

ISSN 1751- 8229

Volume Four, Number Three – Special Issue: Latin America/Iberia

Una inconsistencia en la concepción de la historia y la ideología de Žižek

Carlos Enríquez del Árbol - Universidad de Granada, Spain
José Luis Bellón Aguilera¹ - Ostravská Univerzita, Czech
Republic

Es en el capital a interés donde la relación cobra su forma más externa y fetichista ... El dinero tiene la virtud de crear valor, de arrojar interés, lo mismo que el peral tiene la virtud de dar peras. (Marx, *El Capital*, t. III, cap. XXIV)

En el capital a interés aparece, por tanto, en toda sus desnudez este fetiche automático del valor que se valoriza a sí mismo, del dinero que alumbró dinero, sin que bajo esta forma descubra en lo más mínimo las huellas de su nacimiento. (Marx, *El Capital*, t. III, cap. XXIV)

La ilusión que crea la forma dinero se esfuma inmediatamente, tan pronto como en vez de fijarnos en un capitalista o en un obrero individual nos fijamos en la clase capitalista y en la clase obrera en conjunto. (Marx, *El Capital*, t. I, cap. XXI)

I

Uno de los caracteres de la amistad mediada solo por la escritura, sin conocimiento personal, es la frecuencia con la que se convierte en hurtadora de nuestro tiempo. La de Žižek es una escritura amiga desde hace casi treinta años. Por la época que elaboraba –según deja traslucir el prólogo de Laclau y los agradecimientos del propio autor– lo que será *El sublime objeto de la ideología*,

nosotros estábamos poniendo a punto los elementos básicos que desarrollaríamos como *teoría de la desmitologización del proletariado* (eje del tratamiento del fenómeno estaliniano con el que forcejeábamos sin cesar desde la transición). Quedan coincidencias curiosas. Cuando mediante una conversación con Juan Carlos Rodríguez preparábamos lo que sería el tríptico de presentación de la ADEM², recurrimos a una cita de Brecht [hoy tan absolutamente actual (!)], “qué es el asalto a un banco comparado con la fundación de un nuevo banco”, la misma, se encuentra en la edición española del libro citado de Žižek en su pag. 57. Esta es una propuesta de diálogo, con una escritura que siempre hemos sentido cercana en la tarea por descubrir cuáles son las necesidades de desenvolvimiento del capital para trocarlas en posibilidades subversivas del trabajo social, los peligros para evitar caer en los mismos errores, la invención precisa para no enfrentar la práctica sin armas teóricas, el cuidado de no elaborar proyectos lejos de las transformaciones sufridas por el trabajo extorco, de no quedarnos, en suma, reducidos a sombras grises e inútiles³. Vayamos al grano, pues.

II

Nada que discutir sobre la homología Marx-Freud (mercancía-sueños), sobre la forma trabajo del sueño; nada que objetar a que no es el misterio tras la forma sino el misterio de esta forma, sobre el síntoma, sobre el kinismo y el cinismo, sobre la máscara/fantasía, lo abstracto y lo concreto, lo particular y lo universal, la creencia antes de la creencia, la realidad como la construcción de la fantasía, etc. Con todos estos mecanismos y explicaciones estamos básicamente de acuerdo. La dificultad llega cuando se aborda la realidad histórica de la ideología, a partir de un paso que Žižek toma del RSI de Lacan (en *Omnicar?* 4), en concreto, sobre la problemática de la transición del feudalismo al capitalismo.

III

Tomemos como referencia tres cortes del capítulo que se titula, *¿cómo inventó Marx el síntoma?*
1) «“Ser rey” es un efecto de la red de relaciones sociales entre un “rey” y sus “súbditos”; pero –y aquí está el falso reconocimiento fetichista- a los participantes de este vínculo social, la relación se les presenta necesariamente en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí, fuera de la relación con sus súbditos, un rey; como si la determinación de “ser un rey” fuera una propiedad “natural” de la persona de un rey. ¿Cómo no recordar aquí la famosa afirmación lacaniana de que un loco que cree que es rey no está más loco que un rey que cree que lo es, quien, es decir, se identifica de inmediato con el mando de “rey”?»⁴.

2) «Las dos formas de fetichismo son, por lo tanto, incompatibles: en las sociedades en las que reina el fetichismo de la mercancía, las "relaciones entre los hombres" están totalmente desfetichizadas, en tanto que en las sociedades en las que hay fetichismo en "las relaciones entre los hombres" -en las sociedades precapitalistas-, el fetichismo de la mercancía no está desarrollado todavía porque es la producción "natural", y no la producción para el mercado, la que predomina. A este fetichismo en las relaciones entre hombres se le ha de llamar por su propio nombre: lo que tenemos son, como Marx indica, "relaciones de dominio y servidumbre", es decir, la relación de señorío y servidumbre en un sentido hegeliano; y es como si la retirada del Amo (sic) en el capitalismo fuera sólo un desplazamiento, como si la desfetichización de 'las relaciones entre los hombres' se pagara mediante el surgimiento del fetichismo en las 'relaciones entre cosas' mediante el fetichismo de la mercancía. El lugar del fetichismo ha virado simplemente de las relaciones intersubjetivas a las relaciones "entre cosas": las relaciones sociales cruciales, las de producción, ya no son inmediatamente transparentes en la forma de las relaciones interpersonales de dominio y esclavitud (del amo y sus siervos, etc.) sino que se disfrazan -para valernos de la precisa fórmula de Marx- "bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo". Esta es la razón de que haya que buscar el descubrimiento del síntoma en el modo en que Marx concibió el pasaje del feudalismo al capitalismo. Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se reprimen; formalmente, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida -la de la persistencia del dominio y la servidumbre- surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás»⁵.

3) «Antes de que la física pudiera articular la noción de un movimiento puramente abstracto actuando en un espacio geométrico, independientemente de todas las determinaciones cualitativas de los objetos en movimiento, el acto social de intercambio ya había realizado ese movimiento abstracto "puro" que deja totalmente intactas las propiedades concreto-sensuales del objeto captado en movimiento: la transferencia de la propiedad. Sohn-Rethel demostró lo mismo acerca de las relaciones de sustancia y sus accidentes, acerca de la noción de causalidad que operan en la ciencia newtoniana, en suma, acerca de toda la red de categorías de la razón pura. De esta manera, el sujeto trascendental, el soporte de la red de categorías a priori, se enfrenta al inquietante hecho de que depende, en su génesis formal misma, de un proceso de mundo interior, "patológico" ... Si miramos de cerca el estatus ontológico de lo que Sohn-Rethel denomina la "abstracción real" (es decir, el acto de abstracción que actúa en el proceso efectivo del intercambio de mercancías), la homología entre su estatus y el del inconsciente, esta cadena signifiante que persiste en "otra escena", es sorprendente: *la "abstracción real" es el inconsciente del sujeto trascendental*, el soporte del conocimiento científico objetivo-universal»⁶.

