

*El acto fantasmal. Repercusiones políticas  
del concepto de acontecimiento en la obra  
de Slavoj Žižek*

*The ghostly act. Political impact of the con-  
cept of event in Slavoj Žižek's work*

ABRAHAM RUBÍN ÁLVAREZ

*Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)*

Recibido: 22-5-2012

Aprobado definitivamente: 21-6-2012

RESUMEN

El concepto de acontecimiento tiene en la obra de Žižek una función predominantemente política, pese a que su realización es deudora de la ontología que el esloveno desarrolla. Una de sus finalidades fundamentales será dilucidar si se puede distinguir entre un acontecimiento y un acto. En caso afirmativo, este último pasaría a considerarse como el modo mediante el cual una subjetividad se relaciona con el acontecimiento. El objetivo que persigue el pensador esloveno es ayudar con esta concepción al desarrollo de una alternativa al capitalismo.

PALABRAS CLAVE

ACTO, ACONTECIMIENTO, CAPITALISMO, FANTASMA

ABSTRACT

The concept of event has an ultimately political role in Žižek's work despite its realization is indebted to the development of Žižek's ontology. One of his main purposes will be to clarify

whether it's possible to differentiate event from act. If so, act would become the means by which subjectivity relates to event. Žižek's target is to use this concept to help develop an alternative to capitalism.

#### KEYWORDS

ACT, EVENT, CAPITALISM, GHOST

### I. INTRODUCCIÓN

SLAVOJ ŽIŽEK ES UN AUTOR COMPLEJO, y uno de los motivos de ello es su interés en pensar al mismo tiempo problemas filosóficos de hondo calado y prácticas políticas que están en boga, o aún por inventar. Creemos que las segundas dependen de los primeros y que, por ello, podemos denominar a Žižek un pensador que realiza «ontología política».

La perspectiva que adoptaremos a lo largo de este artículo es la que procura analizar la relevancia que el concepto de acontecimiento tiene en la obra de Žižek, desde la asunción de que éste cumple una función predominantemente política, pese a surgir de premisas estrictamente ontológicas y, por ello, ser deudor de las mismas. Por tal motivo, para extraer consecuencias políticas del acontecimiento, es necesario detenernos en un primer lugar en la ontología que el esloveno desarrolla. Una de las finalidades fundamentales que perseguiremos será dilucidar si se puede distinguir entre un acontecimiento y un acto, distinción que Žižek afirma en múltiples ocasiones. Creemos que el acto es en su obra el modo mediante el cual una subjetividad se puede relacionar con el acontecimiento, un modo dependiente de la relación que a su vez tiene con el fantasma.

El punto de arranque del que partiremos será el de la vocación anticapitalista de Žižek, cuyo objetivo más importante será seguramente pensar la posibilidad de una salida y una alternativa al capitalismo. Para ello realizará una reinterpretación de ciertos pasajes de *Le Séminaire* de Lacan, convencido de que estos pueden servir para apuntalar semejante propósito.

El primer concepto fundamental lacaniano que tendrá relevancia para Žižek será el de lo Real, y con él pretenderá atravesar la problemática fantasmal, y poder dar lugar a una ética y una política preparadas para el acontecimiento.

## II. UNA TEORÍA REAL

### II.1. JACQUES LACAN Y LO REAL IMPOSIBLE

Lo Real es, para Lacan, un concepto fundamentalmente negativo. Acercándose ligeramente al modo de funcionamiento de la teología negativa –que lo que hace para alcanzar el concepto de Dios es negar todo tipo de propiedad que se le pueda atribuir–, lo Real surge de una manera negativa como aquello inalcanzable, lo imposible de decir por un sujeto –lo imposible de simbolizar– y aquello que de alguna forma traumatiza al mismo debido a su inalcanzabilidad. Ahora bien, no es algo inefable sino, en todo caso, trascendente.

En el seminario VII, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-60), Lacan retoma de Freud el término alemán de *das Ding*, que está ligado filosóficamente a la *cosa en sí* kantiana (el nouméno inaccesible), algo situado fuera de toda significación posible, algo imposible de decir y de alcanzar: la Cosa. Al ser imposible de decir y alcanzar, la Cosa parece que empuja a buscar un objeto que el sujeto ha perdido y que es la clave de su insatisfacción.<sup>1</sup> *Das Ding* es la cosa más allá de todos sus atributos. Es el Otro primordial como eso Real, pero extraño, que se aloja en el interior de las representaciones del sujeto. Inaccesible, el sujeto lo toma como perdido a causa de encontrarse encerrado en el lenguaje, sin armas suficientes como para hacerse cargo del mismo.

La desdicha de la existencia no parece fruto de la contingencia, sino necesaria –debido a esta pertenencia ineludible al mundo insatisfactorio del lenguaje. Si aceptamos esta premisa, la única solución posible sería seguir el hilo del propio deseo, aún sabiendo que está llamado a fracasar. De ahí que Lacan insista en su propio concepto de ética, a saber, el de seguir el deseo del sujeto aunque eso no nos lleve a la satisfacción del mismo y a la ruptura del bloqueo que éste vive. En esta *ética del psicoanálisis*, nunca se es culpable de otra cosa que de haber cedido en el propio deseo.

En el seminario X, *L'angoisse* (1962-63), al comienzo del capítulo VIII, Lacan afirma que el objeto *a* sólo se manifiesta bajo la forma de la angustia, en la medida en que «la angustia es su única traducción subjetiva».<sup>2</sup> Llega incluso a atacar a la tradición fenomenológica, que parte de Husserl, a la que acusa de subjetivista, al poner por delante el sujeto en la búsqueda del objeto de su deseo. Es decir, a través de la noción de intencionalidad, Husserl apunta a que el objeto causa del deseo está «*por delante*»<sup>3</sup> del sujeto, y es hacia lo que él apunta. Por el contrario, Lacan asume que el objeto se sitúa por detrás del

1 J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, *passim*.

2 J. Lacan, *Le Séminaire. Livre X, L'angoisse*. Paris : Éditions du Seuil, 2004, p. 119.

3 *Ibid.*, p. 120.

sujeto, empujándolo hacia lo Real. El objeto del deseo es, así, algo que se hurta a nuestra aprehensión.

