

SLAVOJ ŽIŽEK, 2010
LIVING IN THE END TIMES
LONDRES: VERSO, 504PP

“There is a scenography of waiting: I organize it, manipulate it, cut out a portion of time in which I shall mime the loss of the loved object and provoke all the effects of a minor mourning. This is then acted out as a play”.

~Roland Barthes

Slavoj Žižek se ha convertido en los últimos 15 años en uno de los filósofos más famosos —si no es que el más famoso— del mundo. Sus constantes conferencias en distintos puntos del planeta, su frenético ritmo de publicación (¡12 libros en los últimos tres años!), su estilo contra-académico de escritura (que combina “cultura popular” con las más rigurosas disquisiciones filosóficas), su pensamiento holístico (que entrelaza a la filosofía con teoría política, crítica cultural, postulados historiográficos, análisis fílmico, psicoanálisis, crítica de la teología y análisis económico) y sus cualidades de orador carismático y en gran medida cómico le han merecido el título del Elvis de la teoría cultural, el filósofo celebridad o el pensador *provocateur*. Sin embargo, es muy fácil dejarse llevar por estas condecoraciones y confundirlas con una falta de seriedad intelectual, si es posible hablar de eso. Como el mismo Žižek ha destacado (Taylor, 2005), muchas de las etiquetas que le son impuestas o de las actitudes que se asumen con respecto a él son maneras de no tomarle en serio. ¿Quién dice que la fama siempre proviene de los rasgos personales? ¿Acaso a alguien le importa si Aristóteles era amable o descortés? La relevancia de los aportes que nuestro autor ha sido capaz de realizar a los campos de conocimiento que maneja en su pensamiento, y que ya hemos mencionado, son en esencia los mayores promotores de su persona.

Living in the End Times es uno de los últimos casi *best-sellers* que el filósofo esloveno ha producido en su carrera como intelectual público. Se trata de un compendio multi —o incluso post— disciplinario de análisis de la realidad social contemporánea que gira en torno a un centro de gravedad: parece cada vez más evidente que el capitalismo

global se encuentra en su crisis terminal. No se sabe realmente cuál será la duración de ésta, ni sus consecuencias en el futuro de los hombres, pero la sociedad actual parece imaginar con mucha mayor facilidad el fin del mundo que el final del capitalismo. Y si es así, ¿cómo estamos viviendo el fin de los tiempos?

El libro asume la forma de las que —en la denominada psicología *pop*— podrían llamarse “etapas del duelo”: cada capítulo corresponde a una. Así, tenemos en un principio *Denial* (negación), después *Anger* (enojo), *Bargaining* (negociación), *Depression* (depresión) y finalmente *Acceptance* (aceptación). No es casualidad que se escoja esta serie sucesiva, cuando lo que busca este libro es transmitir su mensaje central a partir de una perspectiva cotidiana. La secuencia entonces parece estar perfectamente definida y cerrada. Sin embargo, entre capítulos, en los intersticios de la obra, existen interludios que nos recuerdan la estructura general de muchas obras de teatro, que tienen como tarea desarrollar una lectura distinta de los objetivos principales del texto. ¿Qué lectura es la que pretenden desarrollar? En su famoso texto *Waiting*, Roland Barthes (2001: pp.37-41) propone un encadenamiento de estadios de la espera que denomina actos de ansiedad, los cuales suceden precisamente bajo la forma de una obra de teatro, actuada siempre por aquel que está esperando. Estos actos se suceden de la siguiente manera: *Anxiety of waiting* (ansiedad de esperar), *Anxiety of behavior* (ansiedad del comportamiento), *Anxiety of anger* (ansiedad del enojo), *Anxiety of abandonment* (ansiedad del abandono) y finalmente *the feeling of loss* (el sentimiento de pérdida).

