

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

En defensa del marxismo. Slavoj Žižek y la teoría del Acto.

Santiago M. Roggerone.

Cita:

Santiago M. Roggerone (2013). *En defensa del marxismo. Slavoj Žižek y la teoría del Acto. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/107>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

En defensa del marxismo. Slavoj Žižek y la teoría del Acto

Santiago M. Roggerone

IIGG-FSOC-UBA/ CONICET

Try again. Fail again. Fail better.

Samuel Beckett

Si es cierto que debido a una acuciante debilidad de la imaginación actualmente resulta más sencillo concebir “el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo” (Jameson, 2000: 11), también lo es que los complejos y confusos tiempos en los que en el presente nos toca vivir podrían ser caracterizados del modo más vívido mediante el reparo en un curioso *Acontecimiento*. Aquella crisis *terminal* del marxismo a la que se asistía con cierta perplejidad tras el colapso de la URSS y la consagración del neoliberalismo como *única alternativa* —crisis que a decir verdad, era no sólo una crisis *del* marxismo: lo que en definitiva se había cerrado entre los años de 1989 y 1991, se decía entonces, era la época estatalista-revolucionaria inaugurada por los jacobinos dos siglos antes—, hoy en día se trastoca en una crisis del capitalismo que no sería simplemente *una más* de las recurrentes crisis a las que lamentablemente éste ha sabido acostumbrar a los hombres. En lo fundamental, la crisis del capitalismo vigente —que es menester señalar, habría empezado a tomar forma el 11 de septiembre de 2001 con los ataques cometidos al World Trade Center y habría terminado de definir su fisonomía a principios de 2008 con aquel marasmo económico-financiero cuyo destino aún es incierto— consistiría en una que, como sucedía anteriormente con la del marxismo, porta algo consigo que la evidencia como una crisis que es ya necesariamente *terminal*, que es ya necesariamente *última*, que es ya necesariamente *final*.

Ahora bien, a causa de que ha llegado a ser evidente que ya nada es (del todo) evidente, la veracidad de este último enunciado es —en cuanto menos— cuestionable. Independientemente de esta circunstancia, el intento por determinar cuál es la situación del marxismo en la actualidad, continúa siendo más que válido. Si bien es cierto que en las últimas décadas el marxismo —en tanto que entraña un proyecto científico (el desarrollo de la concepción materialista de la historia), uno político (la consecución del socialismo y el comunismo) y uno filosófico (el perfeccionamiento de la dialéctica materialista)— ha sufrido una notable serie de embates, no por ello debe concluirse que ha desaparecido como horizonte teórico-práctico. Como bien ha apuntado Perry Anderson, “no es lo mismo ser derrotado que doblegado” (Anderson, 2008: 13). En un estado de crisis permanente

(Sazbón, 2002), el marxismo —pese a todo— *persiste*. Es precisamente a causa de esto que —adoptando el punto de vista de un *realismo intransigente* con el que sea posible negarse “a toda componenda con el sistema imperante” (Anderson, 2000: 12) y a la vez rechazar “toda piedad y eufemismo que puedan infravalorar su poder” (ídem)—, como decíamos, es válido indagar en la actual situación del marxismo. En efecto: ¿ha podido éste recomponerse tanto teórica como prácticamente de lo que era una crisis presuntamente *terminal*? ¿Ha logrado responder a los desafíos lanzados por el postestructuralismo y por el más amplio discurso de la posmodernidad? ¿Ha conseguido desarticular los retos filosóficos que para él estaban supuestos en los postulados de las llamadas corrientes post-marxistas?