IV

Cuando decimos, “una inconsistencia”, queremos expresar que: a) no es lo mismo ilustrar categorías hegelianas, marxistas y psicoanalíticas, que desprender un proceso (desigual) de siglos, como el de la aludida transición al capitalismo, de las potencialidades de determinadas categorías; b) que tal tratamiento oscurece el mismo problema histórico, nubla el paso de un sistema a otro; c) encoge la complejidad de la lucha de clases, en la que ni siquiera los principios de la dialéctica, cuando se convierten, como ha recordado Jose Luis Moreno Pestaña, en principio interno único que se manifiesta en todos los ámbitos de la realidad, absuelven de analizar los contenidos concretos del mundo, “por la sencilla razón de que ninguna realidad se deja disolver en un único principio de antagonismo”⁷; d) que desconectan el fetichismo como categoría, de la legitimación de las nuevas relaciones burguesas de explotación que necesitan la imagen especular del ‘espíritu humano’, de la ‘naturaleza humana’ (que no es el alma feudal legitimada por Dios), del sujeto libre y autónomo. Que no nos confunda que en realidad ese sujeto libre y autónomo no ha existido jamás, pero esta mentira no impide la realidad ficcional de que los individuos a partir de esas nuevas relaciones mercantiles se piensen como libres y autónomos. La ideología se produce así: ficción real plena de contradicciones; por ejemplo, las teorías del contrato social que se realizan para articular mejor y legitimar las nuevas relaciones capitalistas. Construcciones extraordinarias como las de Hobbes o Locke. Segregación del sujeto cartesiano, del sujeto empirista, o del sujeto trascendental kantiano a partir del núcleo discursivo burgués. Ficciones necesarias, espejos, máscaras, fantasmagorías, marcas de un nuevo modo de producción que había echado a andar cubierto de sangre y lodo. El desorden, la pobreza: temáticas esenciales que están imbricadas en toda la transición del feudalismo al capitalismo. Así, la burguesía que existe realmente por -y solamente por- la explotación a nivel económico (la extracción del plusvalor) funciona precisamente no sólo negando tal explotación sino construyéndola como aparente desprecio: así la imagen de que lo importante en la vida no sería el *dinero* (el signo clave de tales relaciones económicas) sino que lo importante en la vida sería el alma o el espíritu. Dinero (pero también sexo) que serían despreciables por ser considerados como algo ajeno a la auténtica intimidad espiritualista del hombre sujeto, de su verdadera pureza kantiana. (Que dinero, sexo, lenguaje, etc. no son otra cosa que producciones sociales históricas, no conviene olvidarlo). Dicho de otra manera, en la lógica interna del inconsciente capitalista, la auténtica manera de enmascarar la explotación de clase a nivel económico es decir precisamente a las clases dominadas, aunque también a ella misma, que el dinero no es en absoluto la verdad del hombre, sino sólo algo de relativa importancia, algo que no debería ser tenido demasiado en cuenta. Para añadir a continuación, que la verdad del hombre por el contrario estaría en su intimidad espiritual, su verdad, su belleza y su bondad. Aquello que haría a todos los hombres

iguales y que anularía por consiguiente la explotación de clase, su auténtica diferencia real. Todos los hombres son hermanos.

V (Digresión)

Cada núcleo ideológico histórico tiene la posibilidad de generar saberes propios: una determinada posibilidad discursiva. Pero cada núcleo ideológico, puede generar un determinado tipo de enunciados dentro de esa discursiva propia, al mismo tiempo que, está incapacitado para producir otros enunciados. Por ejemplo, la relación Señor/siervo, núcleo ideológico feudal, hace posible los enunciados de un saber ideológico típico como es el de la alquimia, pero le son imposibles determinados tipos de enunciados, mejor dicho, serían enunciados inexistentes en ese núcleo, pongamos por caso, la psicología, saber ideológico típico de la productividad del núcleo ideológico burgués. En el caso del feudalismo, su núcleo ideológico sostiene la creencia de que la sociedad humana es un reflejo de la sociedad divina, articulada en torno a la servidumbre. En el caso del capitalismo, sostiene la creencia en la razón, en el espíritu humano que convierte a los individuos en sujetos y a la sociedad en un conglomerado de sujetos libres que contratan. Y así la política o el erotismo serían enunciados inexistentes dentro del feudalismo y posibles y necesarios dentro del capitalismo. De la misma manera un enunciado imposible dentro del discurso capitalista sería considerar la sociedad como producida por la lucha de clases. Ahora bien, ¿cómo se defiende el núcleo atacado por enunciados imposibles de asimilar? Produciendo pseudociencias que puedan dar respuestas a esos enunciados. Cuando Juan Carlos Rodríguez propuso que *'la literatura no ha existido siempre'* estaba enunciando un descubrimiento nuevo dentro de la posibilidad discursiva del materialismo histórico. Así, por ejemplo, no tiene sentido hablar de teatro medieval. No puede existir discursividad que vaya contra el núcleo ideológico de un modo de producción. La discursividad que atente contra las relaciones sociales de ese sistema tendrá que venir de otras relaciones 'externas' al sistema social dominante. Podrán coexistir un tiempo, pero no indefinidamente.

VI

Veamos ahora los tres cortes.

Comentario de 1. Ser rey, depende de en qué momento histórico estemos. No es lo mismo "ser rey" en el feudalismo europeo, que en las formaciones capitalistas de la transición o en las monarquías parlamentarias actuales. Lo mismo ocurre cuando hablamos de "súbdito". Basta considerar el extraordinario trayecto de la revolución francesa entre 1789 y 1793 cuando rueda la cabeza de Luis XVI para no tener que extendernos en esta cuestión. De Sieyés a Robespierre o

Saint-Just, la discursividad generada sobre el significado de lo que significa “ser rey”, agotaría este texto, por mucho que lo resumiésemos. De todas formas, lo dicho sirve de enganche, en cierto modo, con el comentario siguiente.

Comentario de 2. Primera cuestión a tener en cuenta: relaciones de señorío y servidumbre no son las mismas que las de dominio y esclavitud. Las primeras corresponden al modo de producción feudal, las segundas al modo de producción esclavista. Dejando de lado, por ahora, el esclavismo, la estructura básica del modo de producción feudal reside en la relación Señor/siervo, esto es, S/s, mientras que en el modo de producción capitalista es, sujeto/sujeto', esto es, s/s'. Žižek lee el marxismo a través de Hegel y toma la versión positivista del mismo que se encuentra en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*, en donde nos encontramos con dos estructuras, la infraestructura y la superestructura. Pero el marxismo no positivista está en *El capital* y allí no hay dos, sino tres estructuras: la económica, la política y la ideológica. Hay que considerar especialmente estas dos frases: "con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se reprimen", y esta otra: "la verdad reprimida -la persistencia del dominio y la servidumbre-". En el cambio de un modo de producción a otro no hay represión que valga. En el capitalismo persiste el dominio pero de ninguna manera la servidumbre (no solo por razones económicas sino ideológicas y políticas). En las formaciones sociales de la transición persiste la servidumbre allí donde persisten las relaciones sociales feudales, allí donde no han sido aniquiladas. Pero el horizonte (como en el caso español del XIX) es desvincular y desamortizar. La lógica del capital es inexorable. Otra cosa es que los antiguos señores terratenientes se fundan con los nuevos capitalistas, para formar un nuevo bloque en el poder, etc⁸. Una teorización tan ambiciosa como la de Wallerstein enfoca la cuestión de la producción dominada por el mercado, señalando que cualquier productor agrícola que trabajaba para el mercado se relacionaba con el comercio internacional como empresario capitalista, tanto si eran nobles polacos que cultivaban los dominios señoriales con mano de obra servil, como los encomenderos hispanoamericanos que utilizaban mano de obra india o las corporaciones religiosas de Italia. Pero el debate y la bibliografía es inabarcable eligiendo solamente un apartado como este de las estructuras agrarias. Y desde luego las relaciones sociales no “se reprimen” para luego quedar ocultas en el nuevo sistema social. Las relaciones sociales se ‘suprimen’ o se transforman en otras y adoptan determinadas formas según haya sido el devenir de la formación social en cuestión. En el caso de la transición del feudalismo al capitalismo existe toda una investigación en todos los ámbitos de la vida social que analiza las diferencias entre las formaciones sociales europeas más importantes: Francia, Inglaterra y Alemania. El capitalismo va a conseguir imponer unas nuevas relaciones de explotación haciendo creer a toda la gente que es libre. La libertad es el eje de la explotación capitalista. Con la servidumbre, con los siervos atados al señor y al suelo no había espacio para el desarrollo del mercado capitalista. ¿Cómo pensar la

libertad cuando se lleva una prisión en la cabeza?