A partir de esta consideración Lacan piensa la relación que el sujeto tiene con su objeto de deseo como la relación con algo que en algún momento éste ha perdido, e incluso puede tomarlo como una parte del propio cuerpo de la que nos separamos. El objeto *a* puede ser pensado como el resultado de la entrada en el lenguaje del sujeto. Por ejemplo, en una situación inicial mítica el sujeto estaría unido a su madre en una situación de unión perfecta. En el momento en que gracias al lenguaje se puede percibir como algo diferente a su madre, ya separado de ella, el sujeto pierde una parte de su goce y, a partir de ahí, centrará su atención en uno de los objetos por los que estaba unido a la madre, por ejemplo, el seno –también el excremento, la voz y la mirada.

En su seminario número XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Lacan considera la pulsión como uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, junto al inconsciente, la repetición y la transferencia. Lacan reinterpreta el alcance de la pulsión de Freud afirmando que para éste no es nada orgánico, ni siquiera un empuje, e insiste en que en el texto de Freud la pulsión es una fuerza constante que no se satisface en ningún momento, cuya energía no se descarga. De hecho, la pulsión no busca siempre satisfacerse, sino que puede reprimirse o sublimarse. Es decir, puede alcanzar su meta sin llegar a la satisfacción.

Por ello Lacan comienza a desarrollar el concepto de un Real imposible de satisfacer, pero que quizás se está siempre satisfaciendo –en su propia insatisfacción–:

En todo caso, si nos referimos a la pulsión, es en la medida que al nivel de la pulsión el estado de satisfacción debe ser rectificado. [...] Esta satisfacción es paradójica. Cuando la miramos de cerca, nos damos cuenta que entra en juego algo nuevo –la categoría de lo imposible–. La cual es, en los fundamentos de las concepciones freudianas absolutamente radical. El camino del sujeto –para pronunciar aquí el término sólo con relación al cual puede situarse la satisfacción– pasa entre dos murallas de lo imposible.<sup>4</sup>

De este modo, todo tipo de satisfacción remitiría a un plano distinto del deseo, cuyo objeto sería en realidad siempre un objeto especial: el objeto *a*. Así, la pulsión giraría en torno al objeto *a*, objeto causa del deseo. La causa de ese giro es que el objeto se escapa y no se deja aprehender sino, en último caso, bordear. La pulsión consistiría entonces en un ir y venir en torno al objeto *a*.

4 J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, p. 107.

## II.2. LO IMPOSIBLE ES REAL

A pesar de que su referencia siempre es Lacan, Žižek pretende ir más allá de la mera ortodoxia en la que se mueven buena parte de sus seguidores, intentando sacar del psicoanalista francés consecuencias de índole política.

Para Žižek la posición de Lacan implica un trascendentalismo que enfatiza la castración simbólica y la ilusión imaginaria que todo sujeto tiene al creer que puede recuperar el objeto perdido, es decir, no asume lo radical de la pérdida por ser demasiado traumática, queriendo de este modo que lo Real sea posible.

Lo que hará Žižek será operar con el par Real–imposible para darle una posibilidad de subversión política al legado de Lacan utilizando para ello el concepto de *doblez* (*doublure*). El objeto de deseo no sería para Žižek un simple sustituto de la Cosa imposible, sino que la Cosa es de alguna forma este objeto, el cual está dividido en sí mismo, manteniendo una distancia con respecto de sí. Ese objeto es, al mismo tiempo, la Cosa y algo más.<sup>5</sup> De este modo, aunque el objeto sea imposible no es solamente una ilusión, y por ello el sujeto puede confrontarse con él –con lo imposible. Los objetos de la pulsión son, así, objetos especiales que están desdoblados en su interior.

Žižek avanza en la configuración de otra lectura de lo Real –implícita en Lacan–, hasta el punto de desarrollar la siguiente tesis: no hay una sola noción de lo Real, sino tres, y cada una corresponde a la tríada lacaniana de Imaginario–Simbólico–Real. Es decir, hay un Real real, un Real imaginario y un Real simbólico:

Lo Real real sería la Cosa horrible: la cabeza de Medusa; el *alien* de la película; el abismo; un monstruo. Pero luego en Lacan también están los otros dos Reales que habitualmente olvidamos. El Real simbólico no es más que las fórmulas sin sentido de la ciencia. Por ejemplo, la física cuántica puede entenderse como Real simbólico. ¿En qué sentido? Precisamente en el sentido de que no podemos integrarlo en nuestro horizonte de sentido.

[...] Y luego está este otro aspecto que cada vez me interesa más: lo Real imaginario. [...] Tomemos como ejemplo el racismo leve: nos molesta algún rasgo, algún *je ne sais quoi*, de los turcos, árabes, judíos o de quien sea. Esto es lo Real imaginario; un rasgo esquivo que carece totalmente de sustancia, pero que nos fastidia. En esto reside lo Real en el Otro.<sup>6</sup>

Lo interesante de esta delimitación y diferenciación es que le permite a Žižek afirmar que lo Real no es algo imposible que nunca puede ocurrir –lo que llamaríamos un trauma que siempre se escapa, que nunca sucede– sino lo

5 Cf. S. Žižek, *Arriesgar lo imposible*. Tr. Sonia Arribas. Madrid: Trotta, 2006, p. 68.

6 *Ibíd.*, p. 69.

contrario. Lo Real ocurre y ese es el trauma. De este modo, «*no es que lo Real sea imposible, sino que lo imposible es Real*».<sup>7</sup> Un trauma sería el instante en el que lo Real acontece, y precisamente es su acontecer lo que se vuelve difícil de aceptar.

Žižek desarrolla pues un concepto de imposible más activo y positivo que el de Lacan, ya que refiere a algo que tiene lugar, a algo traumático que no somos capaces ni de aceptar ni de enfrentarnos con él. Seguramente es éste el motivo por el que se lo puede idealizar, para posponerlo eternamente y evitar enfrentarse directamente con él, al ser imposible su integración dentro de nuestro universo conceptual.