Como parte de un esfuerzo más vasto por dar cuenta de estos interrogantes, en la presente ponencia se prestará atención a los aportes que el filósofo Slavoj Žižek ha realizado a los fines de emplazar su *teoría del Acto*. Lo que distingue a Žižek de otros pensadores contemporáneos que intentan fundamentar normativamente una *defensa del marxismo*, es que él en modo alguno es un marxista —es más, que sea *esloveno* (es decir, *ex-yugoslavo*) y el hecho de que su irrupción en la escena intelectual haya tenido lugar en un año tan emblemático como el de 1989, da cuenta a su manera de alguien que tiene poco que ver con el marxismo. En lo esencial, se trata de un peculiar hegeliano que pertenece a aquel campo que Yannis Stravrakakis (2010) ha denominado la *izquierda lacaniana*, y cuyas premisas se inscriben en lo que según Adrian Johnston (2008) es *una teoría materialista-trascendental de la subjetividad*. No obstante, sobre todo en los últimos años, Žižek ha demostrado cada vez mayor fidelidad por lo que Alain Badiou (2007) ha llamado la *hipótesis comunista* y un creciente interés por la renovación de la filosofía del materialismo dialéctico. En este marco, alejándose cada vez más de sus intereses previos por la crítica de la ideología, ha efectuado una notable serie de aportes que resultan extremadamente originales tanto para las vicisitudes de la teoría marxista como para las de la práctica política que los tiempos en los que nos toca vivir reclaman para sí.

El convencimiento que acompaña a esta ponencia es que Žižek debe ser tomado en serio. Debido al carácter prolífico de su obra, a la reputación internacional de la que dispone, a las conferencias multitudinarias que brinda alrededor del mundo, a los chistes vulgares de los que se vale en sus textos, a los ejemplos que extrae de la cultura popular, a su histrionismo, a su singular estilo de escritura, a que ha sido objeto de documentales como *Žižek!* (2005) y a que ha participado en filmes como *The Pervert's Guide to Cinema* (2006), *Marx Reloaded* (2011) o el más reciente *The Pervert's Guide to Ideology* (2012), etc., la academia no ha vacilado a la hora de tildarlo como un filósofo pop o —incluso— como un comediante. Desacreditado con motes como los de “*rockstar* de la academia”, “*Elvis* de la crítica cultural” o “*Borat* de la filosofía” —motes que le son puestos, claro está, con la intención de hacerle resto a la radicalidad de su pensamiento—, Žižek ha sido acusado reiteradamente por su asistematicidad, vaguedad, repetición, falta de seriedad y diletantismo. Si bien es cierto que desde su ruptura con Jacques-Alain Miller y la aparición de su primer trabajo en inglés ha publicado una infinidad de libros,

artículos y ensayos que abarcan temas tan diversos como el capitalismo, el psicoanálisis, la opera, el totalitarismo, el fascismo, la ciencia cognitiva, la física cuántica, el racismo, la religión, los medios de comunicación, la cultura popular, el cine, el amor, la ética, el posmodernismo, el multiculturalismo y la política,¹ también lo es que —como ha apuntado atinadamente Ernesto Laclau en su prefacio a *El sublime objeto de la ideología*— sus trabajos se caracterizan por ser, fundamentalmente, “una serie de intervenciones teóricas que se alumbran unas a otras, no en función de la *progresión* de una argumentación, sino en función de (...) la *reiteración* de esta última en diferentes contextos discursivos” (Laclau, 2005a: 15). Sus críticos se equivocan al no tomarlo en serio: el hecho de que libro a libro, en diálogo y debate con intelectuales de todo el mundo, Žižek reelabore y refine su edificio filosófico, da cuenta precisamente de la naturaleza sistemática de su trabajo. Si publica dos o incluso tres libros por año, es porque es esclavo de lo que según él es una verdadera “compulsión a escribir y a escribir” (Žižek, 2006c: 45); como ha señalado en una enfática réplica a sus principales críticos (Žižek, 2007), si dispone de cierta visibilidad y a menudo ofrece conferencias, se debe a que de hecho eso es *lo único que puede hacer* (Žižek no dispone de influencia en ningún departamento universitario destacado y su acceso a subsidios de investigación es limitado; en pocas palabras: se trata de un verdadero marginal, un *outsider* sin ningún tipo de poder institucional que lo respalde).

