

LA MONSTRUOSIDAD DEL OTRO. SLAVOJ ŽIŽEK Y LA CRÍTICA A LAS CONCEPCIONES OCCIDENTALES DE LA OTREDAD¹

Jorge LEÓN CASERO

Resumen

La segunda mitad del siglo XX ha desarrollado dos concepciones del Otro que pretenden superar la concepción nacionalista del mismo como un elemento ajeno a la comunidad que amenaza su existencia: el multiculturalismo liberal tolerante y la ética de la alteridad desarrollada por Lévinas y Derrida. Según Slavoj Žižek, la primera funciona como la otra cara de la lógica libidinal nacionalista, mientras que la segunda mantiene una concepción del otro incapaz de subvertir la autoridad simbólica que lo define. Frente a ellas, Žižek recurre a una concepción lacaniana del Otro como base para desarrollar una subversión política de la autoridad simbólica, que permita acceder a un encuentro con la monstruosidad que según él caracteriza la auténtica otredad del otro.

Palabras clave: filosofía de la alteridad, nacionalismo, multiculturalismo, identidad simbólica, violencia.

The monstrosity of the Other.
Slavoj Žižek and the criticism of Western conceptions of otherness

Abstract

During the second half of the 20th century, two theories of the Other have been developed that seek to overcome the nationalist conception that identifies it with an element outside the community, and whose existence it threatens: tolerant liberal multiculturalism and Lévinas' and Derrida's ethics of difference. According to Slavoj Žižek, the first notion operates as the other side of a nationalist libidinal logic and the second implies an understanding of the other incapable of subverting the symbolic authority that defines it. To address both, Žižek resorts to a Lacanian interpretation of the Other

¹ Este artículo es resultado del proyecto de investigación «Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita». Programa Estatal Proyectos I+D Retos de la Investigación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Ref.: PID2019-109252RB-I00.

as the basis for developing a political subversion of symbolic authority that allows for an encounter with the monstrosity that, according to him, characterizes the authentic other's otherness.

Keywords: Philosophy of otherness, Nationalism, Multiculturalism, Symbolic Identity, Violence.

1. Introducción

El punto de vista desde el cual concebimos al otro no influye únicamente en la relación intersubjetiva y personal que mantenemos con el mismo, sino que es un elemento fundamental del modo en que construimos el imaginario social y político con el que nos definimos a nosotros mismos como colectivo. A este respecto, Slavoj Žižek ha indicado numerosas veces que la relación ética y política con el otro no puede ser descrita adecuadamente mediante análisis culturales que pretenden identificar las diferencias y similitudes que cada grupo presenta a nivel sociológico y/o de costumbres. Es preciso complementar dichos enfoques con análisis de tipo libidinal que atiendan al modo en que nuestro deseo influye en la construcción de los fantasmas simbólicos que estructuran nuestra percepción de la otredad.

Desde este punto de vista, Žižek ha desarrollado dos análisis profundamente interrelacionados de los procesos libidinales desde los que se construye la figura del otro en el nacionalismo y en el multiculturalismo liberal. Ambos han tenido un gran impacto internacional. Concretamente, su crítica al nacionalismo ha sido aplicada al análisis tanto de la formación de la identidad nacional estadounidense² como de la identidad nacional sueca,³ australiana,⁴ canadiense,⁵ japonesa,⁶ irlandesa,⁷

² D. MILLER, «The populist fantasy: American ethno-nationalism and the dysphoria of the body politic». *Soundings*, 102 (2-3), 2019, pp. 226-252. DOI: 10.5325/soundings.102.2-3.0226

³ E. HANSSON Y D. JANSSON, «Who's afraid of the "beggar"? A psychoanalytic interpretation of the crises triggered by the begging of "EU migrants" in Sweden». *Social and Cultural Geography*, 22 (3), 2019, pp. 339-356. DOI: 10.1080/14649365.2019.1585563

⁴ S. HUTCHINSON, «Humanitarian critique and the settler fantasy: the Australian press and settler colonial consciousness during the Waikato War, 1863-1864». *Settler Colonial Studies*, 4 (1), 2014, pp. 48-63. DOI: 10.1080/2201473X.2013.834550

⁵ P. KINGSBURY, «The world cup and the national thing on commercial drive, Vancouver». *Environment and Planning D: Society and Space*, 29 (4), 2011, pp. 716-737. DOI: 10.1068/d4410

⁶ D. BRINK, «Nativist legacies of desinicization and nationalist sentiment in poetry during the Second Sino-Japanese War». *Inter-Asia Cultural Studies*, 12 (1), 2011, pp. 43-61. DOI: 10.1080/14649373.2011.532944

⁷ B. COLLINS, «How Does the Nation Plug the Hole in Irish Constitutional Discourse?». *Law, Culture and the Humanities*, 2 (2), 2006, pp. 218-238. DOI: 10.1191/1743872106lw044oa

italiana⁸ o británica,⁹ entre otras. Del mismo modo, son ya varios los autores que coinciden con Žižek y consideran que la concepción del otro mantenida por el multiculturalismo liberal no es más que la otra cara de la concepción propia del etnonacionalismo, debido a que ambas continúan planteando por diversos caminos la superioridad de la propia posición frente a «un otro» cuya otredad resulta completamente absorbida por los esquemas conceptuales y libidinales con los que construimos nuestra propia identidad de forma previa a un encuentro real con el otro.

En el caso del nacionalismo, la otredad del otro es libidinalmente producida como una entidad fantasmática que pone en peligro la integridad de «la Cosa-nación», entendiéndose por esta última la creencia colectiva o sociosimbólica que garantiza la unidad de un grupo supuestamente originario que se atribuye a sí mismo un acceso privilegiado al goce (*jouissance*) de la misma. En cambio, en el caso del multiculturalismo se prescribe una exigencia de «autenticidad» cultural de la Cosa-nación del otro como condición de posibilidad para poder tolerar su otredad, al mismo tiempo que se le niega cualquier tipo de manifestación que exceda el marco de tolerancia impuesto por una cultura dominante que, considerándose a sí misma como libidinalmente neutra y sin una Cosa-nación propia, establece qué otros pueden ser considerados interlocutores válidos y cuáles deben ser desacreditados por constituir posiciones etnonacionalistas y/o fundamentalistas intolerantes con el resto de culturas.

Concretamente, este fue el marco de discusión del debate que tuvo lugar en la década de los 90 entre Charles Taylor, Jürgen Habermas y Will Kymlicka, frente al cual desarrollará Žižek su crítica. De forma sucinta, Taylor defendió que, bajo ciertas condiciones, los derechos fundamentales de los individuos podrían ser restringidos con el fin de promover la supervivencia de las culturas amenazadas.¹⁰ Frente a ello, Kymlicka respondió con una teoría multiculturalista liberal que distinguía entre los derechos colectivos de las culturas minoritarias, orientados a funcionar como «protecciones externas» frente a las culturas mayoritarias, de aquellos otros que conllevaban «restricciones internas» para los individuos pertenecientes a las culturas minoritarias, defendiendo que una teoría liberal del multiculturalismo únicamente podría permitir los primeros, pero nunca los segundos.¹¹ Finalmente, Habermas desarrolló su concepto de «patriotismo constitucional» e insistió en la concepción ilustrada del Estado de dere-

⁸ N. D. HARNEY, «The alternative economies of emigration and immigration, the real and the constitution of Italian nation spaces». *Mobilities*, 1 (3), 2006, pp. 373-390. DOI: 10.1080/17450100600916024

⁹ G. DALY, «Politics and the Impossible: Beyond Psychoanalysis and Deconstruction», *Theory, Culture & Society*, 16 (4), 1999, pp. 75-98. DOI: 10.1177/026327699922050728

¹⁰ CH. TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 53-115.

