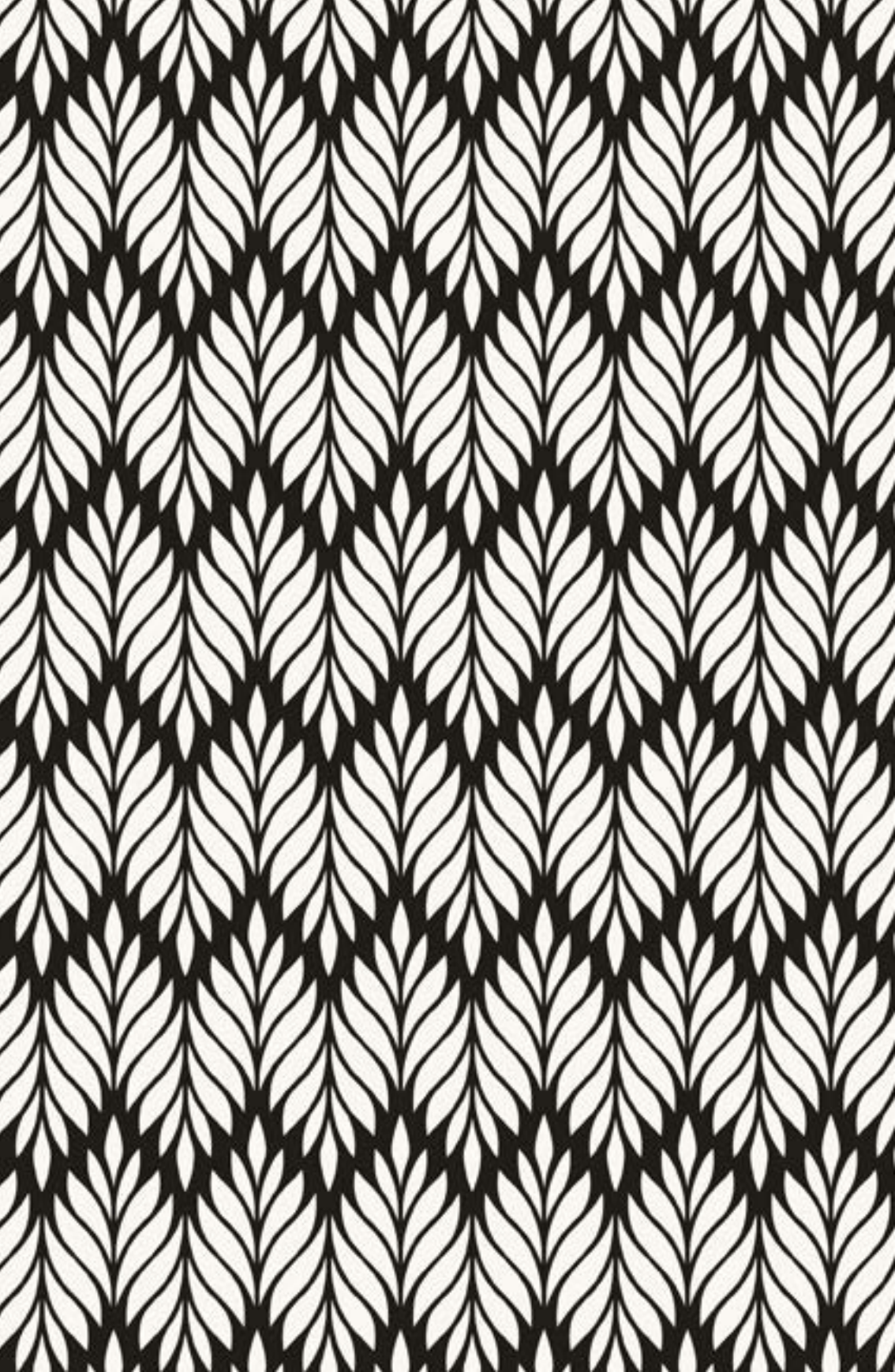








MARTINEZ





**CONTRA LA  
TENTACIÓN  
POPULISTA &  
LA MELANCOLÍA  
Y EL ACTO**

Slavoj Žižek

**TRADUCCIÓN**

Cristian De Nápoli

Zizek, Slavoj Contra la tentación populista / Slavoj Zizek. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : EGodot Argentina, 2018. 112 p. ; 23 x 15 cm.