Éste es, tal vez, el primer acercamiento a la temática del acontecimiento, empleado en relación con una alteridad radical (la Cosa imposible), inasumible por una subjetividad, irreductible a la misma, pero que sucede y deja secuelas en ella. Por ello mismo el deseo cumple aquí un papel decisivo, al ser el sustituto que evita el enfrentamiento directo con la alteridad radical.

Pero igual de importante es la noción de Real simbólico, donde vemos cómo lo Real se encarna históricamente en aquellos marginados por cierto sistema socio-político –judíos, gitanos, etc.– o en cierto exceso que toda sociedad lleva consigo.<sup>8</sup> Con este paso Žižek salva la crítica clásica que se le hace a Lacan sobre la ahistoricidad de su teoría y lleva la problemática lacaniana del fantasma hacia la ideología.

### III. ATRAVESAR EL FANTASMA

Lacan formula en su enseñanza un matema sobre el individuo en el que reúne su fórmula del sujeto barrado \$, del sujeto dividido por el lenguaje, acompañado del objeto- causa del deseo. Se trata del matema del fantasma: \$ <> a. Éste designa la relación particular de un sujeto, tachado e irreductiblemente dividido por su entrada en el universo de los significantes –castrado simbólicamente–, con el objeto pequeño *a* que constituye la causa inconsciente de su deseo. El sujeto puede tener uno o varios fantasmas recogidos en frases donde se expresa algo determinante con respecto a aquello que tiene valor de deseo para el sujeto, lo que nos lleva a la noción de ideología.

Pues para Žižek la ideología es algo que no se puede tratar desde fuera, desde una supuesta posición objetiva no lastrada por el fantasma. Pero sí cree que para hacer una lectura política del psicoanálisis es necesario un atravesamiento del fantasma, paso mediante el que Žižek pretende ir más allá del sentido clínico que Lacan le da a esta expresión, y llevarla, por el contrario, hacia la crítica de la ideología.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 76.

La experiencia psicoanalítica al respecto es la de comprender que el objeto causa del deseo está para encubrir un lugar vacío tras el que se muestra el fracaso de toda representación de ese objeto en el lenguaje por parte del sujeto, un resto; «un cierto resto que elude el círculo de la subjetivación, de la apropiación/mediación subjetiva, y el sujeto es precisamente *correlativo* a este resto:  $\$ \langle a \rangle$ ».<sup>9</sup>

Parecería entonces que toda ideología es insuperable: cualquier intento del sujeto por decir el objeto *a* sería ideológico. Sin embargo, basándose en el concepto lacaniano de goce como aquella forma de estar en el mundo del sujeto que sostiene los diferentes fantasmas, Žižek afirma que se trataría de apuntar, más allá de las ideologías, a una transformación de la posición de goce del sujeto. Žižek considera que el núcleo de la ideología, en este último sentido, puede ser accesible para la subjetividad, que hay un potencial subversivo que es inherente al sujeto: se puede intervenir desplazando ese núcleo de goce que opera sin ser directamente visible.<sup>10</sup> El objetivo sería «elaborar los contornos de una teoría lacaniana de la ideología, avanzando paso a paso. A través de rodeos siempre nuevos, hacia su principal objetivo, el estatuto del goce en el discurso ideológico».<sup>11</sup>

En otras palabras, con respecto a lo Real la operación no es, en primer lugar, aceptar que hay una realidad –presimbólica–, para más adelante intentar simbolizarla y, como resultado, tomar conciencia de que hay algo que se resiste a esa simbolización. Lo que ocurre, sin embargo, es que la tentativa de la simbolización introduce una brecha en la realidad. «Lo Real es esta brecha y toda forma positiva de esta brecha es constituida a través del fantasma».<sup>12</sup>

Siguiendo con esto, Žižek no piensa que nuestra propia posición en el mundo sea algo de lo que debemos huir en la búsqueda de algún principio objetivo. Al contrario, la noción que utiliza de Real no quiere decir simplemente que no existe esa realidad objetiva porque todo es cuestión de perspectivas subjetivas, sino que al aceptar que tu perspectiva distorsiona la realidad también tienes que saber que si retiras la perspectiva pierdes la Cosa. Es decir, «la realidad misma es el resultado de cierta perspectiva distorsionante».<sup>13</sup> Asumir esto significa saber que somos parte de la realidad con todas sus consecuencias, y es

9 S. Žižek, *El sublime objeto de la Ideología*. Tr. Isabel Vericat. México DF: Siglo XXI, 2003, p. 264.

10 Cf. Ó. Rodríguez de Dios, *La ontología política de Slavoj Žižek*. Tesis doctoral. UNED, 2008, pp. 104-105.

11 S. Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Tr. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 12.

12 S. Žižek, *Arriesgar lo imposible*. *Op. cit.*, p. 78.

13 *Ibid.*, p. 93.

una posición desde la que podemos tener una postura materialista –que es la que Žižek quiere.

Con esto llegamos al que creemos que es el concepto fundamental de Žižek, que representa su traducción del concepto de acontecimiento, a saber, el acto.

#### IV. EL ACONTECIMIENTO DEL ACTO

Anteriormente vimos que la concepción de lo Real lacaniano, entendido éste como algo que sucede y es imposible, es el primer acercamiento que Žižek realiza a la concepción de acontecimiento. Una de las consecuencias derivadas de ese enfoque es que el acontecimiento es entendido como algo catastrófico o traumático –inasimilable, inesperable, inconcebible– con efectos para las subjetividades, que no pueden controlarlo. Por ejemplo, Žižek analiza con cuidado los sucesos del 11-S y los hace pivotar alrededor de la vuelta de lo Real a la *vida occidental*, aquello que con su llegada rompe la normalidad ficcional cotidiana que se vive en general en el mundo occidental. Y precisamente ese regreso adquiere para nosotros, occidentales, una visión de pesadilla, de monstruo, por causa de lo excesivo y de lo traumático de su llegada.<sup>14</sup> Lo Real se instaura como el acontecimiento traumático.

Pero hay otro concepto al que, siguiendo con este enfoque, Žižek dedica un gran esfuerzo de clarificación al mismo tiempo que evita darle una caracterización catastrófica: el acto, con el que refiere a la relación que las subjetividades pueden tener con el acontecimiento. Para ello, su lugar de referencia vuelve a ser, de nuevo, Lacan (y su idea del acto psicoanalítico).

