta imposible para el filósofo esloveno, por ende, eliminar el velo ideológico y ver al mundo tal cual es, pues es la ideología quien determina ya nuestra propia experiencia de lo que es la realidad. La ideología se presenta frente al sujeto como síntoma que llena un vacío ontológico en él, como mirada de un Gran Otro que constituye su propia personalidad. Por ello es imposible para Žižek desaparecer la fantasía ideológica, porque en ella se iría el propio sujeto.

Retomando el pensamiento de Lacan, el filósofo esloveno piensa que lo que constituye al sujeto es una falla originaria, un vacío primigenio el cual es llenado a través de la ideología que le enseña a este a gozar y encontrarse a sí mismo. Anterior a Žižek la ideología era entendida de manera peyorativa, como una forma de dominación propiciada por ciertas clases dominantes que motivadas por sus propios intereses creaban una fantasía frente a los dominados para que estos no fueran capaces de observar la explotación de la cual no eran sino víctimas. El acto político consistiría en mostrar la realidad tal cual es, pues en el develamiento de estas relaciones de

dominación se prepara el acto revolucionario. No obstante, cambiando las coordenadas por completo de lo que se entiende por ideología, Žižek muestra cómo es que lo que nombramos como realidad se encuentra ya bajo la lógica de un orden simbólico. Por todo ello resulta imposible suspender a la ideología, ya que al ser el estatuto ontológico de la especie humana la incompletud, es precisamente esta la que impide que los sujetos se enfrenten al núcleo traumático de su propia incompletud.

Lo peligroso de la condición posmoderna para Žižek estriba en el hecho de que el orden simbólico de la modernidad se ha roto por completo. La imagen de Dios, la racionalidad, la familia y el Estado resultan ya insuficientes para llenar el vacío de los sujetos; no hay ya un Gran Otro que maneje los hilos de la historia, los espejos de reconocimiento tradicionales del sujeto se encuentran ya rotos, dejando como único lugar de identificación del sujeto al capitalismo, cuya capacidad principal es la de ofrecer un goce constante y siempre cambiante a los individuos inmersos dentro de su lógica.

Para Žižek resulta peligroso hoy en día identificarse con las luchas políticas de la izquierda posmoderna, pues aunque parezca que en ellas se enfrenta de manera directa al sistema capitalista, lo único que estas logran es prolongar la permanencia en lo negativo, en un sistema que se apropia de los actos de resistencia, para adoptarlos y envolverlos en una pseudoactividad que al final no quiere en realidad cambiar el orden de las cosas, pues en ese cambio se sacrificaría el propio goce del sujeto. Hay que recordar que no es la Matrix ideológica la que necesita del sujeto, sino por el contrario es el sujeto quien la necesita a ella para identificarse a sí mismo. Y es por ello mismo que Žižek propone adoptar la postura ética de Bartleby, la del ya famoso *"I would prefer not no"*, alejarnos de las luchas multiculturales cuyo objetivo último no es el de cambiar el orden de las cosas, sino el de asegurarse que la actitud pasiva del sujeto se rompa, haciéndolo activo en una pseudoactividad cuyo objetivo último es el de cambiar nada. Lo que queda para el filósofo esloveno es esperar por el acontecimiento en el cual la verdadera revolución pueda cambiar el orden capitalista de identificación del sujeto.

El poder para Foucault se produce y reproduce a través del discurso que ejerce sobre la sociedad un determinado control, por ello es que para él las palabras importan. La forma de combatir estos discursos es a través del análisis genealógico, pues ahí nos podremos dar cuenta de la formación dispersa y discontinua de los mismos, podremos además señalar que no existe tal cosa como la universalidad en el pensamiento, pues en el origen, solo está el disparate. La búsqueda por la procedencia no revela ninguna necesidad ontológica, sino la pura contingencia e irracionalidad. El interés del filósofo francés no es únicamente el de conocer la naturaleza del poder, sino más bien entender el ejercicio activo en el cual se lleva a cabo este. El poder ni se adquiere, ni se arrebat, ni se guarda; por lo cual resulta imposible establecer el lugar en el que surge o la instancia que lo posee, y no es otra cosa que un llevarse a cabo siempre activo. Para Foucault existen tres tipos de resistencia al poder: aquellas que se oponen a las formas de dominación, las que denuncian las formas de explotación, y las que combaten a todo aquello que ata a un individuo. Lo que define al poder para Michel Foucault es la forma de actuar sobre los sujetos, esto es, la acción sobre su acción; por lo mismo si se quieren entender las relaciones de poder se deben analizar los sistemas de diferenciación, es decir, las diferencias de clase, raza, privilegios, entre otros tantos.