El fetichismo de la mercancía no explica la transición a pesar de la potencia que pueda encerrar. La consecuencia ni más ni menos es que con el planteamiento de Žižek se oscurece la comprensión tanto del feudalismo como del capitalismo y algo mucho más importante, siendo reincidentes, se aparta de la vista el estudio de la fase de transición que es cosa de siglos y de investigación en diversos tipos de formaciones sociales. Se olvida el paso complejo de S/s→s/s'⁹. Y es sólo en la transición donde podemos comprender mejor tanto la estructura de la servidumbre como las virtualidades de la abstracción a partir del fetichismo de la mercancía, mejor, de las nuevas relaciones sociales en desarrollo. No hay 'ideología', hay ideologías históricas, concretas, formaciones complejas, contradictorias, con su propia historia.

La vida no existe si no existe como histórica, del mismo modo que nosotros no existimos sino como efectos de la historia. El deseo sexual ha existido siempre, sin duda, pero el deseo sexual, y el amor y la amistad, etc., tal como nosotros lo concebimos y lo practicamos sólo existe desde que existe la configuración ideológica vital de nuestras formas de vida, es decir, desde la formación del capitalismo entre los siglos XIV al XVI y todos los procesos de transición desde el modo de producción feudal al modo de producción capitalista, desde las formaciones sociales feudales a las formaciones sociales capitalistas. Desde el imaginario feudal de lo que nosotros llamamos vida cotidiana a como la entendemos ahora mismo en el capitalismo posfordista. ¿Nos podemos imaginar realmente bien cómo el inconsciente servil, feudal, regía lo que llamamos vida cotidiana, ordenada por las horas eclesiásticas y por el espacio agrario si el feudalismo no hubiera estirado tanto su duración dentro del propio capitalismo? Pero cuando hablamos del modo de producción esclavista, de Grecia, del imperio romano, del que no han quedado sino ruinas ¿podemos hacernos realmente una idea de su vida cotidiana?

Para ilustrar como funcionaron en realidad las cosas, intentaremos exponerlo con la síntesis de un desarrollo de la obra de J.C. Rodríguez. Pensemos en la temática de la **pobreza** que aparece en la transición del XV al XVII en el momento en el que había que aprender a vivir y a construir la propia vida, aunque le pesara al **organicismo feudalizante**, para el que la vida era sólo un breve paso hacia la muerte. Pero esa vida cotidiana que las nuevas relaciones sociales mercantiles abren como posibilidad no sólo hay que aprenderla a vivir sino que se construye como objeto de discurso y además se escribe a través de su estado más menesteroso, es decir, a través de la pobreza: es lo que conocemos como literatura picaresca (*La Celestina*, *El Lazarillo*, *El Buscón*, *el Estebanillo González*, etc.). En el siglo XVI-XVII la pobreza se piensa y se inscribe desde dos perspectivas ideológicas diferentes, por un lado desde el organicismo feudalizante, sacralizado o nobiliario, y por otro, desde el **animismo** o la lógica burguesa del alma bella y del cuerpo no corrompido que establecerá el *yo- soy libre* o sujeto burgués.

En las relaciones de producción, en las relaciones sociales hay siempre al menos dos

verdades, la de los de arriba y la de los de abajo. La verdad del organicismo feudalizante es la consideración de la pobreza como una virtud cristiana, como un valor moral frente al nuevo orden regido por las relaciones mercantiles, por el dinero, por el oro, por la riqueza; mientras que para los de abajo la pobreza es una realidad atroz que implicará abrazar cualquier política o estrategia de supervivencia. Veamos un ejemplo de la pobreza desde el organismo feudalizante: Quevedo y su letrilla, *Pues amarga la verdad/quiero echarla de la boca*, donde encontramos los siguientes enunciados: "Sébase, pues libertad/ha engendrado en mi pereza/la pobreza ..." o, " ¿Quién, careciendo de ley,/merece el nombre de santa?/¿Quién con la humildad levanta/a los cielos la cabeza?/la pobreza". Entendamos la lógica, si la pobreza engendra libertad es porque la libertad y la pobreza andan juntas. La pobreza cristiana tenía origen medieval pero ahora en las condiciones de la transición, tenía otra cara: la de la realidad brutal del primer capitalismo, de los primeros estados modernos, de las ciudades en expansión. La pobreza podía engendrar libertad porque la libertad del mercado había engendrado la pobreza. Es el mismo trastueque de valores insoportable para Quevedo tal y como se muestra en *Poderoso caballero es Don Dinero*. En un mundo que debía estar regido según la ideología organicista de Quevedo, por los valores de la nobleza, resulta que el noble con más poder, el caballero más poderoso ... es Don Dinero. Frente a Quevedo, Góngora, no ataca al dinero, sino que lo describe, describe el desorden de las nuevas relaciones sociales cuyo símbolo máximo es el dinero. La calidad de la sangre ha desaparecido e incluso el nuevo invento del mercado, el amor entre sujetos libres, se puede convertir en simple mercancía, dice Góngora: "Dineros son calidad,/¡verdad!/más ama quien más suspira,/¡mentira!". Lo que a Quevedo le duele es que lo de abajo se convierta en lo de arriba, que esa realidad rompa su concepción del mundo, su ideología organicista: "¿Quién podrá cuanto el deseo,/aunque imposible, conciba?/¿Y quién lo de abajo arriba/vuelve en el mundo ligero?/El dinero".

Comentario de 3. Cuando Žižek se enfrasca en el fetichismo de la mercancía de Marx y en el libro de Sohn-Rethel que pone de manifiesto que el análisis formal de la mercancía es el que tiene la clave, no sólo de la crítica a la economía política, sino también a la explicación histórica del modo de pensar abstracto y conceptual y de la división del trabajo intelectual y manual que nació con la mercancía, no se da cuenta, por ejemplo, de que la verdadera adquisición abstracta no es la moneda en metálico, sino el papel moneda y más aún, un instrumento tan *bestial* inventado por el capitalismo, por las nuevas relaciones sociales como fue la letra de cambio (o los pagarés, títulos, etc.). Hagamos un poco de 'zizequianos': en la serie televisiva *Marco Polo*, los comerciantes venecianos reunidos al tener noticias del uso del papel moneda en China, lo quemaron, para demostrar su inutilidad, mientras que muerden como prueba la moneda de metal asegurando de este modo su bondad.