##### IV.1. EL ACTO PSICOANALÍTICO

Si antes veíamos que para Žižek lo Real sucedía, ahora debemos recordar que un terapeuta, en el ejercicio de su profesión, asume que se puede tocar lo Real a través de lo simbólico, hacer que se desplace, es decir, operar con él. Y, es más, Lacan cree que se puede intervenir en lo Real más allá de la resimbolización, provocando que ocurra algo.<sup>15</sup> Ese sería el papel del tratamiento psicoanalítico. Y es el lugar en el que introduce el concepto de acto psicoanalítico, «el acto como gesto que, por definición, toca la dimensión de algún Real imposible».<sup>16</sup>

Desde aquí Žižek comienza a utilizar el término «acto» en relación a lo imposible –y, como decíamos anteriormente, al acontecimiento–, a saber, como aquello que no ocurre simplemente dentro del horizonte dado de lo que parece

14 S. Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*. Tr. Cristina Vega. Madrid: Akal, 2005, p. 20.

15 *Ibíd.*, p. 143.

16 S. Žižek, «¿Lucha de clases o posmodernismo? Sí, por favor», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE, 2004, p. 133.



ser «posible», sino aquello que redefine los contornos mismos de lo que es posible. «Un acto cumple 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».<sup>17</sup>

En el hecho del acto la propia identidad del sujeto que actúa se redefine. Es decir, no simplemente se realiza la naturaleza interna del sujeto, sino que se redefine el centro mismo de su identidad –y con ello las fantasías repudiadas. De este modo, un acto no es solamente externo con respecto al campo simbólico que altera, sino que solamente es acto *con respecto a* un campo simbólico, interviniendo en él.<sup>18</sup>

De lo que se tratará es de intentar trasladar esta dimensión de acto al terreno político. Aunque para evitar ulteriores problemas, quizá sea mejor introducir primero unos apuntes sobre la ética que Žižek asume desde Lacan y que será relevante para la posterior visión política del acto.

#### IV.2. UNA ÉTICA DEL ACTO

Partir de que lo Real acontece, que sucede y que podemos operar con él, significa en primer lugar que una ética de lo Real no difiere simplemente hacia lo imposible –entendiendo *imposible* como la alteridad radical alejada en el infinito–, es decir, hacia el fracaso de todo acto. Al contrario, una ética de lo Real asume la contingencia, sabe que no podemos depender de ningún Otro simbólico que (des)apruebe nuestras acciones. Haciendo esto, asumimos que no hay ninguna garantía para las normas y que debemos decidir sin agarraderas. Es decir, arriesgarnos y decidirnos a actuar. Lo que significa asimismo que no hay garantías en un acto y que un acto libre es precisamente eso, actuar con riesgo sabiendo que no hay nada que asegure el éxito. Si aceptamos esta premisa, el fundamento último de la ética es político.

Y Žižek afirma que esta ética es lacaniana porque lo Real solamente es imposible en el sentido de que no podemos aceptarlo ni simbolizarlo. «Por ejemplo, cuando hacemos algo loco como un acto heroico que va contra nuestros intereses, ahí tiene lugar lo Real –no podemos justificarlo o explicarlo–».<sup>19</sup> Esto es un acontecimiento, y es el motivo por el que esta ética acepta la noción de acto libre, a pesar de que éste no pueda ser aceptado por el sujeto al ser demasiado traumático, al ser un acto Real.

Trasladando esto al ámbito político, Žižek cree que la idea del Acto político radical confiere una intervención específica en un contexto socio-simbólico, pero va más allá de ella, dando un paso en el vacío, sin ninguna garantía de

17 *Ibíd.*

18 *Ibíd.*, p. 137.

19 S. Žižek, *Arriesgar lo imposible. Op. cit.*, p. 156.

éxito, porque «un Acto cambia de forma retroactiva las coordenadas en las que interviene. Esta falta de garantía es la que los críticos no pueden tolerar: quieren un Acto sin riesgo, y no sólo sin riesgos empíricos, sino sin el “riesgo trascendental” mucho más radical de que el Acto no sólo fracase sino que sea un error radical».<sup>20</sup>

Desde el punto de vista de Žižek, el Acto ético es complejo porque desde el primer momento, desde la pertenencia del individuo a la sociedad –a un «contrato social»–, su inclusión en esa comunidad simbólica tiene la estructura de una elección obligada, es decir, el sujeto es constituido como tal por la sociedad a la que pertenece. El hecho de pensar desde una posición cercana al psicoanálisis implica considerar que la única forma de conservar la libertad de elegir sea la de realizar la elección correcta. «Lo que se sacrifica en el acto de elegir es, desde luego, la Cosa, el Objeto incestuoso que encarna el goce imposible [...]. Por esa razón, la elección es obligada: sus términos son incomparables, lo que cedo a fin de lograr la inclusión en la comunidad del intercambio simbólico y la distribución de bienes es, en un sentido, “todo” (el Objeto del deseo) y en otro “nada en absoluto” (dado que, en sí mismo, es imposible, esto es, dado que, en el caso de su elección, lo pierdo todo)».<sup>21</sup>

Por ello el sujeto es el sujeto barrado, reducido al gesto de una elección obligada. Y es frente a lo que reacciona Lacan cuando enarbola la tesis de que «el loco es el único hombre libre»: el loco es el sujeto que se ha negado a caminar hacia la trampa de la elección obligada y a aceptar que ya ha sido siempre elegido. Por tanto Lacan no se queda en el hecho de la obligatoriedad de la elección, sino que cree que hay una manera de liberarse «*repitiendo* la elección y exculpándose, de ese modo, de su culpa constitutiva».<sup>22</sup> Con este Acto el sujeto se separaría de la comunidad simbólica al estilo de Antígona.