¹¹ W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996, pp. 58-71.

cho, defendiendo tanto la neutralidad de las instituciones jurídicas respecto a todas las culturas como la suficiencia de los derechos fundamentales de los individuos para poder garantizar la supervivencia de cualquier cultura.¹²

Frente a estos enfoques, Žižek considera que todos ellos mantienen una concepción del otro como enemigo potencial que debe someterse a los valores de una cultura dominante que niega tener valores propios, si no quiere ser expulsado de la comunidad multicultural que le impone el modo y los límites con los que debe construir su propia otredad. En este sentido, «el multiculturalismo postmoderno criticado por Žižek tolera la otredad del otro eliminando su misma esencia».¹³

Por una parte, el multiculturalismo liberal es visto como una continuación limitada de la concepción etnonacionalista del otro en tanto que enemigo que pone en peligro la vinculación libidinal de la comunidad originaria con su Cosa-Nación. Por otra, la existencia misma de la Cosa-nación es analizada como un fantasma generado de forma retroactiva por la hegemonía mundial de un multiculturalismo (neo)liberal que es percibido como el principal enemigo que pone en peligro nuestra Cosa-nación, a la vez que suscita nuestro deseo. Se postula entonces una relación de doble retroactividad que ha llevado a algunos autores a hablar de una «relación dialéctica entre el Estado-nación y el capitalismo»,¹⁴ e incluso de una «lógica social esquizoide del etnonacionalismo, [que] por un lado, defiende los valores de la familia y la comunidad, mientras que por otro destruye y atomiza la familia mediante un capitalismo desenfrenado».¹⁵ En cualquiera de los casos, el punto clave es que, tal y como Dean Brink ha mostrado utilizando el ejemplo de la cultura japonesa, el nacionalismo es concebido como «análogo al concepto lacaniano de lo traumático, de lo Real incognoscible (pequeño *objet a*), ya que se basa en la imposibilidad de recuperar una cultura (japonesa) antigua ya perdida y su modo de vida».¹⁶

Según algunos autores, la concepción del otro propuesta por Žižek en su crítica al multiculturalismo sería compatible con la de autores como Lévinas, debido a que am-

¹² J. HABERMAS, «La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho». *Daimon*, 15, 1997, pp. 25-50.

¹³ K. ERZSÉBET, «The žižekian critique of multiculturalism multiculturalism versus Paul?». *Philobiblon*, 22 (2), 2017, p. 147. DOI: 10.26424/philobib.2017.22.2.12. A este respecto, resulta conveniente destacar que la crítica žižekiana al multiculturalismo liberal fue utilizada para argumentar las razones por las que fracasó el proyecto político de construir una identidad cultural europea supranacional. Desde este punto de vista, el fracaso se debió a la «falta de inversión libidinal en los discursos de la europeidad» que conllevaba el planteamiento liberal multiculturalista que adoptó la Unión Europea. S. BOZIC-VRBANCIC, M. VRBANIĆ y O. ORLIĆ, «European media programme: The role of 'language' and 'visual images' in the processes of constructing european culture and identity». *Collegium Antropologicum*, 32 (4), 2008, p. 1013.

¹⁴ G. DU PLESSIS, «Danish Demarcations: Welfare State, Middle-class Nationalism, and Xenophobia». *Alternatives*, 40 (1), 2015, p. 15. DOI: 10.1177/0304375415581255

¹⁵ S. MUSABEGOVIĆ, «The Schizoid Border in the Construction of Ethno-Nationalist Body». *Journal of Muslim Minority Affairs*, 39 (3), 2019, p. 372. DOI: 10.1080/13602004.2019.1654194

¹⁶ D. BRINK, «Nativist legacies...», *op. cit.*, p. 43.

bas podrían ser consideradas como «dos críticas diferentes a la democracia liberal»¹⁷ que comparten una estructura homóloga consistente en concebir al otro como un «enemigo íntimo» en tanto que necesidad de un exterior constituyente de la propia identidad, tanto a nivel individual como colectivo. Concretamente, Dasgupta y Mukherjee consideran que «como señala Lévinas en su ensayo “La huella del otro”, “el afuera a mí me necesita: el afuera de mí es para mí”. El otro es, por lo tanto, un enemigo íntimo para la nación».¹⁸ Desde este mismo punto de vista, «combinando las teorías de Emmanuel Lévinas y Slavoj Žižek, [Anick Vollebergh ha sostenido que] la relación de vecindad es una paradoja en la que el prójimo como Otro cercano induce tanto un deseo ético de apertura total en el compromiso con este Otro, como el sentido inconsciente de que su Otredad persigue y hace imposible tal compromiso».¹⁹

Nosotros, en cambio, consideramos que las concepciones de la otredad desarrolladas por Žižek y Lévinas no pueden ser consideradas como compatibles. Además, hay varios textos en los que Žižek explica las razones fundamentales por las que su concepción lacaniana del otro es incompatible tanto con la desarrollada por Lévinas como con las posteriores reelaboraciones realizadas por Simon Critchley y Jacques Derrida. Las concepciones del otro desarrolladas por Lévinas, Critchley y Derrida se han centrado en el modo de recibir u «hospedar» su otredad, ya sea a partir de la experiencia directa de su encuentro cara a cara o de un horizonte de llegada siempre *à venir*. La de Žižek, en cambio, insiste en que es necesario subvertir previamente el orden sociosimbólico que constituye el horizonte de sentido de la otredad simbólica mediante un acto político, como paso previo que nos permita acceder a una otredad del otro ubicada en el ámbito de lo Real, y que únicamente podríamos percibir como «monstruosa». Según Žižek, únicamente el acceso a la monstruosidad del otro nos permitiría subvertir la estructura simbólico-libidinal que preconfigura la percepción del otro presente, según el filósofo esloveno, tanto en el nacionalismo como en el multiculturalismo y las éticas de la alteridad desarrolladas por Lévinas, Critchley y Derrida.

Con el objetivo de delimitar claramente la concepción žižekiana del otro, articularemos el resto del artículo en tres apartados. En el primero expondremos la crítica de Žižek a la concepción libidinal del otro mantenida por el etnonacionalismo. En el segundo analizaremos los argumentos por los que considera que la concepción multicult-

¹⁷ L. ŠKOF, «Two recurrences of an idea: On political and ethical vicissitudes of democracy: Towards a politics of nonviolence». *Synthesis Philosophica*, 27 (2), 2012, p. 225.

¹⁸ A. DASGUPTA y R. MUKHERJEE, «Violently yours: Nation and its other in Mohsin Hamid's the reluctant fundamentalist». *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 10 (1), 2018, p. 153. DOI: 10.21659/rupkatha.v10n1.17. Desde este punto de vista, la cuestión fundamental radicaría en que en ambos casos, tanto en la obra de Lévinas como en la de Žižek, la pregunta por lo que el otro quiere de mí sería «una interrogación constante que es la génesis de todas las formas de xenofobia». *Ibid.*, p. 153.

¹⁹ A. VOLLEBERGH, «The other neighbour paradox: Fantasies and frustrations of “living together” in Antwerp». *Patterns of Prejudice*, 50 (2), 2016, p. 129. DOI: 10.1080/0031322X.2016.1161957.

tural del otro no es más que la doble cara de la concepción etnonacionalista. En el tercero desarrollaremos las principales diferencias que el propio Žižek afirma que existen entre su concepción lacaniana del otro y las desarrolladas por Lévinas, Critchley y Derrida. Por último, concluiremos el artículo exponiendo el modo en que la concepción del otro desarrollada por Žižek puede ayudarnos a ir más allá de la simple tolerancia de su otredad, así como de responsabilizarnos por lo que consideramos que es su violencia originaria, explicitando el proceso psicoanalítico libidinal que debemos atravesar para poder acceder a una nueva posición sociosimbólica que, reconociendo la radical y monstruosa otredad del otro, atraviése todas las fantasías libidinales con las que lo construimos como enemigo.