Por otro lado, Žižek parece dar a entender que el sujeto (y el sujeto trascendental) es una evidencia natural pero la ideología del *sujeto* que soporta toda la vida en el capitalismo no hay que

pensarla como una entidad sino como una relación, lo mismo que el capital es una relación social con algo, el sujeto es una relación social hacia algo. Hacia afuera, oponiéndose a la ideología del antiguo régimen y al feudalismo y hacia adentro, produciendo y legitimando las nuevas relaciones. La ideología no es la superestructura (el techo) de ninguna construcción infraestructural. Explica su mundo a la vez que explica su propio modo de explicar el mundo.

La mercancía es la célula básica del sistema capitalista (mientras que en el feudalismo, por ejemplo, producción y circulación mercantil juegan un papel muy reducido en el que sólo se comercializa la parte del excedente no directamente consumida por las clases dominantes). La mercancía es el ADN del capitalismo (pero la mercancía fuerza de trabajo). Toda una serie de condiciones históricas han ampliado esa generalización de la producción mercantil. En primer lugar, la transformación de la tierra en mercancía, en segundo lugar, la unificación del mercado nacional, en tercer lugar, la generalización del papel del dinero. En cuanto a la separación del productor directo de sus medios de producción, se trata de una separación necesaria para que la fuerza de trabajo se convierta en mercancía, porque entonces el trabajador no dispone de otra salida que la de vender su fuerza de trabajo; es la contrapartida del carácter privado de los medios de producción y es el resultado de la acumulación de capital en manos de una minoría.

Todo un proceso histórico que se realiza en la transición entre el feudalismo y el capitalismo es el proceso de sometimiento que realiza el capitalista de las formas de trabajo previas. Lo hace mediante una serie de mecanismos: a) centralización del proceso productivo; b) expropiación de los instrumentos de trabajo; c) expropiación del saber del trabajador; d) intervención de la tecnología a través de la conversión de la ciencia en fuerza productiva; e) pago en salario; f) control del tiempo de trabajo, etc.

Ahora bien, por muchas vueltas y revueltas que le demos a la mercancía, por muy sutiles digresiones que se puedan hacer, como la de Derrida sobre la mesa que de repente se yergue sobre sus patas¹⁰, si no continuamos adelante, al segundo y tercer libro de *El Capital* cercenamos el análisis inevitablemente. Mientras la reproducción simple desemboca constantemente en el mismo acto social, que tiene como sus elementos opuestos al capital y al trabajo asalariado, la reproducción ampliada, a la vez que desarrolla cuantitativa y cualitativamente ambos elementos de la relación, reitera, haciendo generales los contenidos de dominio que se generan por la naturaleza misma de este acto social. Hemos entrado en el momento del fetichismo del capital; de los fenómenos de reificación y personificación que se producen en la figura del propio capitalista. Hemos llegado al momento cuando el proceso se hace irreversible, a la vez que crea su máxima ocultación. Fenómeno a la vez formal y real. Formal, porque la forma económica pasa a integrar el proceso inmanente, convirtiéndose en una necesidad lógica en el interior del sistema. Pero real, al mismo tiempo, porque corresponde al período del dominio capitalista sobre todas las otras formas productivas que le son co- existentes, modificándolas en su propia esencia al hacerlas capitalistas. Si el fetichismo de la mercancía nos

hizo evidente la base del ocultamiento de las relaciones capitalistas de producción, esto es, la inversión mediante la cual la relación social se convierte en la forma concreta de una cosa, el fetichismo del capital se proyecta en una estructura compleja de significaciones políticas y sociales. El fetichismo del capital culmina en la idea del capital fetiche. Fuerza de esta cosa particular que aparece creando valor de sí misma. Hay quienes se han interrogado incluso si ha habido alguna vez fetichismo de la mercancía, porque lo que siempre ha sido flagrante en toda sociedad de tipo capitalista, es el poder del dinero. Si la mercancía nos habla de la fuerza lógica de la forma económica, el dinero constituye en cambio la cara visible del espejismo ideológico. Dios y demonio a la vez, lo hemos visto a propósito del desorden y la pobreza. Categoría fetiche por excelencia, esconde con su luminosidad la fuerza y poder del capital. Cosificación del poder de una sociedad que se erige a partir de la explotación. Tras la claridad obnubilante de estas formas se oculta el secreto del poder social de una clase. El secreto de la plusvalía. Así la fórmula trinitaria explica su prestigio por la armonía que propone. Porque la estructura básica de esta figura ideológica se organiza en torno a la idea de una razón áurea que posibilita el equilibrio entre las distintas clases de la sociedad capitalista. La fórmula trinitaria organiza un mundo donde cada una de estas clases, que por lo demás deben ser entendidas como clases de la sociedad en cuanto tal, encuentran la parte que les corresponde. Un mundo de propietarios, un sistema universal y perfecto de distribución, cuyo principio rector es simple: cada cual obtiene por lo que posee. Equidad que regula las relaciones entre posesión y derecho: al capitalista, el capital y el interés; al terrateniente, la tierra y la renta del suelo; al trabajador el trabajo y el salario.

Coda

¿Hay una inconsistencia en el análisis que hace Žižek de Matrix? ¿Se cierra una ventana fundamental pegada a la realidad textual de la película?

Partamos de un momento de su examen de Matrix. Aceptémosla hasta una falla que creemos encontrar en la página 199 de *Lacrimae rerum* cuando se pregunta “¿POR QUE (las mayúsculas son siempre de Žižek) necesita Matrix energía humana? La solución puramente energética, naturalmente, no tiene sentido: Matrix podría haber encontrado fácilmente otra fuente de energía más fiable, que no requiriese un dispositivo tan extraordinariamente complejo como una realidad virtual coordinada para millones de unidades humanas. ¿Por qué no sumerge Matrix a cada individuo en su propio universo artificial solipsista? ¿Por qué complicar las cosas coordinando el programa para que toda la humanidad habite en un solo universo virtual? La única respuesta consistente es que Matrix se alimenta de la *Jouissance* humana, con lo que volvemos a encontrarnos con la tesis lacaniana fundamental de que el gran Otro no es ninguna máquina anónima, sino que necesita un influjo constante de *Jouissance*. De este modo, el planteamiento de la película queda invertido: lo que aparece en esta como la escena del despertar a nuestra

verdadera situación es en realidad exactamente lo contrario, el desvelamiento de la fantasía fundamental en la que se basa todo nuestro ser”.

En primer lugar, Matrix no podría haber encontrado otra fuente de energía porque los hombres oscurecieron el cielo para evitar que las máquinas la captasen. (Algo que parece haber olvidado Žižek).

En segundo lugar, porque no se trata de que Žižek haga de guionista, sino de respetar el texto y su relato fílmico, y entonces, en efecto, la ideología es necesaria y es "un dispositivo extraordinariamente complejo".

Otro fragmento que Žižek transcribe de Matrix es también adecuado: "¿Sabía que la primera Matrix fue diseñada para ser un perfecto mundo humano, donde nadie sufriera, donde todo el mundo fuera feliz? Fue un desastre. Nadie aceptó ese programa. Se perdieron cosechas enteras de seres humanos que servían como baterías...".

Pero hay que hacer una pregunta que no hace el filósofo esloveno: ¿En qué mundo vive el señor Anderson? No creemos equivocarnos si contestamos inmediatamente: en el capitalismo. Si es así, se puede sospechar que esa primera Matrix, ese 'mundo feliz' fue un intento 'comunista'. Y por consiguiente, para que funcione Matrix no hay otra opción mejor que volver al capitalismo aunque esta solución pueda generar oposiciones como las de Morfeo, Trinity... o Neo. Ni en Matrix se puede ir más allá del sistema capitalista. Y si se lograra acabar con Matrix, nos tememos que tampoco. (Según la lógica del film).