¿No corresponde a la negación una ansiedad por estar esperando? Esperar a que la situación se modifique por sí misma, o esperar como forma de ejercer la negación, es decir, negando que existe algo como una negación. Al enojo queda claro que corresponde una ansiedad que lo acompaña. Mientras más tratamos de combatir el problema que socialmente nos rebasa como individuos, mayor es la desesperación que se desborda y las ansias de combatirlo, principalmente mediante la actitud de combatir a aquellos que nos señalan el problema. La ansiedad del comportamiento es una ansiedad por negociar. Ya que no encontramos manera alguna de negar el problema, nos preguntamos si no hay la posibilidad de que, con un cambio

mínimo, las cosas puedan permanecer igual. (¿No sería mejor si aceptamos nuestras deficiencias morales y seguimos con nuestras vidas? ¿Qué no se trata tan sólo de *ver* como humano al otro? Posiblemente hay algo que entendimos mal): negociamos lo que en gran medida *no es negociable*. La depresión es particularmente esencial, parece ser el camino al procedimiento crítico por antonomasia —o, en su defecto, a la huida y el retorno a la negación. El sentimiento de haber sido abandonado por aquello que nos contenía puede obligarnos a replantear las coordenadas fundamentales de lo que somos, y aceptar esto, llegar a la aceptación, implica en gran medida siempre un duelo, que no es otra cosa que asumir de una manera diferente, de una manera otra, nuestra herencia. Dicha manera es precisamente, en la venia Žižekiana y de manera global, un verdadero procedimiento crítico. Aceptar el legado que hemos recibido siempre implica un esfuerzo crítico, una especie de duelo que transforma a quien lo experimenta.¹ El encuentro con esta transitividad entre el trabajo del duelo y la recomposición de la vida social bajo principios distintos a los actuales es el *conundrum* de *Living in the End Times*.

Tenemos entonces una cualidad permanente en el pensamiento de Žižek: la relevancia de dicho “procedimiento crítico”. Desde *El sublime objeto de la ideología* y *Tarrying with the negative* hasta el más reciente *Less than Nothing*, se emplea un “modo de entendimiento” que permite desentrañar una forma de comprensión capaz de no sólo cambiar las coordenadas de, por ejemplo, un problema categorial específico, sino que *en el acto de realizar esta actividad* cambia también la complejidad ontológica del sujeto que lee. Puesto por él mismo en otros términos, “...the strategy [...] is not to dilute philosophical stringency in the unrestrained playfulness of “writing,” but to undermine the philosophical procedure by means of its most rigorous self-application: its aim is to demonstrate that the ‘condition of impossibility’ of a philosophical system (i.e., what, within the

1 Aunque no necesariamente, ni en todas las ocasiones, puede funcionar de esta manera. A pesar de esto, “if the readability of a legacy were given, natural, transparent, univocal, if it did not call for and at the same time defy interpretation, we would never have anything to inherit from it. We would be affected by it as by a cause —natural or genetic” (Derrida, 1994: p.18).

horizon of this system, appears as the hindrance to be surmounted, the secondary moment to be subdued) actually functions as its inherent condition of possibility (there is no pure *logos* without writing, no origin without its supplement, etc.) [...] the solution offered is not a return to the traditional attitude but a new founding gesture which ‘beats the sophists at their own game’, i.e., which surmounts the relativism of the sophists by way of its own radicalization” (Žižek, 1993: pp.3-4). A partir de esto no resulta difícil percatarse de que, como determinación en última instancia (en el sentido Babilariano del término), “ideology is not constituted by abstract propositions in themselves, rather, ideology is itself this very texture of the lifeworld which ‘schematizes’ the propositions, rendering them ‘livable’” (p.3).

Un ejemplo claro de este proceder es el siguiente: es un hecho conocido que la mayoría de los protestantes que se movilaron en los regímenes socialistas de Europa Oriental al final de la década de 1980 *no querían capitalismo*.² En realidad lo que exigían era libertad, tranquilidad, autoposesión de sus vidas, la eliminación del adoctrinamiento y la vida excesivamente burocratizada, así como otros elementos que habían extraído *de la misma ideología socialista* (p.viii). Pero estas esperanzas de transformación se vieron cristalizadas, en un supremo giro de ironía histórica, en los movimientos, organizaciones y partidos “centristas”, conservadores y populistas de derecha. Este fenómeno no pertenece de manera particular al siglo XX, ya que una de las cualidades medulares del conservadurismo —de la actividad política reaccionaria— es la reapropiación de los principios propuestos por el desafío revolucionario bajo una óptica de la conservación del poder y los privilegios. El conservador no es un irracional que defiende la tradición y las costumbres a pesar de los constantes cambios sociopolíticos, sino que favorece una visión dinámica de la historia en la que la misma tradición los absorbe para refuncionalizarlos a su favor (Robin, 2011).