ISBN 978-987-4086-63-1

1. Filosofía Política. 2. Populismo. 3. Filosofía Contemporánea.  
I. De Nápoli, Cristian, trad. II. Título.

CDD 190

**Título original**

Against the populist temptation & Melancholy and the act

© 2000 The University of Chicago, por Melancholy and the Act

© 2006 The University of Chicago, por Against the Populist  
Temptation

© 2019 Ediciones Godot

**Traducción** Cristian De Nápoli

**Corrección** Hernán López Winne

**Diseño de tapa e interiores** Víctor Malumián

**Ilustración de Slavoj Žižek** Juan Pablo Martínez

© Ediciones Godot

[www.edicionesgodot.com.ar](http://www.edicionesgodot.com.ar)

[info@edicionesgodot.com.ar](mailto:info@edicionesgodot.com.ar)

[Facebook.com/EdicionesGodot](https://Facebook.com/EdicionesGodot)

[Twitter.com/EdicionesGodot](https://Twitter.com/EdicionesGodot)

[Instagram.com/EdicionesGodot](https://Instagram.com/EdicionesGodot)

Buenos Aires, Argentina, 2019

Impreso en Porter, Plaza 1202,  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires,  
República Argentina, en marzo de 2019

## Un prólogo breve

**E**L TÉRMINO “ENJUTAS” [*SPANDRELS*] surgió en la arquitectura, para dar nombre a esos espacios que resuelven el encuentro entre una figura curva (como la base de una cúpula) y otra rectilínea (sobre la que la anterior se planta). Sobre ese campo operó luego la apropiación del término que hizo la biología evolutiva, pasando a llamar “enjutas” a los rasgos de un organismo surgidos como subproductos de la adaptación natural, los cuales, sin representar un claro beneficio para la aptitud y la supervivencia de ese organismo, tendrían sin embargo, y justamente por eso, la característica de ser *exaptaciones* que “adquieren un nuevo e inesperado rol crucial para el funcionamiento del organismo”. Para Stephen Jay Gould y Richard Lewontin, muchas funciones del cerebro humano, sobre todo las que hacen al lenguaje, surgieron como enjutas. Y así también podría pensarse que opera este par de textos aquí reunidos: llenando espacios vacíos, zonas emergentes en los cruces entre la filosofía, el psicoanálisis y la crítica de la economía política. Da la impresión de que hoy es de esos entrelugares que emergen las intervenciones teóricas más interesantes, sin adscripción clara o rotunda a ningún campo en particular. Lo que no quita, de todos modos, que sean frecuentes

las críticas a este tipo de abordajes. En su minuciosa reseña de la compilación *Repeating Žižek*, Jamil Khader observó cómo algunos de los que contribuyeron con sus textos a ese volumen ponían en interrogación

*...las credenciales de Žižek como filósofo, sobre todo en relación con la crítica que hace Badiou de la posición anti-filosófica de Lacan. Agon Hamza señala, en efecto, que los filósofos zizekianos la tienen difícil si quieren formalizar los planteos de Žižek (en comparación, dice, “no es difícil ser un seguidor de Badiou, en virtud de su sistema muy bien estructurado”). En sintonía, Benjamin Noys repite recatadamente la afirmación de Badiou de que “Žižek no está exactamente en el campo de la filosofía” para luego proponer que Žižek es un “lector de filosofía”, alguien que ofrece no una filosofía sino un método. Bruno Bosteels carga con más contundencia contra una filosofía zizekiana; sostiene que, tras el despegue internacional de su carrera, Žižek ha tenido que luchar permanentemente para romper su asociación con los estudios culturales, campo donde su obra fue recibida y ‘mal reconocida’ [misrecognized] en sus comienzos, a fin de reinstalar su nombre como el de un filósofo. Bosteels escribe: “Así, mientras que a partir de El ser y el acontecimiento Badiou pudo hablar desde el bastión de una filosofía de cierto estilo clásico o neoclásico, haciendo flamear el estandarte del platonismo con la confianza necesaria para aceptar los desafíos de antifilósofos como Lacan, Žižek aún sigue sufriendo a la hora de opacar los lances contra la filosofía que esgrimió el último Lacan y lograr de ese modo una respetabilidad como filósofo”. Según Bosteels, esto último es lo que explica el “proverbial nerviosismo” de Žižek. Sus tics no harían sino delatar la angustia del que se siente excluido de los aparatos institucionales de prestigio y los departamentos de Filosofía ya sea en Eslovenia, Francia o Gran Bretaña. De ahí su “actuación histérica”, en contraste con el discurso del maestro encarnado por un “estoicamente imperturbable Badiou”.*