2. La crítica libidinal a la concepción nacionalista del Otro

Según Žižek, «el elemento que mantiene unida a una comunidad [...] siempre implica una relación común respecto de una Cosa, respecto de un Goce encarnado, [...] estructurado mediante fantasías».²⁰ En el caso del nacionalismo, dichas fantasías adoptan la forma de una amenaza al modo de vida representada por el «gran Otro», es decir, por la figura lacaniana de la autoridad simbólica que estructura y unifica una comunidad. Ahora bien, este tipo de unidad simbólica estaría a su vez fundamentada por una relación libidinal de goce de «la Cosa-Nación». En este caso, se postula un acceso privilegiado a la misma por parte de todos aquellos que se identifican con ella, de modo que todo otro que no pertenezca a la comunidad nacional no podría acceder a la misma, resultándole simbólicamente incomprensible y libidinalmente indiferente. Ahora bien, la paradoja básica o núcleo traumático de todo nacionalismo consistiría, según Žižek, en que «concebimos nuestra Cosa como algo inaccesible al otro y al mismo tiempo amenazado por él».²¹ No por nada, cada nacionalidad siempre ha construido su propia mitología narrando cómo otras naciones la privan de esa parte vital del goce cuya posesión les permitiría vivir en plena armonía.

El punto clave sobre el que incide Žižek es que este tipo de fantasías libidinales, aun cuando sean conocidas como tales a nivel teórico, continúan manteniendo su eficacia a nivel práctico debido al efecto generado por la creencia del otro, de modo que el funcionamiento de la ideología nacional es siempre intersubjetivo. A este respecto, una persona puede ser plenamente consciente de que realmente no existe nada (ninguna sustancia) de eso que llamamos nación más allá de la simple creencia de los demás en la misma. Pero esta misma creencia del otro le interpela a definir su identidad simbólica de acuerdo con ella. De este modo, mi propia conducta práctica respecto a la Cosa-

²⁰ S. ŽIŽEK, *La permanencia en lo negativo*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2016, p. 321.

²¹ *Ibid.*, p. 324.

Nación está siempre mediada por mi creencia en la creencia del otro. Nunca creo directamente en ella, sino que simplemente creo que otros miembros de mi comunidad creen en ella. El resultado final es que, aunque todos creemos que siempre son los otros los que creen en ella, es precisamente nuestra creencia en que el otro cree en ella, la que crea de forma retroactiva la misma Cosa-Nación a nivel colectivo.²²

Desde este punto de vista, «lo que desencadena la lógica del “robo del goce” [de la Cosa-Nación] no es la realidad social inmediata, sino el antagonismo interno inherente a estas comunidades».²³ Ahora bien, este antagonismo no es concebido a nivel directamente sociológico o sociosimbólico, sino al modo de un trauma psicoanalítico originario que Žižek sitúa en el ámbito lacaniano de lo Real. Para explicar la diferencia entre concebir el antagonismo dentro de la esfera de lo simbólico y concebirlo dentro de la de lo Real, Žižek utiliza el ejemplo proporcionado por Lévi-Strauss en el que dos grupos distintos pertenecientes a la tribu de los winnebago dibujan el plano de su aldea a instancias del antropólogo francés, pero sin ningún tipo de concordancia con la distribución física de los edificios. Concretamente, uno de los grupos esquematiza la aldea como un círculo dentro de otro, mientras que el otro grupo lo hace como un círculo separado en dos partes por una línea divisoria.

Según Žižek, lo fundamental aquí es que «la desintegración misma en dos percepciones “relativas” implica una referencia oculta a una constante: no la disposición objetiva, existente de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no podían simbolizar [...]. Las dos percepciones del plano son, sencillamente, dos esfuerzos mutuamente excluyentes por afrontar ese antagonismo traumático, por curar su herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. Aquí podemos ver en qué sentido preciso interviene lo Real a través de la anamorfosis. Primero tenemos la disposición “verdadera”, “objetiva” de las casas y luego sus dos simbolizaciones diferentes: ambas deforman de manera anamórfica la disposición realmente existente. Sin embargo, aquí lo “Real” no es la disposición realmente existente, sino el centro traumático del antagonismo social que deforma la visión».²⁴

En el caso de las sociedades capitalistas –y el nacionalismo es concebido por Žižek como un fenómeno propio de dichas sociedades–, el antagonismo inherente a lo Real coincide con el funcionamiento del capital en tanto que desequilibrio estructural o «exceso» que revoluciona permanentemente las condiciones de existencia. De ahí que exista un antagonismo o conflicto inherente de tipo socioeconómico que sobredeter-

²² Según Žižek, «aquí, la estructura es la misma que la del Espíritu Santo en el cristianismo. El Espíritu Santo es la comunidad de creyentes en que Cristo vive después de su muerte: creer en Él es lo mismo que creer en la creencia». *Ibid.*, p. 322.

²³ *Ibid.*, p. 328.

²⁴ S. Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005, pp. 104-105.

minaría (en el sentido althusseriano del término) todas las contradicciones concretas que se dan a nivel sociosimbólico. A este respecto, afirma Žižek que «las “clases” no son categorías de la realidad social positiva, partes del cuerpo social, sino categorías de lo Real de una lucha política que atraviesa todo el cuerpo social, evitando su “totalización”». ²⁵

Una vez situado el antagonismo en la esfera de lo Real, Žižek comenta el modo en que el nacionalismo sigue preso del campo sociosimbólico establecido por el capitalismo. Según el filósofo esloveno, «el sueño fascista es simplemente tener el capitalismo sin sus “excesos”, sin el antagonismo que causa el desequilibrio estructural». ²⁶ Para poder mantener el sueño imposible de una sociedad capitalista sin el exceso que produce, postula dicho exceso no en la esfera de lo Real sino en la de lo simbólico. De ahí que pueda identificarlo con una figura concreta externa a la comunidad que, según sociedades, puede ser identificado en «el negro», «el judío» o, simplemente, el extranjero. A su vez, esta identificación del elemento extraño a la comunidad operaría siempre de una forma retroactiva, mediante la generación de un cortocircuito lingüístico-simbólico que Žižek sintetiza en tres pasos, utilizando para ello el caso concreto de la figura de «el judío».

«1) En primer lugar, la serie de marcadores que designan las propiedades reales son abreviados-inmediados en el marcador “judío”: (avaro, aprovechador, conspirador, sucio) => judío. 2) Luego, invertimos el orden y “explicamos” el marcador “judío” con la serie; esta serie proporciona ahora la respuesta a la pregunta “¿Qué significa judío?”: judío => (avaro, aprovechador, conspirador, sucio). 3) Finalmente, invertimos el orden nuevamente y planteamos “judío” como la abreviación reflexiva de la serie: (avaro, aprovechador, conspirador, sucio) => judío. ¿En qué reside, precisamente, la diferencia entre 1) y 3)? En 3), “judío” explica la misma serie que inmedia-abrevia: abreviación y explicación coinciden dialécticamente. Esto equivale a decir que, dentro del espacio discursivo del antisemitismo, un conjunto de individuos no solo pasan por judíos porque presentan la serie de propiedades (avaro, aprovechador, conspirador, sucio), sino que además tienen esta serie de propiedades PORQUE SON JUDÍOS». ²⁷

Esta creación de la sustancia-judío a partir del cortocircuito que se produce en la circularidad de los juicios descriptivos y explicativos es libidinalmente rearticulada por Žižek con el objetivo de explicar el modo en que el otro-extraño es psicoanalíticamente postulado como una amenaza a nuestro goce privilegiado de la Cosa-Nación. A este

²⁵ *Id.*, *Viviendo en el final de los tiempos*. Madrid: Akal, 2012, p. 211.

²⁶ *Id.*, *La permanencia en lo negativo*, *op. cit.*, p. 335.