1

La clave de una interpretación de la ideología la da Žižek en *The Sublime Object of Ideology* [*Sublime*] con el concepto de *point de capiton* (1999: 87) o *capitonnage*, “sutura”. Su lectura de las ideologías precapitalistas parece acertada en sus aspectos generales (1999: 25 y 26), pero hay fallas importantes que —como se ha dicho en el apartado anterior— oscurecen un acercamiento a la lógica en otras formaciones sociales (precapitalistas y de transición), básicamente el olvido del paso complejo de S/s→s/s’. Puesto que se han señalado estas fallas o hendiduras, no se incidirá más.¹¹ En este apartado se verán unos ejemplos de las “inconsistencias” zizequianas y leeremos unos textos de las literaturas medievales y grecorromanas, centrándonos en estas últimas, por problemas de espacio y por la argumentación¹². Prescindiremos de las citas académicas al uso para agilizar la lectura. No podemos detenernos a cada paso para efectuar una legitimación institucional de los argumentos, para no eternizar la exposición. Se simplificará y sintetizará al máximo, así que el lector encontrará, en ocasiones, imprecisión terminológica. Se comprenderá, primero, que no teorizamos fantasías metafísicas de “inconscientes colectivos”, segundo, que cada caso-texto, requiere un trabajo independiente (un texto no puede psicoanalizarse porque no hay transferencia). Se debería hablar de “formaciones sociales históricas concretas”, “subsistemas ideológicos” y “Matriz ideológica”, nociones althusserianas usadas y matizadas por el filósofo español Juan Carlos Rodríguez (ver bibliografía) en sus obras sobre las ideologías de la transición y las primeras literaturas burguesas en el caso español.

En las sociedades precapitalistas existió un Gran Otro sociosimbólico: Dios y el Libro durante la sacralización feudal europea o el Amo/Ciudad y el Mito durante las formaciones sociales esclavistas grecorromanas. Las contradicciones clave Señor / siervo (S/s) en el inconsciente feudal se complican un tanto en el esclavismo, por cuanto que hay relaciones de servidumbre coexistiendo con las de esclavitud. Pero en el esclavismo la contradicción básica es la de Amo / esclavo, quizás Libre / no-libre, ya que las relaciones de esclavitud son complejas en su estratificación y coexisten con otras formas de trabajo no-libre, sin que muchas de estas formas de semi-esclavitud sean el “trabajo forzado directo” de que habla Marx en los *Grundrisse* (*direkte zwangsarbeit*, Ste Croix 161). Una diferencia clave aquí: si en la EM (Edad Media) *todos* son siervos de alguien (el único que no puede serlo es el Primer Motor, es decir, Dios; Lucifer es su inverso maligno), en el esclavismo unos nacen libres y otros *son* (por nacimiento) o naturaleza (Aristóteles, *Política*; guerra), esclavos. Quizás la diferencia entre ambos modos de producción se basa en la estructura *a dominante*: la ideológica (la religión, la Sacralización) en la EM y el nivel público (la Ciudad) en el esclavismo. En las formaciones sociales burguesas occidentales este Gran Otro no existe *efectivamente* y ha desaparecido casi en su totalidad: *casí*, porque la ideología del yo es (usando la expresión de Jameson) un “dominante cultural”.

El estudio desde el psicoanálisis y desde el marxismo de las ruinas textuales de la antigüedad grecorromana y de la EM está por hacer. El *magma* ideológico de ambos inconscientes (o de tantas estructuras ideológicas) es inabarcable y varía en cada formación social, p. ej. en el esclavismo no es lo mismo Atenas en el siglo de Pericles que Roma en tiempos de Augusto, aunque los historiadores encuentren que ambas son lo mismo solo que Roma es “a lo bestia” (otros historiadores encuentran más “soportable” el trato de los esclavos en Roma que en Grecia). Por otro lado, cabe distinguir entre el inconsciente sacralizado del Mito y cómo se enlaza a lo que los alemanes se emperraron en llamar “el *logos*”. Cierto: del modo de producción esclavista solo tenemos ruinas; de lo que se trata es de establecer una especie de esquema, como el dibujo de la planta de un edificio de una excavación arqueológica.

La cuestión de todo esto estriba en preguntarse para qué. En mi opinión, sin afirmar que “el marxismo necesita...” un análisis de estas formaciones sociales (decir eso es una forma de locura), si me parece importante dejar claras algunas evidencias: 1) Las sociedades precapitalistas contienen una *otredad*, incluso una *otredad radical* respecto a la matriz ideológica de las formaciones sociales burguesas. 2) Puesto que la matriz burguesa intenta apropiarse de estas *otredades* para fagocitarlas y assimilarlas (y de ese modo eternizar la explotación capitalista, eternizar el capitalismo reproduciendo un mito del eterno retorno de lo mismo o regreso continuo del fin de la historia), 3) el campo de conocimiento se convierte en un campo de lucha (léase esto desde Althusser o desde Bourdieu, esto es, desde la lucha de clases o desde la competencia en el campo por el capital simbólico, la cuestión no varía por cuanto que ambas luchas están sobredeterminadas y, en cualquier caso, hay unos efectos de producción de sentido que puede ser político). Reducir los clásicos greco-latinos a un *corpus* de citas “eternas” de un supuesto Espíritu Humano es otra forma de locura. Igual sucede con el Canon literario medieval occidental. Los monumentos culturales de dos mil años están incrustados en el imaginario del Yo-sujeto y son producidos y reproducidos en sus instituciones educativas y culturales. De hecho, como en los nacionalismos, la ideología dominante siempre recurre a ellos para legitimarse: “ya en Homero...”, “ya en Aristóteles...”, “el amor en la literatura, desde Ovidio...”, “igual en Eurípides, el dolor humano...”. Campo minado para el estudio, fortaleza para el imaginario dominante, y una metáfora: las universidades son hoy como los monasterios de la clase triunfante, y sólo les falta convertirse en un negocio rentable. Tienen sus copistas y producen las reliquias de su propia religión.

2

El libro *The Puppet and the Dwarf* (2003) nos parece sintomático de cómo trabaja el filósofo esloveno. Žižek parece en este libro hacer un guiño a la teología de la liberación y andar en un laberinto filosófico extraño en busca de un Cristianismo universal y materialista-ecuménico. Es un libro hermoso, sugestivo, pero hace aguas por todas partes. (Un colega polaco bastante religioso

me dijo algo así como "...su distanciamiento es alucinante, pero ¿cómo olvida que el cristianismo tiene más de dos mil años?, ¿y la Iglesia?, ¿y los teólogos...?"