## V. ACTO Y REPETICIÓN

En línea con lo anterior, el Acto ético sería un acto que llega al límite absoluto de la elección obligada constitutiva y la repite al revés, en sentido contrario, posibilitando así el único momento de libertad efectiva. De este modo, una elección imposible, loca, de alguna forma está en contra de la ética de la comunidad simbólica a la que uno pertenece, ya que con ese acto suspende la ética comunitaria. Esta suspensión debe entenderse en relación con Kierkegaard, es decir, con el pensamiento religioso de la repetición entendido como Acto. «El gesto ético fundamental es la alienación del sujeto en la universalidad del pacto

20 S. Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*. *Op. cit.*, p. 119.

21 S. Žižek, *Goza tu síntoma*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva visión, 1994, p. 98.

22 *Ibid.*, p. 100.

simbólico, mientras que lo religioso marca la suspensión de lo ético, esto es, el momento de la decisión “loca” en que, en vez de la I de la identidad simbólica, de la ley universal, elegimos a, la excepción, el objeto particular que se desprende del orden simbólico. En síntesis, el salto hacia lo religioso *repite* la elección obligada ética y con ello nos exculpa de la culpa implícita en ésta». <sup>23</sup>

Pese a que existe una lectura atenta que Žižek realiza del concepto de repetición en Kierkegaard, <sup>24</sup> el modelo de repetición con mayores consecuencias políticas es el de la «repetición diferencial», que va más en consonancia con la desarrollada en Francia por Gilles Deleuze y Jacques Derrida, entre otros. <sup>25</sup>

Žižek utiliza a Deleuze para hablar de este tipo de repetición, pero se cuida mucho de, en primer lugar, asumir que hay dos Deleuze, el que trabaja con Félix Guattari y el que escribe en solitario. En opinión de Žižek el segundo es el único que merece la pena y al que hay que recuperar de alguna forma, aunque esa forma pase por introducir una lectura hegeliana de ciertos pasajes de su pensamiento. <sup>26</sup>

El primer punto donde Žižek posa su atención es en la oposición virtual-actual que condiciona ciertos sectores del pensamiento de Deleuze y en donde cobra importancia determinante la creencia deleuziana en *la realidad de lo virtual*, que Žižek traduce, en *lacanés*, por la creencia en lo Real. <sup>27</sup>

Éste es el Deleuze que le interesa, el Deleuze empirista-trascendental, donde hay un campo infinito de virtualidades a partir del cual la realidad se actualiza, y que está fundamentado en la oposición entre ser y devenir.

Y es precisamente la noción de devenir la que Žižek plantea a partir de su relación con el concepto de tiempo; es decir, si la comprensión del ser se da predominantemente a partir de la temporalidad del presente, el devenir *nunca llega a ocurrir actualmente*, al estar siempre por venir y, al mismo tiempo, ya pasado.

Así, Žižek analiza la categoría deleuziana de devenir como algo correlativo al concepto de repetición, donde algo verdaderamente nuevo sólo puede aparecer en la repetición, pues ésta no repite lo que ha sido efectivamente en

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>24</sup> S. Kierkegaard, *La repetición. Un ensayo de Psicología experimental*. Tr. Karla A. Hjelmsström. Buenos Aires: JVE Psiqué, 1997.

<sup>25</sup> Cf., por ejemplo, G. Deleuze, *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968; cf., asimismo, J. Derrida, *La escritura y la diferencia*. Tr. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989, o J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*. Tr. Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1994.

<sup>26</sup> Esta lectura sucede en S. Žižek, *Órganos sin cuerpo*. Tr. Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos, 2006. Asimismo, este rechazo del componente *guattariano* de Deleuze se fundamenta en Alain Badiou. Cf. A. Badiou, *Deleuze: el clamor del ser*. Tr. Dardo Scavino. Buenos Aires: Manantial, 1997.

<sup>27</sup> S. Žižek, *Órganos sin cuerpo*. *Op. cit.*, p. 19.

el pasado sino la virtualidad que en él ha quedado y que fue abandonada en el proceso de actualización del propio pasado.<sup>28</sup> Por tanto, la concepción que utiliza es la de la repetición diferencial, dando un paso más allá de Kierkegaard –a quien reconoce como pionero de esta concepción, al considerar que su idea de repetición como memoria invertida ya apuntaba hacia la producción de lo nuevo más que hacia la reproducción de lo antiguo.

Es la misma idea que Benjamin desarrollaba en las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, donde afirmaba que la revolución era una repetición que no permitía pensar en un progreso histórico lineal. Una revolución entendida como la repetición de otros intentos revolucionarios que fracasaron, *repitiéndolos en su posibilidad*.<sup>29</sup> O, dicho de otra manera, en cada explosión revolucionaria hay un acontecimiento espectral que espera tomar cuerpo.<sup>30</sup>

Y no es baladí que con esta temática nos acerquemos tanto a Deleuze como a Derrida, pues es el propio Žižek el que relaciona esta problemática de la repetición diferencial con el hecho de ser *infiel por fidelidad*,<sup>31</sup> siguiendo la línea seguramente más derridiana de su obra:

Hay, en consecuencia, dos formas de traicionar el pasado. La verdadera traición es un acto ético-teorético de la mayor fidelidad: uno tiene que traicionar la letra de Kant para permanecer fiel (y repetir) al “espíritu” de su pensamiento.<sup>32</sup>

Pero, una vez en este punto, la principal discrepancia con Deleuze –y no digamos con Derrida– es que Žižek cree que la repetición del acontecimiento se puede provocar mediante la efectuación de un acto político. En este sentido, en un verdadero acto político radical, la oposición entre una decisión loca y una decisión política estratégica no existe, ya que solamente un gesto imposible puede realmente cambiar las coordenadas de lo que es posible dentro de una misma época histórica.<sup>33</sup>

De este modo utiliza la figura histórica de Lenin para reivindicar la necesidad de la repetición del *acontecimiento leninista*, de un «repetir Lenin»,

28 *Ibid.*, p. 29.

29 Cf. S. Žižek, *Goza tu síntoma*. *Op. cit.*, p. 103. Cf. BENJAMIN, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Tr. Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Arcis-LOM, 1990.

30 Cf. S. Žižek, *Órganos sin cuerpo*. *Op. cit.*, p. 49.

31 Cf., especialmente, J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l’Aube, 1999, p. 60; o J. Derrida y B. Stiegler, *Échographies de la télévision*. Paris: Galilée-INA, 1996, pp. 33 ss., 79 ss., 99 ss., 124 ss., 135, y 147 ss.