2 Incluso el mismo *Solidarność*, de Polonia, no comenzó como un movimiento anticomunista. Su objetivo era confederar a la clase trabajadora representada por los sindicatos fuera del control directo del Partido Obrero Unificado Polaco, con la fundación del independiente Comité de Defensa de los Obreros en 1976.

Una de las formas de expresión de este principio es visible en la importancia cada vez más marcada del consumismo. El avance del capitalismo necesita, de manera inmanente, la expansión de una ideología consumista plenamente activa. Sin embargo, la gran “paradoja” es que este mismo consumismo se convierte en la causa de las catástrofes del capitalismo. En efecto, deberíamos de percatarnos de que los parámetros a partir de los cuales medimos la situación y la declaramos como catastrófica (la “indisciplina financiera de la gente”, el “gasto no planificado de los Estados”, la falta de “responsabilidad social de los individuos”, etcétera) *forman parte de la catástrofe misma*, y es necesario desecharlos también. Se trata, para usar una metáfora muy común, de echar el agua de la bañera con todo y el bebé. Sólo en este acto de liberación, que implica siempre una gran dosis de violencia cultural y política, reside el camino hacia una sociedad más justa e igualitaria a decir de Žižek.

Por eso el camino de la emancipación exhibe sorprendentes semejanzas con las etapas o el trabajo del duelo, con los actos de ansiedad. Es imperativo destacar que en última instancia ya no se trata de vivir permanentemente en la ansiedad sino del trabajo de duelo que —en un futuro casi presente y que al estar caracterizado por una actitud de aceptación— nos dirige siempre a otra dirección que no es la de la pura destrucción.³ Pero el que está en duelo —así como el que espera, casi siempre— es porque ama. A pesar de que *aún no piensa* su propio duelo, necesita (necesitamos) saber que lo que se ha perdido *está ahí y permanecerá ahí*, en un sentido puramente temporal. De aquí que, en una dimensión y en última instancia, el capitalismo sea

3 Así, Jacques Derrida piensa en el duelo (*mourning*) como algo que “...consists always in attempting to ontologize remains, to make them present, in the first place by *identifying* the bodily remains and by *localizing* the dead (all ontologization, all semanticization —philosophical, hermeneutical, or psychoanalytical— finds itself caught up in this work of mourning but, as such, it does not yet think it;[...]). One has to know. *One has to know it. One has to have knowledge* [Il faut le savoir]. Now, to know is to know *who* and *where*, to know whose body it really is and what place it occupies —for it must stay in its place. In a safe place. [...] Nothing could be worse, for the work of mourning, than confusion or doubt: one *has to know* who is buried where —and *it is necessary* (to know—to make certain) that, in what remains of him, *he remains there*. Let him stay there and move no more!” (Derrida, 1994: p.9)

amor. Un amor *por el amo*: amo(r) por él. El amor como forma de ansiedad o incluso el amor como ansiedad misma, como una forma de espera que ya desde siempre —y de una vez y para siempre— se posterga por el resto de la vida. Esta figura está presente de manera compartida en las religiones y el sistema político-económico actual, es su punto de convergencia en el sentido matemático de la palabra: una sucesión que cada vez más se aproxima a su límite, y más aún, que tiene como *ethos* el *estar aproximándose a su propio límite*. En este sentido, Žižek rehabilita una concepción mucho más matizada y compleja de la relación entre religión y capitalismo que —aunque muchos se apresuren a ignorar— está presente en el pensamiento de Marx, fuera de las simplificaciones “materialistas” que se hacen de él con respecto a este tema y que forman parte del discurso estandarizado de la academia.