(Reseña de Jamil Khader sobre *Repeating Žižek*, publicada el 23 de agosto de 2016 en *SCTIW Review*, revista online)

Estas críticas a mi trabajo me parecen problemáticas por más de una razón, incluso si descartamos esa también problemática “fundamentación” —para llamarla de un modo ameno— de mis tics corporales (que, ya que estamos, son resultado de una enfermedad orgánica por la que tengo que tomar medicamentos) en lo que sería mi angustia al sentirme excluido de los aparatos académicos y no reconocido como un filósofo “serio” (¿alguien quizás se imagina cómo se haría sentir el grito de lo Políticamente Correcto si fuese, supongamos, una pensadora feminista y lesbiana la “analizada” a ese nivel?). Lo primero a decir: yo *sí* propongo un tipo de “ontología”: mi trabajo no se limita a una reflexión deconstructiva de las inconsistencias de otras filosofías, y en cambio *sí* delinea cierta “estructura de realidad”. O, puesto en términos kantianos brutalmente simplificados: el horizonte último de mi obra no es la narración múltiple de los fracasos cognitivos al estrellarse contra lo Real inaccesible. El movimiento “más allá de lo trascendental” está delineado en la primera parte de mi *Contragolpe absoluto*, en donde hago en detalle un despliegue del movimiento dialéctico básico, el de inversión del obstáculo epistemológico en imposibilidad ontológica que caracteriza a la Cosa en sí: el fracaso en mi esfuerzo por aferrar la Cosa tiene que ser (re)concebido como un rasgo propio de la Cosa, una imposibilidad inscrita en el núcleo mismo de lo Real (otro paso en esta dirección es la elaboración de la cuasi-ontología del “menos que nada” en mi lectura de las implicaciones ontológicas de la física cuántica).

Pero el corazón del problema está en otro lugar: en la aplicación *en* la filosofía de la oposición entre el Maestro

y el Histérico. Para hacerla corta, si identificamos a la verdadera filosofía con el discurso del maestro estoicamente imperturbable, entonces Kant y Hegel dejan de ser filósofos. Después de Kant, esa “filosofía de cierto estilo clásico o neoclásico”, esto es, la filosofía como “mirada del mundo”, como gran traducción de la estructura elemental de la realidad entera, simplemente dejó de ser posible. Con el giro crítico de Kant, lo que “no está exactamente en el campo de la filosofía” es el pensamiento. Este ofrece “no una filosofía sino un método”, y la filosofía se vuelve autorreflexiva, discurso que examina sus condiciones de posibilidad o, para ser más precisos, de imposibilidad. Kant, en resumidas cuentas, muestra su acostumbrado empeño en los prolegómenos a la metafísica en sí, en una danza preparatoria que eternamente pospone el momento de zambullirse en las aguas frías de la cosa. La metafísica (la descripción de la estructura racional jerárquica del universo) queda forzosamente presa en antinomias, ante la inevitable necesidad de ilusiones que cubran las grietas en la estructura; con Kant, en suma, la filosofía ya no es más discurso del Maestro, todo su edificio atravesado por una viga de inmanente imposibilidad, fracaso e inconsistencia. Con Hegel se da incluso un paso más: lejos de retornar a una metafísica racional pre-crítica (como los kantianos reprochan), la dialéctica hegeliana en su totalidad es una suerte de socavamiento histórico del Maestro (por eso Lacan llamó a Hegel “el más sublime de los histéricos”), de autodestrucción y autosuperación inmanentes de todo planteo metafísico. El “sistema” de Hegel, en definitiva, no es otra cosa que un recorrido sistemático por los fracasos de los proyectos filosóficos. En este sentido, todo el idealismo alemán está hecho de ejercicios en “antifilosofía”. Ya el pensamiento crítico de Kant no es directamente filosofía sino prolegómenos a una filosofía futura, una puesta

en cuestión de las condiciones de (im)posibilidad de la filosofía; Fichte ni siquiera llama a su pensamiento “filosofía” sino *Wissenschaftslehre*, “enseñanza del conocimiento científico”, y Hegel sostiene que su pensamiento ya no es mera filosofía (amor a la sabiduría) sino sabiduría verdadera en sí. Por eso es que Hegel es “el más sublime de los histéricos”: hay que tener presente que para Lacan la histeria es lo único capaz de producir conocimiento nuevo (en contraste con el discurso universitario, que solo puede reproducir conocimiento).