Señalaremos primero unas lecturas que nos parecen erróneas. En la página 146-148, tras hablar de los huevos del chocolate *Kinder* (como los Dánaos, *et dona ferentes*), da dos ejemplos: los postres en la corte de la Inglaterra de la época isabelina (146-7) y el ánfora griega (147-8), o jarrón. Los ejemplos sirven para apoyar la argumentación (correcta) sobre la estructura de la mercancía y su relación con la abstracción y el goce en el *Kinder Surprise*. Pero sorprendente y alucinantemente, el psicoanalista esloveno ejecuta un doble salto ontológico mortal: desde la sociedad posmoderna (el *Kinder*) a las formaciones de transición del feudalismo al capitalismo y luego, como un cohete teórico, a las formaciones esclavistas. Dudo que el consumo del *Kinder* (niños, familia, supermercado) sea lo mismo que el juego de apariencias públicas en el ritual cortesano de postres en la Inglaterra isabelina. Con relación al ánfora griega (o jarrón, lit. vase), Žižek dice algo que (no sé si lo leo mal) impacta. Después de jugar a las grandes asimilaciones filosóficas (el vacío *cum* juguete del *Kinder*, el vacío del ánfora, o jarrón), afirma que el jarrón (o ánfora) *ya era una mercancía*: «So, perhaps, one should risk the hypothesis that, historically, the Greek vase to which Heidegger refers *was already a commodity...*» (p. 148), y sí, muy arriesgado, quizás lo afirma únicamente con la intención de soltarle un martillazo a Heidegger. El problema es que, como Žižek dice en *The Sublime...*, el secreto es la forma. No es lo mismo el huevo de chocolate con el juguetito dentro de *Ferrero* (en gran competición con los *Wonderball* de *Nestlé* y sus personajes de Disney), que la artesanía sagrada del ánfora o jarrón (vase), con o sin dibujo mitológico. El consumidor del huevo relleno ve una cosa distinta a lo que ve el individuo *griego* cuando mira el ánfora (o jarrón) que puede o no ser llenada de vino (o cereal, asociado a Dionisos y Ceres, respectivamente, o aceite, quién sabe). Tampoco sabemos lo que vería y sentiría un griego frente a un *Kinder*, o un *Wonderball*, en el caso de que eso pudiéramos llevar a cabo tales experimentos. Y por supuesto no es lo mismo cuando Keats ve el ánfora griega (o jarrón) y poetiza la realidad... o Heidegger. La mercancía en el esclavismo no es una forma en constante mutación como el dios Proteo del capitalismo. La producción implicaba el trabajo en talleres artesanos y el dios del trabajo era cojo y feo, además de cornudo (Hefesto, Vulcano, léase la Odisea y los amores de Afrodita y Ares). No podemos entrar (primero) en la célebre discusión del libro I de *El capital* sobre el precio de las camas en Aristóteles, la imposibilidad del gran filósofo de ver el trabajo esclavo, y (dos) sobre las diferencias entre el ciclo mercancía-dinero-mercancía en la economía antigua y el moderno capital-mercancía-capital. Seguro de que Žižek sabe todo esto; entonces, ¿por qué los juegos de sentido mandarinescos y los saltos históricos intemporales?, ¿se trata de un recurso a una supuesta forma de filosofía posmoderna, una excusa o soporte de estos movimientos o juegos de palabras?, ¿una bloomiana *anxiety of influence*, p. ej. respecto a Adorno como comenta el mismo Žižek en la página anterior?, ¿se encuentra el lector frente a una nueva forma de teoría en la que se procede en base a juegos mentales de asociaciones sin

soporte histórico a la manera del dispositivo analítico en el psicoanálisis?, ¿conocimiento “lateral”?, ¿*homo ludens*?, ¿tienen esas asociaciones intemporales y esas invocaciones al Espíritu Humano relación con la facilidad con que su discurso está siendo asimilado por una capa de intelectuales aparentemente progresistas?

En *Lacrimae rerum*, al hablar de *El ojo adaptado a la oscuridad*, de Ruth Rendell, comenta lo siguiente respecto al mito de Medea: «Cuando Lacan afirma que “la mujer no existe”, no deberíamos olvidar que la mujer *sí* existe *en cuanto* Madre, *quod matrem*. Ya desde Medea, la relación madre / mujer contiene una violencia que amenaza siempre con estallar; en el caso de *El ojo adaptado a la oscuridad*, la violencia que estalla es contraria a la de Medea: no es la violencia de la mujer que, traicionada como mujer, se venga como madre, sino la violencia de la madre traicionada.» (2006: 30), y en el mismo libro, en la página 149: «Naturalmente, el caso paradigmático de este acto dentro de la literatura es Medea, que mata a sus dos hijos pequeños, la posesión más preciada de su marido Jasón, cuando descubre que piensa abandonarla por una mujer más joven: solo a través de este terrible acto de destrucción de lo que más le importa a su marido actúa ella como *une vraie femme*, en palabras de Lacan. (El otro ejemplo [...] André Gide [...])». Utilizar el mito de Medea como mito para tratar un tema, en este caso la asimilación de la mujer a la Madre, tan discutible y debatible y chirriante; servirse de un mito para hacer teoría crítica o psicoanálisis es sugestivo. Pero lo que no está claro es *qué* Medea usa: si la de Eurípides o Séneca o la de las lecturas y reelaboraciones posteriores. La expresión clave aquí es (creo) “dentro de la literatura”, ¿de qué “literatura”?, ¿de verdad existía la “literatura” tal y como se entiende hoy? Sucede algo parecido con una obra, por cierto, favorita de Hegel, la *Antígona* de Sófocles (p. ej. Žižek 2005: 317, 2006: 38). *Antígona* como metáfora. Ni Eurípides ni Sófocles se entienden sin Pericles, la Guerra del Peloponeso y la política, cuando además las subjetividades eran otras. Eurípides, además de la oscura cuestión del soborno de Corinto, trata el conflicto entre la razón (Amo) y los impulsos (esclavo), sin olvidar que lo peor para la *gens* (de Jasón) es la pérdida de la descendencia; en Sófocles se desarrolla el conflicto entre la moral tradicional de la *gens* (Antígona) y la razón de Estado (Creón - Pericles). En ambas narrativas se incrustan, además, dos conceptos familiares al ciudadano masculino y libre (el verdadero público): el destino y la *hybris*, la ofensa a los dioses. Y ojo, a pesar de insistir con que la historia debe tomarse realmente en serio (y no caer en la figura fenomenológica de la Maternidad), no queremos parecer aquí —como decía un amigo mío— materialistas *históricos*.

3

Žižek ve la existencia en las ideologías de las formaciones sociales precapitalistas occidentales de un Amo. Dios durante la sacralización, como Significante Amo y Gran Otro. La sacralización del mundo, el Libro, con el mito de la Caída y la Crucifixión, se sutura a las estructuras de servidumbre. Adán no es un siervo modelo y será *massa damnata* de los escolásticos; Jesús es

Dios sometido a su destino de sacrificio de su hijo y de sí mismo para salvar a los hombres. No hay subjetividades libres cuya existencia (Robinsón) es un libro abierto desde el que contar- escribir sus vidas (*Lazarillo*, siglo XVI, *Moll Flanders*, siglo XVIII), un libro o vacío que llenar con el yo-soy dominante todavía hoy en las sociedades posmodernas de la “muerte del sujeto” (muerte y resurrección que el cine y la literatura mantienen en tensión constante).