32 S. Žižek, *Órganos sin cuerpo*. *Op. cit.*, p. 29. Esta problemática de la «traición fiel» la desarrolla especialmente en S. Žižek, *El títere y el enano*. Tr. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2010, pp. 21-49.

33 Cf. S. Žižek, *Órganos sin cuerpo*. *Op. cit.*, p. 232.

aquel Lenin que, después de la revolución de febrero, decidió –prácticamente en soledad y creyendo hasta el final en sí mismo– que había que repetir la revolución.

Lenin también representa a aquel que asume el riesgo inherente a todo acto, que no obtiene permiso ni tiene la más mínima seguridad de que está actuando como debe, pues, repitiendo la aguda observación de Rosa Luxemburg, «aquellos que esperan a que lleguen las condiciones objetivas de la revolución, esperarán siempre».<sup>34</sup> Es decir, la oportunidad revolucionaria no es algo por lo que se deba esperar, sino que es algo que surge y que se debe atrapar.

Žižek, en línea con su teoría de la ideología, cree que la realidad no existe independientemente de uno mismo, sino que nosotros formamos parte de ella. Con lo cual el conocimiento objetivo no es posible, pero el motivo de no serlo es precisamente por nuestra propia inclusión ontológica en la realidad.

Y esa inclusión ontológica lleva consigo el único criterio posible para identificar un acto político de uno falso, que no puede ser el éxito ni su apoyo en normativas éticas universales. El único criterio es, por el contrario, aquel absolutamente intrínseco: «el de la utopía en acto».<sup>35</sup> En una ruptura revolucionaria el futuro utópico no se evoca simplemente como una promesa, sino en una suspensión única de la temporalidad, cortocircuitando presente y futuro. El acontecimiento revolucionario es un índice inmediato de su propia verdad, es decir, su propia prueba ontológica. Como tal, no se vive como un problema que hay que soportar para que más adelante llegue la felicidad, sino que se es libre mientras se lucha por la libertad y la felicidad.<sup>36</sup>

Žižek recoge en la figura de Lenin y su experiencia en la revolución rusa la relación directa que existe entre el acto político y la necesidad de que haya una transformación social. Desde este punto de vista, Lenin pudo pensar en la reactualización de la revolución pese a contar con todos los índices en contra. En su intervención entre las dos revoluciones de 1917 intervino en una situación y un momento excepcionales para poder dar lugar a lo que llamamos «acontecimiento leninista», que sin ningún tipo de garantías, ni desde una espera pasiva debida a que el momento histórico no estaba maduro –según la concepción de la IIª Internacional–, se lanza al acto revolucionario que no se autoriza más que por sí mismo aprovechando las circunstancias excepcionales que le dan origen. En palabras de Žižek, «hoy mas que nunca deberíamos volver a Lenin: sí, la economía es el dominio decisivo, la batalla se decidirá allí, hemos de romper el

34 S. Žižek, *Repetir Lenin*. Tr. Marta Malo de Molina Bodegón y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2004, p. 12.

35 *Ibíd.*, p. 74.

36 *Ibíd.*

hechizo del capitalismo global; sin embargo, la intervención debe ser cabalmente política, no económica».<sup>37</sup>

Para ello Žižek no duda en hablar de la toma del poder, en la Forma del Partido o del Estado como medios y mecanismos para que la revolución tenga una oportunidad después del acontecimiento.

Con esta afirmación es con la que se aleja decisivamente de las concepciones de los movimientos sociales –incluyendo tanto a los movimientos antiglobalización como al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, etc.– y arrastrando con ellas a ciertas filosofías que pretenden mantenerse sujetas a ellos –como por ejemplo la obra conjunta de Antonio Negri y Michael Hardt, o la de Maurizio Lazzarato–, quienes, a su juicio, *sólo* hablan de resistencia y de control del poder sin llegar a dar el paso que Žižek considera decisivo. Las cosas no cambiarán hasta que se tome el poder, o dicho de otra manera, ¿qué harían los movimientos sociales –o las *multitudes* negristas–, el día siguiente de la revolución? Pues precisamente aquí estaría lo importante, en el día siguiente, motivo por el cual Žižek no cree en una construcción política posible que no parta de esta toma del poder.<sup>38</sup>

Desde el comienzo de *Repetir Lenin*, Žižek nos pone en guardia sobre una lectura posible de la política de Lenin: tanto Stalin como ciertos sectores postmodernos abogan por la recuperación del Lenin de *¿Qué hacer?* para extraer de allí una concepción autónoma del campo político. Mientras que el estalinismo se apoyaba en ello de manera instrumental para justificar una dictadura contra las masas, los «postmodernos» lo hacen para reivindicar una política que prescinda de éstas. En ambos casos está la creencia en una vanguardia. Žižek contrapone a esta visión otro Lenin, a saber, el Lenin que interviene políticamente para resolver las reivindicaciones sociales de las masas. Y para esto plantea como paso necesario poner en el centro del terreno político el *acto revolucionario*, construyendo así una teoría del *acontecimiento leninista*, como aquel que se abre paso en la situación de manera repentina y contingente aprovechando la oportunidad única:

Tenemos aquí dos modelos, dos lógicas incompatibles, de la revolución: los que esperan el momento teleológico maduro de la crisis final en el que la revolución estallará «a su debido tiempo» por la necesidad de la evolución histórica, y los que son concientes de que la revolución no tiene un «debido tiempo», los que perciben la oportunidad revolucionaria como algo que surge y que hay que atrapar en los propios periplos del desarrollo histórico «normal». Lenin no es un «subjektivista»

37 *Ibíd.*, pp. 84-85.