²⁷ *Id.*, *Las metástasis del Goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 82-83. Nos encontramos, por tanto, ante la fórmula lingüístico-política del «equivalente general». Según Žižek, «la simple inversión de la forma “desarrollada” en la forma del “equivalente general” produce una nueva entidad [judío], el equivalente general mismo como excepción constitutiva de la totalidad». *Ibid.*, p. 83.

respecto, si los otros amenazan nuestro goce de la Cosa-Nación no es simplemente porque creamos que la desean (el deseo del Otro), sino porque más allá incluso, en lo más profundo de nuestro inconsciente, siempre creemos que de algún modo u otro ya han accedido a dicho goce, y en mucho mejor grado que nosotros. «Lo que nos “molesta” en el “otro” (judío, japonés, africano, turco) es que parece gozar de una relación privilegiada con el objeto».²⁸ «La dificultad no reside en los judíos [en sí], sino en la transferencia de los antisemitas, que piensan que los judíos “realmente lo tienen”».²⁹ Por esta razón, el nacionalismo es siempre campo abonado para la proliferación de las diferentes fantasías sobre los oscuros contactos sociales del otro (relación privilegiada con la Cosa-económica), sus conspiraciones secretas contra la comunidad en cuyo territorio se habita (relación privilegiada con la Cosa-política), o la eterna sospecha del deseo que suscitan en las personas que deseamos pertenecientes a la propia comunidad, debido a su mayor potencia y/o conocimiento de las relaciones sexuales (relación privilegiada con la Cosa-sexo).

Esta localización del exceso en una entidad exterior concreta del campo social (el extranjero, el extraño) hace que se identifique la eliminación de dicho exceso como el único modo de poder constituir un organismo social estable y armónico. De esta forma se postula la fantasía colectiva de un gran Otro simbólico que no incluya necesariamente el exceso traumático que siempre conlleva el encuentro con lo Real. Desde este punto de vista, el papel de la autoridad social encarnada por el Gran Otro consiste precisamente en el proyecto autoritario que pretende establecer un dominio simbólico del exceso inherente a lo Real mediante la ubicación de su causa en una agencia social claramente delimitada. Así pues, «el antagonismo inherente a la estructura social se transforma en una relación de poder, una lucha por la dominación entre nosotros y ellos, quienes causan un desequilibrio antagónico».³⁰

Dado que ese conflicto traumático propio de lo Real siempre se experimenta como una quiebra o una brecha de la positividad del orden simbólico, la función del nacionalismo a este respecto consiste en llenar dicho vacío o negatividad mediante el postulado y sustancialización de la Cosa-Nación, así como la del enemigo que la amenaza. Una vez aquí, el punto donde incide Žižek es que, si bien el antagonismo de lo Real es inherente a una lógica socioeconómica que atravesaría todos los modos de producción social, desde un punto de vista histórico, la necesidad de llenar el vacío de lo Real con la Cosa-Nación coincide con el desarrollo de la democracia liberal, representativa y parlamentaria.

²⁸ *Ib.*, *El frágil Absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia: Pre-textos, 2002, p. 17.

²⁹ *Ib.*, *La permanencia en lo negativo*, *op. cit.*, p. 352.

³⁰ *Ibid.*, p. 335.

Según Žižek, en el Antiguo Régimen actuaba un fetichismo personal que mantenía la fantasía de que el rey era rey no por ocupar el lugar del rey dentro de la estructura sociosimbólica —esto es, porque los demás lo tratan como rey—, sino únicamente porque el atributo de rey pertenecía a su esencia personal como una propiedad natural más. Con la instauración de la democracia parlamentaria y el ascenso del capitalismo, el fetichismo de las personas se reconfigura como fetichismo de la mercancía. Así, todo atributo personal de poder es reconceptualizado como un efecto de las relaciones sociales y productivas que se establecen entre los sujetos.

Del mismo modo que desde un punto de vista marxista las mercancías no son objetos mágicos, sino la materialización del tiempo y las relaciones sociales de trabajo, el poder político deja de ser concebido como un atributo personal carismático y se convierte en una determinada posición dentro de la estructura sociosimbólica. De este modo, nacionalismo y liberalismo quedarían vinculados como las dos caras (positiva y negativa, lleno y vacío) de una misma brecha ético-política que abrió la modernidad.³¹

3. La crítica libidinal a la concepción multiculturalista del Otro

La mejor prueba que Žižek encuentra de que multiculturalismo y nacionalismo comparten una misma estructura sociosimbólica de la realidad es que ambos identifican al otro con un exceso que pone en peligro el equilibrio armónico de la propia organización social. Si en el caso del nacionalismo este exceso obedecía a la eterna sospecha de una relación libidinal privilegiada con los distintos aspectos de nuestra propia Cosa-Nación, en el caso del multiculturalismo, «el enemigo es el “fanático” que se “sobreidentifica” [excesivamente con su propia Cosa-Nación] en lugar de mantener una distancia apropiada».³² Frente a dicho tipo de identidad simbólica «sobreidentificada», el multiculturalismo propone un nuevo tipo de «sujeto disperso, plural y construido, aclamado por la teoría posmoderna [que] simplemente designa la forma de la subjetividad que se corresponde con el capitalismo tardío».³³

Según Žižek, el problema con este sujeto plural y disperso propio del multiculturalismo no consistiría tanto en su carácter múltiple, como en su predominio de lo cultural sobre lo económico, ya que, desde su propio punto de vista, lo cultural es ubicado dentro del ámbito de lo sociosimbólico, mientras que, tal y como hemos visto en el apartado anterior, lo económico es ubicado en el de lo Real. Es desde esta toma de postura que el filósofo esloveno desarrolla algunas de sus afirmaciones más polémicas,

³¹ Más allá incluso, afirma Žižek que «la mirada liberal en sí funciona de acuerdo con la misma lógica, en la medida en que se basa en la exclusión del Otro, a quien atribuimos el nacionalismo fundamentalista». *Ibid.*, p. 355.

³² *Ibid.*, p. 344.

³³ *Ibid.*, p. 344.

relativas siempre a su rechazo «como horizonte de la izquierda moderna, [de] las así llamadas luchas identitarias del multiculturalismo posmoderno: los derechos de los gays, las demandas de las minorías étnicas, la política de la tolerancia, los movimientos antipatriarcales, etc.».³⁴ Fenómenos estos a los que identifica como propios de una clase media-alta que no deberían ser aceptados como el horizonte político de la izquierda. Ahora bien, de cara a evitar malentendidos, Žižek precisa que «no me opongo al multiculturalismo en sí; a lo que me opongo es a la idea de que el multiculturalismo constituye la lucha fundamental del presente, [pues conlleva] la desaparición de la economía como el lugar fundamental de la lucha».³⁵

Como era de esperar, la reacción a este tipo de afirmaciones no se hizo esperar, llegándose a acusar al filósofo esloveno de promover una «aproximación fundamentalista al psicoanálisis [...] simplificando (incluso caricaturizando) las categorías freudianas»,³⁶ de modo que «todavía estaría tratando de justificar algunas de las dimensiones más antifeministas de Freud y Lacan».³⁷ Por las mismas razones, Ernesto Laclau también consideró que su crítica al multiculturalismo «alberga, en la última instancia, una tendencia profascista»,³⁸ mientras que William Hart fue uno de los primeros en considerar que Žižek «adopta una retórica reaccionaria disfrazada bajo la etiqueta honorífica de la izquierda».³⁹

Reaccionario o no, el núcleo de la crítica žižekiana al multiculturalismo liberal radica en que, al igual que el nacionalismo, estaría primando una concepción del otro basada en la universalidad abstracta propia del ámbito sociosimbólico, en lugar de construir su figura a partir de una concepción de la universalidad concreta propia del ámbito de lo Real. Žižek explica el funcionamiento de la universalidad abstracta propia del ámbito sociosimbólico con el ejemplo del «caso típico». A este respecto, afirma que mientras que el caso de «la madre soltera negra» fue el caso típico con el que el liberalismo progresista de los 60 y 70 representaba simbólicamente todo lo que funcionaba mal en el Estado del bienestar estadounidense desde un punto de vista de género, las campañas antiabortistas conservadoras estadounidenses de los 80 y 90 pasaron a representar todo lo que «funcionaba mal» en el neoliberalismo desde un punto de vista de

³⁴ *Ibid.*, p. 138.