Sacralización y servidumbre suturadas al “yo” en los textos del feudalismo occidental: así la *Divina comedia*, *The Canterbury Tales* y el *Libro de buen amor* (obras todas del siglo XIV) o el *Cantar de Mio Cid* (siglos XII-XIII). En estos textos la transparencia de la lógica inconsciente Señor / siervo es apabullante, aunque no por ello menos compleja, por cuanto que el Alto feudalismo posee una especificidad propia respecto a la Baja Edad Media (o “plena”) y la crisis del siglo XIV. El mundo es un cosmos ordenado en torno al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (la Trinidad), y en él las cosas y los seres son símbolos que *figuran* el lenguaje de Dios, de su Libro, en el Mundo. Las bases ideológicas fueron sentadas en la transición del esclavismo al feudalismo por un pensador de origen pagano: San Agustín. En sus *Confesiones*, relata como el verdadero “gancho” para su conversión definitiva al cristianismo no-maniqueo fue la *lectura figurada*. En el *Libro de buen amor*, del siglo XIV (muy estudiado en el mundo anglosajón pero del que falta un trabajo realmente materialista), se funden deseo e ideología como un ideograma perfecto de la lógica inconsciente medieval. Un pecador confiesa sus pecados y sus apetitos inevitables hacia ellos, ofreciendo un libro de doble lectura, mundanal y profana (Ciudad de Dios / Ciudad del Mundo) para los oídos de los cuerpos y las almas: si pecador, el libro será útil para el cuerpo; si penitente, el libro valdrá para la salvación. Dualidad de la *massa damnata* que, por supuesto, ha sido interpretado siempre como un texto vitalista sobre “el amor” (fenomenológico). Esta dualidad sacralizada es inexistente en el Gran Otro de las formaciones burguesas.

En el esclavismo las cosas son más complicadas por la existencia de un pensamiento no-sacralizado con el que las sociedades occidentales han venido identificándose desde las transiciones del siglo XV, desgajándole la mitología y la *gens*. Esta cuestión del racionalismo antiguo es harto compleja e intratable pero vamos a sondear una respuesta con una pregunta absurda (no tan absurda). La pregunta es mal planteada si la formulamos así: «¿Tiene el teorema de Pitágoras ideología?» Mal (evidentemente hay toda una ideología religiosa detrás de las líneas y geometrías espaciales, corporales y mitológicas de aquella gente). La pregunta debería ser: «¿Es esclavista el teorema de Pitágoras?»

4

Uno de los libros más fascinantes del mundo antiguo es *La interpretación de los sueños* (*Oneirokritiká*), de Artemidoro de Daldis. Hemos leído la traducción en la editorial Gredos (1989), así que no podemos citar los términos originales técnicos. Artemidoro escribe en el siglo II d. C. y

su pensamiento es un signo mezclado de racionalismo y elementos mitológicos; en primer lugar, «en última instancia, la onirocrítica no es otra cosa que una relación entre elementos analógicos» (pág. 244), además del proceso de la *isopsefía* (una especie de cábala numérica con las letras); en segundo lugar, los sueños son de dos tipos: los proféticos y los que sólo describen apetitos momentáneos. A Artemidoro le interesan únicamente los primeros en su variante de *simbólicos* (de cumplimiento indirecto).

Los sueños son fascinantes leídos desde el psicoanálisis lacaniano (asociaciones de ideas y juegos de palabras), pero están plagados de ideogramas de la dominación Amo / no-libre en el inconsciente y de mitología. Unos ejemplos: «Sé de un cierto individuo que era esclavo y soñó tener tres falos, pues bien, consiguió la libertad y en lugar de uno pasó a ostentar tres nombres, añadiendo al propio los dos de su patrono» (pág. 133 y 473); «Volar con alas es una buena señal para todos por igual. Tras esta visión los esclavos consiguen la libertad, ya que todas las aves que se desplazan por los aires carecen de dueño [...]. Los pobres adquirirán muchas riquezas [...] Vaticina cargos públicos a los ricos y poderosos [...]» (302); «El ratón se corresponde con el esclavo: vive en nuestra misma casa, se nutre con idénticos alimentos y es temeroso. Por consiguiente, constituye una buena señal ver en el interior del hogar un gran número de ellos, contentos y jugueteando, ya que pronostica una enorme alegría y la adquisición de servidumbre. [...] La comadreja se corresponde con una mujer malvada y astuta, y, también, con un proceso, pues ambos términos son equivalentes desde un punto de vista numérico.» (331-333).

No es necesario recordar que «ni la Edad Media pudo *vivir* de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta. Ya don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad.» (Marx 97)

Una nota sostenida

No creemos que sea *emancipador* efectuar una asimilación amnésica y anacrónica de los textos precapitalistas, en nombre de una libertad imaginativa, como si eso fuera un gesto utópico de inacabables placeres individuales. Para la ambigüedad y los juegos, para la contradicción y los tropos está la *literatura* (es decir, la producción ideológica con ese nombre desde el romanticismo). La única manera de imaginar otros mundos posibles es viendo que hubo, *que hay*, otras ideologías, otras lógicas inconscientes más allá del *yo-sujeto-libre* de las formaciones capitalistas. El diálogo con los muertos no tiene por qué ser improductivo, inútil, sinsentido. Ulises, en el libro XI de la Odisea, bajó al infierno para escuchar de Tiresias su futuro. Una metáfora

zizequiana: esos muertos antiguos son en la cultura del imaginario posmoderno como *zombies*, transmutados en cuerpos ideológicos puestos a andar para servir a una locura. Habría que convertirlos de nuevo en muertos, en fantasmas, o cambiarles los hábitos, revivirlos en su mortandad o matarlos por segunda vez.

...O buscar, como Epicuro, olvido en el jardín de la *ataraxía*, sin esclavos, sin política, en una especie de comuna filosófica en la que no sé quien haría los trabajos cotidianos. La felicidad de Epicuro es una negación de la condición del animal humano, una negación del cuerpo, una creación de dioses en un mundo sin dioses, como una operación matemática. ¿A alguien le sorprende que esa negación de la política en un horizonte utópico imposible, el epicureísmo, se perdiera casi sin dejar rastro en la transmisión de los textos antiguos? Y de las ruinas restantes, ¿tiene algún sentido re-contextualizar las éticas de las clases dominantes esclavistas (el cuerpo geométrico, la libertad del Amo) como por ejemplo intenta el neorromanticismo foucaultiano? Yo creo que no. En ningún texto antiguo —por hablar de una cuestión peliaguda y espinosa— se reconoce el trabajo colectivo como horizonte emancipador ni la felicidad material básica como un deseo legítimo. Y es que los Amos no tenían que trabajar. Los “*logros*” de la cultura antigua se basan en la negación de su lado salvaje, explotador hasta lo intolerable. Como en el capitalismo. Seamos de nuevo zizequianos: los únicos sinceros al respecto han sido los cristianos, cuando concibieron el trabajo como un castigo de Dios.

Lo que hay que hacer es crear nuevas éticas, radicalmente, sabiendo, como afirma Lucrecio en *De rerum natura*, que “nada nace de la nada”. Las sirenas, decía Kafka, tienen un arma más terrible que su canto: su silencio.

Bibliografía [básica]

ARTEMIDORO de Daldis, *La interpretación de los sueños*. Madrid: Gredos, 1989. Traducción de Elisa Ruiz García.

ALTHUSSER, Louis (1971) *Lenin and Philosophy and other essays*, New York & London: Monthly Review Press.

JAMESON, Fredric (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London & New York: Verso.

MARX, K. (1984), *El capital. Crítica de la Economía Política I*. Madrid: Siglo XXI.