38 *Ibíd.*, p. 111. Cf., asimismo, S. Žižek, *En defensa de causas perdidas*. Tr. Francisco López Martín. Madrid: Akal, 2011, pp. 367-375.

voluntarista: en lo que insiste es en que la excepción (el conjunto extraordinario de circunstancias, como las de Rusia en 1917) ofrece una vía para socavar la propia norma.<sup>39</sup>

Porque, para Žižek, repetir Lenin no significa un retorno a Lenin, sino dar nueva vida a la esperanza que permanece. Significa aceptar que Lenin murió, que su solución particular fracasó; pero que en ella hay cierto carácter utópico que merece la pena repensar y recuperar. Por ello, volviendo a la «infidelidad por fidelidad» derridiana, «repetir Lenin es repetir, no lo que hizo Lenin, sino lo que no logró hacer, sus oportunidades perdidas».<sup>40</sup>

## VI. ACONTECIMIENTO Y CRISTIANISMO

Continuando en cierto modo con la repetición, otro de los sectores importantes que Žižek analiza es el de cierto lado subversivo que él lee en el cristianismo y que cree que puede ser lo suficientemente relevante como para incorporarlo a su discurso.

Žižek ve la necesidad de la religión en el papel que puede cumplir ésta para llegar al objetivo de realizar una revolución de las costumbres que sea previa a la revolución política y que pueda ayudar, por tanto, a su estabilización. Para ello es preciso desarrollar el lado subversivo del cristianismo.

Para realizar tal empresa Žižek escribe el libro *El títere y el enano*, que comienza con la referencia directa a Pablo de Tarso. El motivo esgrimido por el pensador esloveno es que Pablo, al igual que Lenin, es el que organiza el nuevo Partido –en este caso, la comunidad cristiana. Además, una de las dimensiones clave del gesto de Pablo de Tarso –en la lectura de Žižek– será la búsqueda de la universalidad de la comunidad, donde «su universo ya no es el de la multitud de grupos que quieren encontrar su voz y afirmar su identidad particular, sino el de una colectividad en lucha basada en la referencia a un universalismo incondicional».<sup>41</sup>

De este modo, lo que Pablo realiza eficientemente es la traducción del acontecimiento de Cristo –que, en este caso, además de singular, refería en concreto a ciertas condiciones espacio-temporales– a un pensamiento universal alrededor del cual se sitúa la comunidad naciente.

Para conseguirlo Pablo traicionó la fidelidad a Jesús, reivindicando, por el contrario, a Cristo. De esta manera, realizó la figura de la «infidelidad por fidelidad», del mismo modo que antes que él ya lo había hecho Judas –traicionar

39 S. Žižek, *Repetir Lenin*. *Op. cit.*, p. 13.

40 *Ibid.*, p. 156.

41 S. Žižek, *El títere y el enano*. *Op. cit.*, p. 184.

a Jesús para que su misión tuviese una oportunidad de realizarse. De aquí surge el nacimiento del cristianismo como religión universal.

A continuación Žižek se introduce en la cuestión del tiempo paulino, dialogando especialmente con la lectura que Giorgio Agamben realiza de la *Epístola a los Romanos*. Allí, Agamben habla de una nueva experiencia del tiempo «que constituye el *kairós* mesiánico, no como el fin de los tiempos, sino como el paradigma del tiempo presente, de todos los tiempos presentes».<sup>42</sup>

Pero, además de la concepción de tiempo mesiánica paulina, *La epístola a los romanos* contiene una serie de temas que se tornarán decisivos, como los del concepto mismo de Ley como fundamento del primer orden vigente, el derrumbe de la Ley debido a su insuficiencia, el nuevo criterio de justificación o, finalmente, la comunidad mesiánica que irrumpe como ruptura con el pasado en el tiempo de la praxis liberadora («el tiempo-hora mesiánico»), creando un nuevo orden más allá de la Ley. Éste será precisamente el momento del acontecimiento.<sup>43</sup>

Respecto a la relación entre el tiempo paulino y la posibilidad del acontecimiento revolucionario Agamben ha señalado que la lectura de Pablo de Tarso sólo se ha entendido en toda su profundidad a partir de la concepción marxista mesiánica de Benjamin. De este modo se plantea una relación directa y decisiva entre la cercanía del fin de los tiempos que Pablo plantea y el estado de emergencia revolucionario previo al acontecimiento.

Pero la concepción judía y la cristiana no son iguales, y de hecho su diferencia con respecto a la concepción del acontecimiento es fundamental. Pues si fijamos nuestra atención en la posición de Cristo, del Mesías, vemos que la diferencia es radical. Mientras que el mesianismo judío espera a Cristo, es decir, espera la llegada del acontecimiento salvador, el cristianismo, por el contrario, parte de la realidad de que «*el esperado Mesías ya llegó, vale decir, que ya hemos sido redimidos; [...] vivimos en la condición resultante del Acontecimiento, todo –el gran hecho– ya sucedió*».<sup>44</sup> Una de las consecuencias que esta perspectiva lleva consigo es la de no quedarse en la tranquilidad que ofrece la realización del acontecimiento esperado sino, por el contrario, la necesidad del acto, de seguir actuando en la estela del acontecimiento. Para Žižek «el tiempo del Acontecimiento no es otro tiempo que está más allá y por encima

42 *Ibíd.* pp. 148 ss. Cf., al respecto, G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Tr. Antonio Piñero Sáenz. Madrid: Trotta, 2006.

43 Cf. E. Dussel, “El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso”. Inédito, 2009. Disponible en <http://enriquedussel.org/txt/II-CAP-4-31.pdf>.

44 S. Žižek, *El títere y el enano*. *Op. cit.* p. 186. Cf., asimismo, ŽIŽEK, S., *Amor sin piedad*. Tr. Pablo Marinas. Madrid: Síntesis, 2005, pp. 145 ss.



del tiempo histórico “normal”, sino que es una especie de recodo dentro de este tiempo». <sup>45</sup>

Las circunstancias, pues, en las que puede surgir el acontecimiento no se pueden anticipar ni prever, motivo por el cual el acontecimiento no puede inscribirse en el curso normal de un proceso histórico ni deducirse mediante un análisis objetivo –como tampoco puede deducirse cuándo el tiempo será mesiánico–. Pero, para Žižek, este «cómo vivir» de aquel que espera el acontecimiento no tiene sentido si no va unido a una acción comprometida. De hecho, solamente la irrupción subjetiva en un proceso histórico da lugar a semejante concepción de tiempo. Es decir, «en cualquier momento, las cosas pueden tomar un giro mesiánico». <sup>46</sup>

Desde esta posición, Žižek afirma que esta imposibilidad de captar previamente el acontecimiento no se basa en que una subjetividad no pueda provocar su llegada, al exceder el acontecimiento su efectuar espacio-temporal, sino todo lo contrario, es decir, no hay acontecimiento fuera de la decisión subjetiva comprometida que lo crea. De nuevo, «si uno espera a que madure el tiempo del Acontecimiento, el Acontecimiento nunca ocurrirá». <sup>47</sup> Y, como decíamos, su llegada no nos tranquilizará ni salvará de la acción, sino que nos apelará a seguir actuando.