Las luchas de la izquierda que nacen después de la escuela francesa son para Žižek peligrosas en el sentido en que según él, son incapaces de cambiar el orden de las cosas. Representan más que un cambio de sistema la creación de un amo más permisivo. Sin embargo, en la espera del acontecimiento parece ser que el esloveno se queda sumergido en un nihilismo pasivo del cual parece difícil salir. Resulta interesante hacer notar que a pesar de que cambian las coordenadas por completo de aquello que se percibe como ideología con el esloveno, la salida que propone es la de un marxismo completamente tradicional, es decir, el de una lucha en contra de un sistema que permita cambiar el orden de las cosas. Es precisamente en este punto que se propone una alternativa desde el pensamiento feminista de Rosi Braidotti, esto con el objetivo de mostrar que hay más de una forma de entender la dominación, y en donde para la filósofa feminista resulta indispensable recuperar el concepto de política de localización, esto con el objetivo de generar un pensamiento político que respete la diversidad cultural sin caer en el relativismo político.

Pues contrario a lo que piensa Žižek, en la posmodernidad y en la visión múltiple del sujeto no necesariamente se pierde la acción política, sino que más bien se puede tener una visión mucho más completa del sujeto, de ese que más allá de la linealidad y la objetividad, de las posiciones dualistas y los hábitos monológicos es capaz de habitar las diferencias.

Referencias Bibliográficas

- Alain Badiou, *La filosofía y el acontecimiento*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2003)
- Alan Badiou, *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960, “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”*, (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013)
- Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, (México: Folios Ediciones, 1985)
- Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o Contra el uno*, (Argentina: Terramar, 2009)
- Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: Obras completas, vol. I*, (Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970)
- Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo*, (Barcelona: Paidós, 1998)
- Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, (Madrid: Sarpe, 1983)
- Herman Melville, *Bartleby, The scrivener: a story of Wall-street*, (US: SMK books, 2013).
- Jacques Lacan, *Escritos I*, (México: Siglo XXI, 2009)
- Jacques Lacan, *Seminario XVII, El reverso del psicoanálisis*, (Buenos Aires: Paidós, 2010)
- Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”), en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004)

- Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, “Da capo senza fine”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004)
- Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas”, en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004)
- Judith Butler, *Marcos de Guerra*, (México: Paidós, 2010)
- Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, (España: Akal, 2014)
- Karl Marx, *Capital I*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2001)
- Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, (Moscú: Editorial Progreso, 1989)
- Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, (México: Ediciones Pasado y Presente, 1980)
- Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3, (Jul. - Sep., 1998)
- Michel Foucault, *El orden del discurso*, (CdMx: Tusquets, 2016)
- Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, (México: Siglo XXI, 2008)
- Michel Foucault, *Microfísica del poder*, (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979)
- Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, (Barcelona: Anagrama, 1995)
- Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, (Madrid: Tecnos, 1990)
- Pablo Lazo y Emma Laura Rubio, “Ideología y violencia”, en *Slavoj Žižek Filosofía y crítica de la ideología*, (México: Universidad Iberoamericana, 2013)
- Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, (Buenos Aires: Paidós, 2000)
- Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto, Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*, (México: Akal, 2015)
- Slavoj Žižek, “The Matrix, o las dos caras de la perversión”, en *Revista Desde el jardín de Freud*, (número 3, Bogotá, 2003)

- Slavoj Žižek, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, (Madrid: Trotta, 2006)
- Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto de la ideología. El centro ausente de una ontología política*, (Buenos Aires: Paidós, 2001)
- Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (México: Siglo XXI, 2016)
- Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, (Madrid: Ediciones Sequitur, 2007)
- Slavoj Žižek, *How to read Lacan*, (New York: Norton, 2007)
- Slavoj Žižek, *La permanencia en lo negativo*, (Argentina: Ediciones Godot, 2016)
- Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, (Buenos Aires: Paidós, 2010)
- Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, (Buenos Aires: Paidós, 2009)
- Slavoj Žižek, *The fragile absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, (London: Verso, 2001)
- Slavoj Žižek, *The parallax view*, (London: The MIT press, 2006)
- Slavoj Žižek, *The pervert's guide to ideology*, (Documental, 2012)
- Teun A. van Dijk, *Ideología y discurso, una introducción multidisciplinaria*, (España: Ariel, 2003)
- Virginia Woolf, *Tres guineas*, (Barcelona: Lumen, 1983)