MUZZIOLI, Francesco (2002), 'Juan Carlos Rodríguez y la poesía del *no*', en *Artifara*, 1 (julio-dic 2002), <http://www.artifara.com/rivista1/testi/Rodriguez.asp> [trad. de Muzzioli, Francesco (2001), *L'alternativa letteraria*, Roma: Meltemi, pp. 101-23 (cap. III)]

RODRÍGUEZ, Juan Carlos (1994), *La literatura del pobre*, Granada: Comares.

RODRÍGUEZ, Juan Carlos (1990 (1975¹)) *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid: Akal. [Inglés: (2002) *Theory and History of Ideological Production – The First Bourgeois Literatures (the 16th Century)*, Newark: University of Delaware Press. Transl. by Malcolm K. Read.]

STE CROIX, Geoffrey de (1988), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica. [Tít. orig.: *The Class Struggle in the Ancient Greek World. From the Archaic Age to the Arab Conquests* (Londres, 1988)].

ŽIŽEK, Slavoj (2007) "The True Hollywood Left. (Zack Snyder's 300)", en <http://www.lacan.com/zizhollywood.htm>. Consultado 28/05/2007.

ŽIŽEK, Slavoj (2006), *Lacrimae rerum (Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio)*, Barcelona: Ed. Debate.

ŽIŽEK, Slavoj (2005), *Interrogating the real*, London & New York: Continuum.

ŽIŽEK, Slavoj (2003), *The Puppet and the Dwarf – The Perverse Core of Christianity*, MIT & London: Massachusetts Institute of Technology.

ŽIŽEK, Slavoj (1999), *The Sublime Object of Ideology*, London & New York: Verso.

ŽIŽEK, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, México: Ed. SigloXXI.

- 1 Carlos Enríquez del Árbol, doctor en historia por la Universidad de Granada, publicó *El proletariado que existió* (Granada 2002). J. L. Bellón Aguilera es doctor en sociología de la literatura por la Universidad de Birmingham y trabaja en la universidad de Óstrava (Chequia); ha publicado *La mirada pijoapartesca (lecturas de Marsé)* (Óstrava 2009) y *Miguel Espinosa: el autor emboscado* (Granada 2010).
- 2 Asociación de Estudios Marxistas. (Abril 1987). La edición en inglés de *El sublime objeto de la ideología* es de 1989. La española del 92. Es por ésta edición de Siglo XXI, de la que tomaremos las citas de Žižek.
- 3 Una anotación queremos dejar aquí. Podemos decir sin faltar a los hechos que fuimos de los primeros en trabajar la obra de Žižek por una agraciada coincidencia: Adela Bandevera y Victoriano Alcantud, sabiendo que nos rompíamos los dientes con la cuestión del estalinismo, me indicaron un artículo 'de *un tal Zizek*', que había aparecido en *Analytica*, volume, 33 (Navarin Éditeur/Diffusión Seuil), París 1983. El texto en cuestión se titulaba '*Le stalinisme: un savoir décapitonné*' (pp. 57-83). Ese fue el comienzo. Llovía sobre mojado porque en Granada gracias a JC Rodríguez conocíamos bien la obra althusseriana y lacaniana desde finales de los sesenta y eso no era cualquier cosa en el tardofranquismo que nos había tocado vivir. (Cfr. las cartas cruzadas con Althusser, reproducidas en Carlos Enríquez del Árbol, *Escritos filibusteros I*, Laberinto/Creative Commons, diciembre 2006). Una intervención teórica decisiva, *la teoría de la producción ideológica*, que iría dejando toda una serie de trabajos (tanto de JC Rodríguez como de otros compañeros) desde los años ochenta, cuyo más impresionante y reciente resultado han sido los cuatro volúmenes con sus mil páginas de Manuel Valle, sobre la figura del detective (Conan Doyle, Agatha Christie, D. Hammett, R.Chandler): *El signo de los cuatro*, Ed. Comares, Granada, 2006. Finalmente, otra coincidencia con Žižek es la preocupación por la actualidad de Lenin. A lo largo de los Seminarios de la ADEM (1987- 2007) la orientación leninista es un hilo conductor de nuestra práctica teórica. En la revista *Laberinto* (nº 9, 19, 23, 25) [<http://laberinto.uma.es/>] hay fragmentos de ese hilo. Y algo más importante aún: la separación Lenin-Stalin, algo decisivo para el porvenir. Slavoj Žižek es de los pocos en los que hemos podido apoyarnos aún en la lejanía
- 4 Op.cit, p. 51.
- 5 Op. cit. Pp. 52-53. En la p. 62 Žižek insiste sobre esto: «En el feudalismo, como hemos visto, las relaciones entre las personas están mistificadas, mediadas por una trama de creencias y supersticiones ideológicas. Son relaciones entre el amo y su esclavo, por medio de las cuales el amo ejerce su poder carismático de fascinación y demás. Aunque en el capitalismo los sujetos que están emancipados y se perciben a sí mismos como si estuvieran libres de la supersticiones religiosas medievales, cuando tratan unos con otros lo hacen como utilitaristas racionales, guiados únicamente por sus intereses egoístas. El rasgo característico del análisis de Marx es, no obstante, que *las cosas (mercancías) creen en lugar de ellos*, en vez de los sujetos: es como si todas las creencias, supersticiones y mistificaciones metafísicas, supuestamente superadas por la personalidad racional y utilitaria, se encarnaran en las "relaciones sociales entre las cosas". Ellos ya no creen, *pero las cosas creen por ellos*».
- 6 Op. cit. Pp.42-43.
- 7 En '*Una filosofía para las ciencias históricas: presentación a la obra de Jean-Claude Passeron*'.
- 8 Cuestión diferente es que el capitalismo postfordista actual utilice relaciones del pasado en su extensión mundializadora.
- 9 Es el que llamo *matema alfa* [S/s→s/s'] que se encuentra explicado en *Omphalos mundi*, que se empezó a publicar por entregas en la revista *Caleidoscopio* de la UGR.
- 10 *Espectros de Marx*, Ed. Totta, Madrid, 1995, pp. 167 y ss.
- 11 Sintomáticamente, se ha hablado de la "imaginación crítica" del filósofo esloveno y en alguna ocasión él mismo ha eludido lo que llamó (de pasada y en otro sentido) la *historical paraphernalia* (Žižek 2007: sin paginar). El objeto de este trabajo no es darse de tortas con los trabajos del genial filósofo esloveno, brillante en tantísimas ocasiones. Sólo señalar (esquemáticamente, por problemas de espacio) dónde se sitúa su horizonte teórico y forma de trabajo en el campo académico (producción excesiva de trabajos a base de aplicar continuamente un patrón teórico hegeliano-lacaniano, muy a menudo sin reflexión histórica).
- 12 Nótese: "textos". A no ser que la fantasía de H. G. Wells o Asimov se hiciera realidad y viajáramos al pasado, no para cambiarlo sino sólo con un sano interés científico armado de una

grabadora y una cámara de video, jamás podremos conocer otra realidad que lo que Marx llamaba "la historia escrita". Y ahora la cita culta con la obviedad obvia: la realidad en su complejidad es inaprensible. Obvio, pero con frecuencia puesto en olvido. Sobre los malos hábitos mandarinescos de la mentalidad académica, ver los trabajos de Pierre Bourdieu (por ejemplo el pasatiempo favorito de la profesión universitaria, los juegos de referencias infinitas, por mecanismos similares a los de la creación literaria, que efectúan una imposición de forma y legitimación a través de la posesión de capital simbólico).