³⁵ *Ibid.*, p. 138.

³⁶ K. RAVETTO-BIAGIOLI, «Everything you always wanted to know about David Lynch, but should be afraid to ask Slavoj Žižek», en: S. GOURGOURIS (ed.), *Freud and Fundamentalism: The Psychological Politics of Knowledge*. Nueva York: Fordham University, 2010, p. 105.

³⁷ *Ibid.*, p. 105.

³⁸ E. LACLAU, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, s/n.

³⁹ W. D. HART, «Can a judgment be read? A response to slavoj žižek». *Neplanta*, 4 (4), 1992, p. 192.

género con el caso típico de la «mujer profesional sexualmente promiscua que valora su carrera por encima de su misión “natural”». ⁴⁰

Según Žižek, el punto clave aquí no es que esta caracterización conservadora entre en contradicción con el hecho de que la gran mayoría de los abortos ocurriesen en familias de clase media-baja con muchos hijos, y no en mujeres de clase media-alta sexualmente emancipadas con una mayor cultura de la prevención del embarazo. Lo que Žižek quiere evidenciar con el ejemplo propuesto es que tanto el multiculturalismo liberal progresista como el nacionalismo conservador funcionan con una misma lógica sociosimbólica, consistente en postular como universal un contenido particular positivo que invisibiliza el funcionamiento de la negatividad traumática inherente a lo Real. Para poder acceder a esta última, sería necesario recurrir a un tipo de universalidad concreta a la que únicamente podría llegarse mediante la puesta en práctica de lo que Hegel entendía como «identificación secundaria». ⁴¹

El funcionamiento de esta última consiste en que «en un principio, el sujeto está inmerso en la forma de vida particular en la cual nació (la familia, la comunidad local, etc.), [de modo que] el único modo de romper los vínculos con ella y afirmarse como un “individuo autónomo” es cambiar su lealtad fundamental, [y] reconocer la sustancia de su ser en otra comunidad, secundaria, que es a un tiempo universal y “artificial”, no “espontánea” sino “mediada”». ⁴² El punto clave radica en que en este pasaje de la identificación primaria a la secundaria, «las identificaciones primarias sufren una suerte de transustanciación, [y] comienzan a funcionar como la forma en que se manifiesta la identificación secundaria universal [de modo que,] por ejemplo, precisamente por ser un buen miembro de mi familia, contribuyo al funcionamiento correcto de mi Estado-Nación». ⁴³

Esta «transustanciación» operada por la identificación secundaria a la que se refiere Žižek coincide con el paso de la universalidad abstracta a la universalidad concreta. En nuestro caso concreto, la identificación simbólica se mantendría «abstracta» cuando entendemos como opuestas nuestra pertenencia a una determinada nación y nuestra pertenencia a una determinada familia, mientras que sería concreta cuando se entiende que nuestra identificación primaria en la familia es solo una manifestación simbólica determinada de nuestra pertenencia real a la Cosa-Nación.

Desde este punto de vista, el problema del multiculturalismo liberal según Žižek radica en que su intento de transustanciar la fidelidad que se tiene hacia las raíces de la

⁴⁰ S. ŽIŽEK, «Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en: F. JAMESON y S. ŽIŽEK, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 138.

⁴¹ *Ibid.*, p. 166.

⁴² *Ibid.*, p. 165.

⁴³ *Ibid.*, p. 165.

propia etnia o cultura en una forma de manifestación del modo de ser americano no habría pasado por la negación originaria de las propias raíces que exige el concepto hegeliano de identificación secundaria, permaneciendo por tanto en una concepción abstracta de la universalidad que sería incapaz de lograr una vinculación libidinal efectiva con la comunidad (supuestamente ampliada) de recepción. A este respecto, afirma que, en el discurso multicultural planteado por el liberalismo, «para ser un buen americano, uno no tiene que renunciar a sus propias raíces étnicas, [de modo que] los italianos, los alemanes, los negros, los judíos, los griegos, los coreanos, son “todos americanos” [...]. La particularidad misma de su identidad étnica, la forma en que se aferran a ella, los hace americanos».⁴⁴ En este sentido, la concepción del otro mantenida por el multiculturalismo liberal insiste en (y no resiste a) la lógica de funcionamiento propia del nacionalismo. Por ello, lo que en teoría debería ser una nueva comunidad libidinal generada por la identificación secundaria de los sujetos en un nuevo tipo de universalidad concreta, queda reducida a un simple marco formal que instaaura las reglas necesarias para la coexistencia de una multiplicidad de comunidades étnico-culturales directamente afirmadas en cuanto tales.

Lejos de funcionar como una identificación libidinal secundaria, Žižek afirma –no sin polémica– que el multiculturalismo liberal «trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como “nativos”, cuya mayoría debe ser estudiada y “respetada” cuidadosamente».⁴⁵ Si bien el nacionalismo es descrito como el intento de llenar el vacío simbólico abierto por la democracia liberal, el multiculturalismo, en cambio, queda reducido a una simple forma negada de racismo: «Un “racismo con distancia” [que] “respeta” la identidad del Otro, concibiendo a este como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada».⁴⁶ El multiculturalismo, por tanto, es visto como un nacionalismo que se resiste a llenar el vacío de su posición libidinal con un contenido positivo –de ahí su apariencia de ocupar una posición universal privilegiada–, pero que no por ello es más inclusivo con el otro, ni lo concibe de una forma diferente a la realizada por la posición libidinal nacionalista. En este caso, el vacío mismo de la Cosa-Nación con la que el multiculturalismo construye su propia identidad simbólica como posición universal privilegiada.

En este sentido, «el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad»⁴⁷ de la cultura liberal. El multiculturalismo que se postula a sí mismo como superación de las limitaciones de la iden-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 172.

tificación etnonacionalista «funciona en su *propia sociedad* como un estrecho círculo elitista, de clase media-alta, que se opone a la mayoría de la gente común, despreciada por estar atrapada en los reducidos confines de su comunidad o etnia». ⁴⁸ Según Žižek, este elitismo cultural que yace bajo el discurso multicultural de la tolerancia queda patente en la doble exigencia que se impone al otro si quiere poder ser admitido como un interlocutor válido del multiculturalismo: la cultura infantilizada de la queja y la lógica histórica de la victimización.

Respecto a la primera, afirma Žižek que «el rasgo específico de la cultura de la queja es su giro legalista, su esfuerzo por traducir la queja a los términos de una obligación legal del Otro que deberá indemnizarme». ⁴⁹ El problema aquí es que lo único que se consigue con esto es confirmar la posición sociosimbólica que otorga la autoridad al gran Otro que estructura la cultura liberal, bajo la apariencia de una aceptación de las otras culturas como interlocutores válidos. La asimetría aquí es clara. El multiculturalismo permite hablar al otro únicamente a condición de que acepte sus propias figuras de autoridad. Frente a esta cultura de la queja, Žižek mantiene la necesidad de realizar un acto de confrontación directa con el núcleo traumático de lo Real que suspenda el marco sociosimbólico de autoridad, concibiéndose a sí mismo como un acto que *ne s'autorise que de lui même*. Esta será, según Žižek, la característica definitoria de un acto ético.