De este modo, Žižek sostiene que después del acontecimiento –por ejemplo, la revolución de Octubre de 1917– el verdadero trabajo intenso nos espera la mañana siguiente, pues la misión residirá en mantener la libertad conquistada, estando a la altura del acontecimiento. Este punto es significativo porque, como decíamos anteriormente, marca la ruptura con la perspectiva mesiánica del judaísmo que espera la llegada del Mesías para que se fragüe la redención –y que puede llevar consigo un carácter pasivo. Es por ello que la temporalidad cristiana o leninista implica la defensa, a toda costa, del acontecimiento, una vez que éste ha tenido lugar. Es decir, la llegada del Mesías es la señal que desencadena la actividad frenética por mantenerse a su nivel y vivir sus consecuencias aguantando a su lado, en su estela.

## VII. CONCLUSIONES

Hemos visto cómo la concepción de acto y el desarrollo que Žižek realiza del acontecimiento afirma con contundencia la imposibilidad de anticipar o esperar la llegada del acontecimiento. Éste siempre hace referencia a algo traumático, en las coordenadas de lo Real lacaniano, que cambia las condiciones de posibilidad del contexto en el que está inscrito y que, por tanto, es algo que no

<sup>45</sup> S. Žižek, *El títere y el enano. Op. cit.*, p. 185.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

puede reducirse solamente a su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas dado. Así, se acerca a la visión que han tenido del mismo filósofos como Heidegger, Derrida o Deleuze.

Pero, por otro lado y al mismo tiempo, Žižek cree que la posición que puede llegar a cumplir una subjetividad en la realización del acto es decisiva, y por tanto, puede participar e influir en la efectuación del acontecimiento. Se traduce, así, el concepto de acontecimiento en una visión política que lo acerca al de revolución, restándole carga de alteridad al término para acentuar la importancia de sus consecuencias y repercusiones políticas. Esta línea, por el contrario, se aproxima a las concepciones de la *autonomía* italiana, en las que se apela a un acontecimiento libertario creado desde las subjetividades en liza, es decir, provocado como vía de salida y apertura a la situación política causada por el capitalismo actual. En esa misma posición se mantiene Žižek a pesar de que discrepe radicalmente con ellos en la temática del día después, es decir, sobre qué pasará después del acontecimiento. Es el motivo por el que Žižek considera adecuada la toma del poder, y que ésta se haga efectiva por una nueva forma de Partido que asegure que la resistencia al capitalismo no se quedará solamente en control, sino que, por el contrario, pueda mantener una acción política que se atreva a dar respuesta a las nuevas problemáticas surgidas después de la revolución. Tal desafío no buscará sino una oportunidad para el acontecimiento.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Tr. Antonio Piñero Sáenz. Madrid: Trotta, 2006.
- BADIOU, A., *Deleuze: el clamor del ser*. Tr. Dardo Scavino. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- BENJAMIN, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Tr. Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Arcis-LOM, 1990.
- DELEUZE, G., *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*. Tr. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Márgenes de la filosofía*. Tr. Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1994.
- DERRIDA, J. y STIEGLER, B., *Échographies de la télévision*. Paris: Galilée-INA, 1996.
- DERRIDA, J., *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris: Éditions de l'Aube,

1999.

DUSSEL, E., «El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso». Inédito, 2009. Disponible en <http://enriquedussel.org/txt/II-CAP-4-31.pdf>.

KIERKEGAARD, S., *La repetición. Un ensayo de Psicología experimental*. Tr. Karla A. Hjelmström. Buenos Aires: JVE Psiqué, 1997.

LACAN, J., *Le Séminaire. Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_, *Le Séminaire. Livre X, L'angoisse*. Paris : Éditions du Seuil, 2004.

\_\_\_\_\_, *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

RODRÍGUEZ DE DIOS, Ó., *La ontología política de Slavoj Žižek*. Tesis doctoral. UNED, 2008.

ŽIŽEK, S., *Goza tu síntoma*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva visión, 1994.

\_\_\_\_\_, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Tr. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1996.

\_\_\_\_\_, *El sublime objeto de la Ideología*. Tr. Isabel Vericat. México DF: Siglo XXI, 2003.

\_\_\_\_\_, *Repetir Lenin*. Tr. Marta Malo de Molina Bodegón y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2004.

\_\_\_\_\_, «¿Lucha de clases o posmodernismo? Sí, por favor», en BUTLER, J., LACLAU, E. y ŽIŽEK, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE, 2004.

\_\_\_\_\_, *Amor sin piedad*. Tr. Pablo Marinas. Madrid: Síntesis, 2005.

\_\_\_\_\_, *Bienvenidos al desierto de lo real*. Tr. Cristina Vega. Madrid: Akal, 2005.

\_\_\_\_\_, *Arriesgar lo imposible*. Tr. Sonia Arribas. Madrid: Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_, *Órganos sin cuerpo*. Tr. Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos, 2006.

\_\_\_\_\_, *El títere y el enano*. Tr. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2010.

\_\_\_\_\_, *En defensa de causas perdidas*. Tr. Francisco López Martín. Madrid: Akal, 2011.

ABRAHAM RUBÍN es investigador en la Universidad Nacional de Educación a Distancia

*Líneas de investigación:*

Deconstrucción, postmodernidad, postmarxismo

*Publicaciones recientes:*

(2012) "Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud", en *Anales*

*del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 29, núm. 1, (ISSN: 0211-2337).

(2012) “A univocidade do común. Un percorrido dende Spinoza a Deleuze pasando por Lazzarato e Negri-Hardt”, en *Ágora. Papeles de filosofía*. Vol. 31, núm. 1, (ISSN: 0211-6642).

*Dirección electrónica:* arubin@edu.xunta.es