Dicha concepción se fundamenta en la distinción entre la crítica anti-teísta de la religión y la crítica ateísta de la misma, en donde “the error of anti-theistic critique —which remains within the ambit of theology, unable to grasp the real social processes that condition the necessity and ‘objective illusion’ characteristic of religious phenomena— is part and parcel of what Marx regards as the shortcoming of the very Enlightenment-tradition of which he is, in many respects, a proud heir. Whether we are dealing with money or with religion, the crucial error is to treat *real abstractions* as mere ‘arbitrary product[s] of human reflection’” (Toscano, 2010: p.12, las cursivas son añadidas).⁴ La figura compartida a la que hacíamos mención es entonces nombrada aquí “real abstraction” (o abstracción real), que tiene como objetivo informar a la crítica ateísta de la religión —así como a la crítica de la economía política del capitalismo— sin caer en la trampa de negarle a esta toda autonomía o realidad efectiva. Por eso mismo, y en una actitud de sumo cuidado y rigor teóricos, Marx nos requiere que “it is not enough to ‘explain the religious restriction on the free citizens from the secular restriction they experience’, to

4 De esta manera podemos comprender que en realidad la forma más común de crítica a la religión que podemos encontrar hoy en día en, por ejemplo, las redes sociales y el internet en general, no es más que un anti-teísmo revivido.

‘turn theological questions into secular questions’ and ‘resolv[e] superstition into history’”, sino que más bien es esencial poner nuestra atención en “‘the inner strife and intrinsic contradictoriness’ of a ‘secular basis’, to be conceived not in terms of the state but rather in those of ‘the entire hitherto existing mode of production and intercourse’” (Marx, cit. en Toscano, 2010: p.13). La oposición a la reducción de los fenómenos religiosos a su base secular nos lleva a entenderlos no como representaciones imaginarias que necesitan una develación en el mundo real, sino como procesos reales que *han tomado una forma religiosa*. Ésta es, precisamente, la crítica de la crítica de la religión, a la que Žižek retorna de manera extremadamente sugerente y aplica con gran pericia en su —diseminado a lo largo de todo el libro— estudio del hinduismo, el budismo, el confucianismo, el cristianismo y el judaísmo. Hay aquí suficientes elementos para formular algo como una verdadera “sociología de las religiones”, que analice la manifestación concreta de las relaciones entre el capitalismo y éstas.

Mientras tanto, por el lado del “Estado secular”, tenemos un espejismo del proceso de abstracción real epitomizado por el principio general del Estado de Derecho, que el pensador chino Confucio sostuvo hace alrededor de 2500 años: “good government consists in the ruler being a ruler, the minister a minister, the father a father, and the son a son” (p. 13). Independientemente del significado que realice esta idea en cada uno de nosotros, su manifestación verificable de manera concreta en las sociedades humanas tiene un nombre muy preciso: el corporativismo. Que “cada quien ocupe el lugar que debe de ocupar” fue el fundamento de la monarquía absoluta, o más recientemente, del fascismo durante el siglo XX. En otros términos, que el gobernante *sea el gobernante*, que se identifique plenamente con su papel, nos lleva a una noción política precisamente opuesta a la democracia. Uno de los mayores errores de cálculo que Žižek es capaz de evidenciar muy claramente consiste en ignorar —o en el mejor de los casos, en poner entre paréntesis— la transitividad existente entre aquellos planteamientos “puramente morales” o fundacionales y sus consecuencias políticas concretas. Esto es la punta de lanza del proceso que posteriormente será denominado *la suspensión*

política de la ética. ¿O podríamos arriesgarnos a decir la suspensión política del “amor”?

Después de todo, “am I in love? Yes, since I’m waiting” (Barthes, 2001: p.39). O, *are we in love, living in the end times?* Esperando, teniendo la esperanza, anhelando que mientras continúe actuando dentro de este ciclo de ansiedad el mundo siga siendo lo que es, indefinidamente. De lo contrario, sólo existe la posibilidad de que el mundo se acabe, el Mundo Uno al que vivo aferrado.

Daniel Pérez

Centro de Investigación Social Avanzada

daniel.perez@cisav.org

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BARTHES, R. 2001. *A Lover’s Discourse: Fragments*. Nueva York: Hill and Wang.
- DERRIDA, J. 1994. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Nueva York: Routledge. Trans. P. Kamuf.
- ROBIN, C. 2011. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin*. Nueva York: Oxford University Press.
- TAYLOR, Astra. 2005. *Žižek* (Film).
- TOSCANO, A. 2010. Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion. *Historical Materialism*, 18(1), 3-29.
- ŽIŽEK, S. 1993. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. (S. Fish, & F. Jameson, Eds.) Durham: Duke University Press.