En segundo lugar, la lógica histórica de la victimización conllevaría una coacción psicoanalítica consistente en hacer depender la aceptación del otro como interlocutor válido en su exposición de la queja siempre y cuando se presente a sí mismo como una víctima a la que hay que proteger, pues «desde el momento en que deja de comportarse como tal víctima y quiere defenderse por sí misma, se convierte de inmediato, mágicamente, en otro terrorista/fundamentalista». ⁵⁰ Si el fascismo pretendía un capitalismo sin capitalismo y para ello expulsaba al otro, el multiculturalismo pretende incluir a un otro completamente depurado del exceso que le constituye como auténticamente otro. O lo que es lo mismo, pretende un otro sin otredad.

Frente a esta doble producción –multicultural y nacionalista– del otro, lo fundamental para Žižek radica en descubrir que «el verdadero antagonismo no se da entre el multiculturalismo liberal y el fundamentalismo [nacionalista], sino entre el propio campo de su oposición y el Tercero excluido (la política como emancipadora radical)». ⁵¹ Ahora bien, para poder describir en qué consiste según Žižek este tipo de política emancipadora radical, debemos precisar antes en qué consiste su concepción específica

⁴⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁹ S. ŽIŽEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001, p. 386.

⁵⁰ *Íd.*, *El frágil absoluto*, op. cit., p. 79.

⁵¹ *Íd.*, *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2008, p. 394.

de la otredad en el ámbito de lo Real. Para ello, recurriremos a las diferencias que mantiene con la concepción del otro mantenida por las filosofías de la alteridad desarrolladas a partir de Lévinas.

4. La crítica simbólico-libidinal a la concepción lévinasiana del Otro

La mayor parte de trabajos que relacionan las obras de Žižek y Derrida suelen hacerlo a partir del modo en que ambos autores conciben el fenómeno religioso, ya sea articulando o contraponiendo la interpretación claramente hegeliana que Žižek hace del cristianismo con la interpretación de una otredad siempre por venir propia de las lecturas derrideanas de la trascendencia, entendiendo ambas como formas posibles de una teología de la diferencia.⁵² Según los autores, esta teología de la diferencia es postulada como la condición necesaria para poder desarrollar una ontología auténticamente materialista,⁵³ un concepto de democracia radical no conservador,⁵⁴ e incluso una concepción no-mística del Otro.⁵⁵ Si bien este tipo de lecturas constituyen un notable intento por hacer trabajar de forma complementaria dos líneas de pensamiento profundamente divergentes, desde nuestro punto de vista conllevan el problema de difuminar la diferencia de base que las constituye, y que no es otra que el modo en que conciben sus respectivos conceptos de otredad.

En la interpretación hegeliana del cristianismo realizada por Žižek, todo posible otro es concebido como un «prójimo» que en realidad pertenece siempre a nuestro mismo colectivo debido a que lo que murió en la cruz fue el concepto de gran Otro (Dios Padre) como otredad absoluta respecto a mi propia humanidad. De este modo, la identificación con Cristo por parte de cada creyente cristiano conllevaría necesariamente la suspensión de una concepción de lo divino como Alteridad absoluta, que sería reemplazada por otra centrada en el Espíritu Santo en tanto que comunidad de creyentes.

Ahora bien, esto no quiere decir que el prójimo al que se refiere Žižek deba ser concebido como un simple *alter ego*. Lo que quiere decir es que, según el filósofo esloveno, es posible ir más allá del mero respeto por su absolutamente incognoscible e irreductible alteridad. Además, dicha concepción lo equipararía, demasiado injustamente según

⁵² J. A. MEYLAHN, «Religion and modernity in a secular city: A public theology of *différance*». *Theological Studies*, 67 (3), 2011, pp. 1-8. DOI: 10.4102/hts.v67i3.961

⁵³ M. E. KORSTANJE, «Theorstein Veblen, Jacques Derrida y Slavoj Žižek: religión, hospitalidad y modernidad». *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 4, 2009, pp. 33-46.

⁵⁴ L. LLEVADOT, «Violència divina? Sobre violència, política i religió a partir de Žižek i Derrida». *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 52, 2014pp. 67-81.

⁵⁵ J. A. MEYLAHN, «Non-philosophical Christ-poetics beyond the mystical turn in conversation with continental philosophy of religion». *Theological Studies*, 72 (3), 2016, pp. 1-8. DOI: 10.4102/hts.v72i3.3542

él, con el misterio propio de lo divino. En este sentido, la radical otredad del otro a la que se refiere Žižek no debe identificarse con la radical incognoscibilidad del mismo. Su concepción de la otredad no implica «penetrar directamente en el Otro, llegar a descubrir cómo es el Otro en sí mismo, pero sí tomar conciencia de que no hay ningún misterio, ningún verdadero contenido oculto detrás de la máscara (la superficie engañosa) del Otro». ⁵⁶

El otro de Žižek no es ni el misterio de lo divino, ni su proyección sobre un otro-también-sujeto cuya apertura en tanto que subjetividad nos impediría conocerlo de forma plenamente objetiva. Por el contrario, la radical otredad del otro desarrollada por Žižek consiste en la concreción material misma de su presencia más allá de toda simbolización realizada por nuestra subjetividad. Es decir, la radical otredad del otro-sujeto es su ser-carne que resiste toda posible integración en la estructura sociosimbólica de sentido. Propiamente hablando, el resto material que permanece como algo imposible de ser simbolizado, significado o dotado de sentido. Esta es la monstruosidad del otro a la que se refiere Žižek, y que únicamente nos sería accesible como negatividad o brecha traumática del orden simbólico imposible de simbolizar.

Allí donde la apertura lévinasiano-derrideana del otro se configura como trascendencia, la apertura žižekiana lo entiende como la negatividad cárnica de lo Real imposible de simbolizar. En el caso de Lévinas, la apertura da lugar a una relación directa e inmediata con el otro a través de la confrontación personal con su rostro, que me mira desde su propia apertura. En el caso de Žižek, en cambio, la apertura es consecuencia de una quiebra en la autoridad del orden sociosimbólico figurada en el Gran Otro a partir de la cual construimos nuestra propia identidad. Si en el caso de Lévinas el yo es una amenaza para el otro debido a su tendencia a positivizarse como una presencia total y cerrada, en el caso de Žižek yo «soy una amenaza a todo el orden del ser [...] en cuanto soy un agujero en ese orden». ⁵⁷

En este punto, Žižek considera que la concepción lévinasiana del otro no sería realmente diferente de las mantenidas por el nacionalismo o el multiculturalismo, diferenciándose de ambas posturas solamente en la forma de concebir la dirección de la amenaza presente en la relación yo-otro. A este respecto, mientras que en el caso del

⁵⁶ S. ŽIŽEK, *El títere y el enano*, op. cit., p. 190. Del mismo modo, tampoco debe ser concebido como «la forma pura de la Alteridad como Promesa mesiánica». *Ibid.*, p. 191. En el caso de Žižek, la estructura propiamente mesiánica no se produciría a nivel de otro por llegar, sino de un acontecimiento continuamente realizado por el propio sujeto. No se trataría tanto de una Justicia por llegar, sino de un acto ya realizado que habría que aprender a mirar. Para un análisis en profundidad de las similitudes y diferencias existentes en el modo de concebir lo mesiánico por parte de Lévinas y Žižek, remitimos a A. BIELIK-ROBSON, «Tarrying with the Apocalypse: The Wary Messianism of Rosenzweig and Lévinas». *Journal for Cultural Research*, 13(3-4), 2009, pp. 249-266. DOI: 10.1080/14797580903101169

⁵⁷ S. ŽIŽEK, «Prójimos y otros monstruos: un alegato en favor de la violencia ética», en: S. ŽIŽEK, E. L. SANTNER y K. REINHARD, *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010, p. 209.