En tanto que la filosofía (ontología tradicional) es un ejemplo de discurso del Maestro, el psicoanálisis actúa como el agente de su histerización inmanente. La expresión “Lacan y la filosofía” solo puede abordarse de manera adecuada si evitamos la trampa de una clara línea divisoria: de un lado el psicoanálisis como práctica clínica específica, del otro la reflexión filosófica. Cuando Lacan asevera enfáticamente *je m’insurge contre la philosophie*, lo que hace, por supuesto, es identificar a la filosofía con una “mirada del mundo”, una mirada del universo como un Todo abarcador de la suma de las divisiones y las inconsistencias. Cuando los filósofos desestiman la relevancia filosófica del psicoanálisis, lo que hacen, por supuesto, es reducirlo a una práctica clínica específica que debe lidiar con un fenómeno óptico particular (el de las patologías psíquicas). Ambas partes se equivocan: lo que pierden de vista es (no una unidad más alta que sintetiza a ambas sino) su intersección. La relación que guardan entre sí es la de las dos superficies de la cinta de Moebius: si nuestro andar progresa internándose en el corazón mismo de cualquiera de las dos, de repente nos encontramos por el camino opuesto. En todo el alcance de sus enseñanzas, vemos a Lacan comprometido en un intenso debate con

la filosofía y los filósofos, desde los antiguos materialistas griegos a Platón, de los estoicos a Tomás de Aquino, de Descartes a Spinoza, de Kant a Hegel, de Marx a Kierkegaard, de Heidegger a Kripke. Es por medio de referencias a filósofos que Lacan despliega sus conceptos fundamentales: la transferencia, a través de Platón; el sujeto freudiano, por medio del *cogito* cartesiano; el *objet a* como plus de goce, por la vía de Marx y la plusvalía; la angustia y la repetición, pasando por Kierkegaard; la ética del psicoanálisis, pasando por Kant. A través de este diálogo constante, por supuesto que lo que hace Lacan es distanciarse de la filosofía (recordemos sus recurrentes y algo desafortunadas bromas en relación con la *Aufhebung* hegeliana o con la idea de autoconciencia, también de Hegel, como lo opuesto al sujeto dividido/barrado freudiano); sin embargo, en todos sus desesperados intentos por trazar una y otra vez la línea divisoria no hace sino reafirmar su compromiso con la filosofía, como si la única manera de delinear los conceptos básicos del psicoanálisis implicara un desvío filosófico. Aunque el psicoanálisis no es filosofía, toda su dimensión subversiva pasa por el hecho de que no es simplemente una ciencia o una práctica particular, y en cambio sí es algo que produce consecuencias radicales, por ejemplo, en la filosofía. El psicoanálisis es un “no” a la filosofía interno a esta; la teoría psicoanalítica hace referencia a un hiato/antagonismo que la filosofía vuelve borroso pero que a la vez es lo que ancla a la filosofía (Heidegger llamó a ese hiato “diferencia ontológica”). Sin ese nexo con la filosofía (con los puntos ciegos de la filosofía, con lo “primordialmente reprimido” en la filosofía), el psicoanálisis pierde su dimensión subversiva y se vuelve una práctica óptica más. Lo Real con lo que trata el psicoanálisis no es solo la realidad del sufrimiento

psíquico del sujeto sino, de manera mucho más radical, las implicaciones (anti)filosóficas de la lectura freudiana de ese sufrimiento.

Solamente una filosofía así, atravesada de psicoanálisis, puede afrontar los retos de las ciencias modernas. O sea, ¿qué es la filosofía hoy? La respuesta que predomina entre los científicos contemporáneos es: algo cuyo tiempo se acabó. Incluso los problemas filosóficos más elementales se vuelven cada vez más problemas científicos: las principales cuestiones ontológicas tocantes a la realidad (¿nuestro universo tiene un límite en tiempo y espacio?, ¿lo rige el determinismo más estricto o hay lugar para la auténtica contingencia?) hoy son preguntas que se formula la cosmología cuántica; las cuestiones más antropológicas (¿somos libres?, esto es, ¿tenemos libre voluntad?) se las plantea la ciencia en torno al desarrollo evolutivo del cerebro; hasta la teología misma encuentra su lugar en las neurociencias (con su aspiración por traducir las experiencias místicas y espirituales en términos de procesos neuronales). Como mucho, lo que queda de filosofía son reflexiones epistemológicas en el proceso de los descubrimientos científicos.



CONTRA LA TENTACIÓN POPULISTA