nacionalismo y el multiculturalismo el otro quedaría siempre definido simbólicamente en función de la relación libidinal que el yo establece con la Cosa-Nación (ya sea en su aspecto positivo o como lugar vacío), en el caso de Lévinas nos encontraríamos ante una inversión «egoísta» que definiría al propio yo como el principal peligro existente para la relación libidinal que el otro establece con su propia Cosa-Nación (positivamente o como vacío). En este sentido, desde un punto de vista libidinal, la diferencia principal consistiría en que mientras que, en el primer caso, el otro amenaza nuestro goce del fantasma de una comunidad armónica, en el segundo, en cambio, es ese mismo goce traumático de la otredad conflictiva el que es gozado directamente como estrategia de singularización del yo. Razón por la cual afirma Žižek –no sin polémica– que «su cuestionamiento antispinozista de mi derecho a existir es arrogancia invertida, como si yo fuera el centro cuya existencia amenaza todas las otras». ⁵⁸

Según Žižek, el enfoque lévinasiano de la otredad, aun cuando pretende encontrar lo radicalmente divino-inhumano en la apertura del otro, permanecería aún dentro de un horizonte de sentido excesivamente personalista o subjetivo, lo cual le haría incapaz de dar razón de la dimensión radicalmente a-subjetiva en la que él encuentra, de un modo profundamente hegeliano, la otredad radicalmente otra del espíritu subjetivo con el que identifica la yoidad. Así pues, según el filósofo esloveno, «en una paradoja propiamente dialéctica, lo que él [Lévinas] (con toda su celebración de la Otredad) omite tomar en cuenta no es alguna Mismidad subyacente de todos los humanos, sino la radical, “inhumana”, Otredad misma: la Otredad de un ser humano reducido a la inhumanidad, la Otredad ejemplificada por la aterradora figura del *muselmann*, el muerto vivo». ⁵⁹

Lo que Žižek le reprocha a Lévinas es que para poder comprender verdaderamente en qué consiste el núcleo más duro de la otredad del otro es preciso abandonar el encuentro directo con un rostro que, nos guste o no, siempre lo percibiremos como previamente simbolizado por las categorías que definen lo propiamente humano en tanto que apertura de la subjetividad. Por el contrario, la única forma de acceder a la otredad del otro consistiría en buscar aquellos momentos en los que la rostridad, y con ella la percepción simbólica de lo humano como subjetividad, queda completa y grotescamente desfigurada como si de un grado cero de la subjetividad presimbólica se

⁵⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 214. A propósito de esta falta de atención a lo inhumano, Žižek reprocha a Lévinas –en lo que es sin duda alguna uno de los ataques más violentos realizados por el filósofo esloveno– que su concepción de una responsabilidad asimétrica e incondicional por el Otro no es el modo en que «piensa y escribe un superviviente de la Shoah, [sino el propio de todos aquellos que] se sienten culpables por observar la catástrofe [de la Shoah] desde una mínima distancia segura». *Ibid.*, p. 215. A este respecto, recordamos aquí que Lévinas permaneció durante prácticamente toda la Segunda Guerra Mundial como prisionero de un campo de concentración en Hannover, si bien su condición de militar francés le permitió eludir el trato habitual que recibieron otros judíos. A diferencia de él, el resto de su familia, que se había quedado en Lituania, sí fue ejecutada por los nazis.

tratase. Únicamente de este modo podríamos superar el fantasma de la otredad simbólica y acceder a la otredad abismal e inhumana propia de lo Real. El acceso a la otredad del otro «no es un todo armonioso de la deslumbrante epifanía de un “rostro humano” [...], es algo de lo que vislumbramos al tropezar con un rostro grotescamente distorsionado, un rostro en las garras de un tic o una mueca repugnante, un rostro que nos confronta, precisamente con el momento en que el prójimo “no tiene cara” [...]. Una Otredad monstruosa».⁶⁰

Por su parte, y al contrario que Žižek, Derrida considera que esta irrecognoscibilidad simbólica de lo monstruosamente otro a la que apela el filósofo esloveno no sería suficiente para establecer una distinción radical entre las concepciones del otro mantenidas por Lacan y Lévinas, ya que en ambos casos «lo monstruosamente otro [...] es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano».⁶¹ Según Derrida, «lo ahumano [...] actúa en secreto en Lévinas y en Lacan, [cuyos planteamientos] se cruzan por lo demás muy a menudo a pesar de todas las diferencias».⁶² La diferencia entre las lecturas que Žižek y Derrida hacen de Lacan y Lévinas radica en que mientras que el filósofo esloveno sigue y desarrolla hasta sus últimas consecuencias el principio lacaniano de que la verdad tiene la estructura (sociosimbólica) de una ficción, Derrida en cambio problematiza dicha premisa, abogando por una indecibilidad estructural entre verdad y ficción inherente al orden sociosimbólico.⁶³ De este modo, allí donde Žižek considera que la verdad es una construcción sociosimbólica que puede ser reconfigurada mediante un acto político que rearticule las coordenadas que estructuran el campo de lo simbólico, Derrida plantea la inestabilidad de lo verdadero como inherente al propio campo de lo simbólico, sin necesidad de acudir a la noción de lo Real-material como negatividad o brecha del mismo.

Si bien esta diferencia entre Derrida y Žižek puede parecer una cuestión excesivamente técnica o academicista, la consecuencia que conlleva para el respectivo desarrollo de sus planteamientos resulta crucial, pues incide profundamente en el modo en que ambos filósofos conciben la relación entre ética y política. En el caso de Derrida,

⁶⁰ S. ŽIŽEK, «Prójimos y otros monstruos», *op. cit.*, pp. 217-218.

⁶¹ J. DERRIDA, *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires: Manantial, 2010, p. 139.

⁶² *Ibid.*, p. 159.

⁶³ A este respecto, afirma Derrida en su comentario al Seminario de *La carta robada* de Lacan que de dicho seminario «no se sigue que la verdad sea una ficción, sino que a través de la ficción la verdad se muestra propiamente». J. DERRIDA, *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Homo Sapiens, 1977, p. 87. Según Derrida, «lo que no es ni cierto ni falso es la realidad. Pero apenas se abre la palabra, ya estamos en el orden del descubrimiento de la verdad». *Ibid.*, p. 90. De este modo, la verdad no sería más que «la adecuación del habla a ella misma, su autenticidad propia». *Ibid.*, p. 91. Ahora bien, la indecidibilidad propia de la deconstrucción derrideana hace su entrada desde el principio mismo del proceso de simbolización cuando, dentro de este esquema de comprensión de la realidad, plantea que «para la verdad, ¿habitar la ficción es volver verdadera la ficción o ficticia la verdad?». *Ibid.*, p. 17.

el acceso a la verdad del otro se realiza desde la indecidibilidad propia de un ámbito sociosimbólico que no necesita de lo Real-material para concebir su propia apertura. En este sentido, la trascendencia derrideana sería completamente inmanente al lenguaje, y por tanto, a lo simbólico. Debido a ello, su concepción de la otredad —ya se considere como algo divino, humano o simplemente lingüístico— permanecería según Žižek presa del horizonte de sentido de la subjetividad, y sin posibilidad alguna de acceder a lo Real del otro. Ahora bien, el ámbito sociosimbólico de las relaciones intersubjetivas es precisamente el ámbito de lo ético. No el de lo político. Por esta razón, la política planteada por Derrida es concebida como un acto de de-cisión o separación sin garantías respecto al mandato ético que nos prescribe la hospitalidad incondicional por el otro.

En palabras de Simon Critchley, «por una parte, la ética queda definida como la responsabilidad infinita por la hospitalidad incondicional. Mientras que, por la otra, la política puede ser definida como la toma de una decisión sin ninguna garantía trascendental precisa. Así, la separación presente en Lévinas le permite a Derrida afirmar la primacía de la ética de la hospitalidad, pero dejando abierta al mismo tiempo la esfera de la política como el dominio del riesgo y del peligro».⁶⁴ La radical indecidibilidad sobre la verdad que Derrida considera inherente al orden de lo simbólico hace que, en última instancia, quedemos abocados a una política completamente irracional y sin garantía alguna de que las decisiones tomadas sean justas, pues «ser justo es reconocer la propia e infinita responsabilidad ante el otro singular sobre lo cual no se puede decidir definitivamente, [porque] excede las propias capacidades cognitivas».⁶⁵ La concepción derrideana de la ética deja sin garantías la decisión política.

Por el contrario, en el caso de Žižek, dado que se considera que la verdad existe, aunque sea al precio de concebirla mediante la estructura de una ficción sociosimbólica que puede cambiar, «el horizonte último de la ética no [consiste ya en] respetar la ilusión del Otro»⁶⁶ como una radical indecidibilidad sociosimbólica siempre por llegar, sino que pasa a ser definido mediante el acto capaz de reestructurar toda la estructura ficticia (simbólica) desde la que se construye la verdad (del otro). Este acto, psicoanalíticamente definido como el acto de «atravesar las fantasías», estaría caracterizado porque *ne s'autorise que de lui même*. Es decir, que mantendría el mismo carácter de auto-legitimación con el que Lacan concebía lo propiamente revolucionario. Debido a ello

⁶⁴ S. CRITCHLEY, *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Lévinas and Contemporary French Thought*. Londres: Verso, 1999, p. 275.

⁶⁵ *Íd.*, «Derrida: ¿ironista privado o liberal público?», en: CH. MOUFFE (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 78.

⁶⁶ S. ŽIŽEK, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta, 2006, p. 118.

Žižek concluye que «el fundamento último de la ética es lo político».⁶⁷ Esta suspensión política (en el sentido de lo Real traumático, conflictivo, antagónico y materialista-económico) de la ética (como ámbito de las relaciones intersubjetivas y por tanto sociosimbólicas) consistiría en la realización de aquel «acto en el que [las personas] asumen que no hay un gran Otro»⁶⁸ que sostenga el ámbito de lo sociosimbólico, aunque fuera en su misma indecidibilidad estructural.

Por ello afirma Žižek que «el horizonte final de la ética no es la deuda infinita respecto de una otredad abisal [inherente a lo sociosimbólico, sino] el correlato estricto de la suspensión del Gran Otro, no solo en tanto esa red simbólica que constituye la sustancia de la existencia del sujeto, sino también en el sentido del originador ausente del llamado ético, de aquel que se dirige a nosotros y ante quien somos irreductiblemente deudores y/o responsables».⁶⁹ La ética žižekiana de la otredad no se basa en un mandato incondicional que nos exige hospedar a un otro ya simbolizado como subjetividad. Lo que nos exige es reconfigurar completamente la red de relaciones simbólicas que construye la verdad (simbólica) del otro como otra persona subjetiva, y enfrentarnos al hecho, auténticamente universal, de una otredad que nos reconfigura a ambos como simple carne amorfa y monstruosa. Únicamente mediante este encuentro traumático con la materialidad del otro es como podremos acceder a una identificación secundaria de tipo sociosimbólico que no caiga presa de las falacias multiculturalistas.

5. Conclusiones

Algunos autores han acusado al tipo de política propuesta por Žižek de servir de poco para desarrollar una auténtica izquierda progresista, debido a que «su compromiso con las categorías lacanianas reafirma el carácter primordial de la alienación, la jerarquía y la dominación, y su esquema propuesto para confrontar el *status quo*, el modelo de la Ley, sirve para reafirmar lo dado en lugar de contestarlo».⁷⁰ Lo que este tipo de críticas suelen eludir es el papel que juega el proceso de identificación secundaria descrito por Hegel en la concepción žižekiana de la otredad. Según Žižek, la figura de la autoridad sociosimbólica encarnada por el Gran Otro laciano contra el cual se rebela el acto auténticamente político sería una otredad ubicada a nivel de la identificación primaria, propia de la universalidad abstracta. Lograr acceder a un tipo de identifica-

Id. 67 *Ibid.*, p. 154.

68 S. ŽIŽEK, *Arriesgar lo imposible*, op. cit., p. 154.

69 *Íd.*, *Contra la tentación populista*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2019, p. 80.

70 A. ROBINSON y S. TORMEY, «A Ticklish Subject? Žižek and the Future of Left Radicalism». *Thesis Eleven*, 80 (1), 2005, p. 94. DOI: 10.1177/0725513605049126

ción secundaria propia de la universalidad concreta es algo que, según Žižek, no podemos realizar solos, sino que, por paradójico que pueda parecer, necesitamos la ayuda de un «líder» o, expresado en terminología hegeliana, un «amo».

Este «líder» o «amo» no debe ser entendido como una figura de autoridad, pues ni es el gran Otro propio de la universalidad abstracta ni nos impone un determinado orden social. El amo-líder al que se refiere Žižek cumple una función homóloga a la del psicoanalista. Esto es, actúa como un mediador evanescente que nos hace ver que la autoridad que proyectamos sobre su figura no es debida a ningún tipo de atributo personal, sino que no es más que una ilusión o fantasma provocado por el mismo orden sociosimbólico que trata de ayudarnos a subvertir. El amo o líder al que se refiere Žižek es, pues, aquel que nos hace ver que la autoridad que atribuimos a los demás es una ilusión que depende de nuestra propia creencia. En este sentido, «un auténtico Amo no es un agente de disciplina y prohibición [...] sino un liberador [que nos impele a hacer] lo que se muestra como imposible dentro de las coordenadas de la constelación existente».⁷¹ Según Žižek, «se necesita un Amo porque no podemos acceder a nuestra libertad directamente; para lograr este acceso debemos ser empujados desde fuera, puesto que nuestro “estado natural” es el de un hedonismo inerte».⁷²

El líder político de Žižek no es, tal y como algunas veces se ha afirmado, el líder propio del Partido leninista que impone el control y la sumisión del otro a nivel simbólico, sino todo lo contrario: aquel que nos insta a subvertir el tipo de otredad dominada por los sociosimbólico y acceder a la auténtica otredad material de lo que somos, y que en un primer momento únicamente podemos percibir como monstruosa. Únicamente de este modo considera Žižek que podremos superar definitivamente todas las fantasías libidinales con las que construimos simbólicamente al otro como enemigo, amenaza potencial o violencia inherente a/para nuestra identidad simbólica. Antes que un desprecio o reduccionismo del prójimo, la monstruosidad del otro sería la condición *sine qua non* para poder establecer una identificación secundaria que transforme nuestras identidades sociosimbólicas de forma conjunta.

La primera violencia que debemos parar no es ni la que representa el otro previamente simbolizado para la Cosa-Nación (ya sea en su aspecto positivo o como lugar vacío), ni la que representa mi yoidad (previamente subjetivada) para la apertura (también previamente subjetivada) del otro. La primera violencia a parar según Žižek es precisamente la que simboliza demasiado rápidamente al otro como otra yoidad-humana-subjetiva que nunca podrá mantener una posición simétrica ni convergente respecto a mi yoidad-humana-subjetiva. Únicamente a través del acceso a su mons-

⁷¹ S. ŽIŽEK, *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal, 2016, p. 51.

⁷² *Ibid.*, p. 51.

truosidad Real-carnal es como, según el filósofo esloveno, podremos converger en un proyecto sociosimbólico común. Es precisamente en este sentido que Žižek considera que su ética, su política y su filosofía son propiamente materialistas. Ahora bien, el materialismo concebido por Žižek nos exige afirmar precisamente aquello que nos resulta más difícil de aceptar: el hecho de que lo único que puede unirnos a los otros es reconocer que somos una «Cosa-carne» sin sentido. Ese sería, según él, el auténtico núcleo traumático de lo Real.

Jorge LEÓN CASERO
Universidad de Zaragoza
jleon@unizar.es

Article rebut: 12 de febrer de 2020. Article acceptat: 21 de setembre de 2020