A continuación se reconstruirá genealógicamente los componentes conceptuales de la teoría žižekiana del Acto. Cabría aclarar que el enfoque que se empleará para ello es el de un tipo de historiografía intelectual que se desliga explícitamente de los afamados programas de la *History of Ideas* (Lovejoy, 2000), la *archéologie du savoir* (Foucault, 2001), la *Begriffsgeschichte* (Koselleck, 1993), el *Contextual Focus* (Skinner, 2007), la *déconstruction* (Derrida, 1989), etc. En lo fundamental, se opta por una propuesta metodológica que concentrándose en autores con el fin de reconstruir su trabajo como una unidad intencional situada en un determinado contexto político-intelectual e identificando contradicciones en la argumentación para tratarlas como puntos de tensión sintomáticos (Anderson, 1998: 11-18; 2008: 7-13), pretende —para emplear una expresión cara a la tradición política del trotskismo— someter las ideas al *implacable laboratorio de la historia*.

¹ Siguiendo a Jamil Khader (2013), la vasta obra de Žižek puede ser dividida en al menos cuatro categorías principales (se excluyen artículos de revistas, partes de libros, trabajos colectivos, compilaciones, traducciones parciales, etc.): introducciones a Lacan a través de la cultura popular y ejemplos de la vida cotidiana (Žižek, 2000; 1994; 2008), trabajos teóricos que entrelazan la filosofía con el psicoanálisis para desarrollar una crítica de la fantasía ideológica y una teoría política de la subjetividad (Žižek, 2013; 2005a; 1998; 1991; 2003a; 1996; 1997; 1999; 2002a; 2001a; 2001b; 2002c; 2006b; 2006d; 2012a; 2012b), escritos que abordan acontecimientos sociales y políticos (Žižek, 2005b; 2006a; 2009b; 2011a; 2011b; 2012c) y obras que abogan por la apropiación del centro ateo-radical del cristianismo (Žižek, 2002b; 2005c). Existe una voluminosa literatura en inglés que aborda el itinerario intelectual de Žižek; *cfr.*, sobre todo, Kay (2003), Parker (2004), Butler (2005), Dean (2006), Pound (2008), Sharpe y Boucher (2010), Wood (2012) y Sheehan (2012). En relación a los estudios žižekianos, además del sitio web de la *International Journal of Žižek Studies* (www.zizekstudies.org), *cfr.*, especialmente, Boucher, Glynos y Sharpe (2005), Bowman y Stamp (2007) y Khader y Rothenberg (2013). En castellano, los abordajes de la obra de Žižek son escasos; la excepción la constituye el excelente trabajo de Camargo Brito (2011).

Parafraseando lo establecido por el propio Žižek en su libro sobre Gilles Deleuze, este trabajo no es un *diálogo* entre dos perspectivas diversas (el pensamiento de Žižek de un lado y un tipo de historia intelectual de otro), sino algo muy diferente: “un intento de establecer los contornos de un *encuentro* entre dos campos incompatibles” (Žižek, 2006b: 15); un intento de trazar los límites de un “encuentro con lo Real” (Žižek, 1998: 140) de Slavoj Žižek.

I

Tanto la crítica de la ideología como la teoría del Acto impulsadas por el autor que aquí es objeto de estudio, se montan al reparo de una concepción eminentemente *materialista* de la ontología. Al albor de la revisión de las tesis *acontecimentalistas* desplegadas por buena parte de la intelectualidad francesa tras los sucesos de mayo de 1968 —Žižek tiene en mente a filósofos tales como Alain Badiou, Etienne Balibar, Jacques Rancière y Claude Lefort, pero también a Ernesto Laclau y Antonio Negri—, el pensador oriundo de Liubliana ha pulido durante las últimas dos décadas un aparato teórico-conceptual con el que ha buscado polemizar con los razonamientos *idealistas* que soterran la dimensión de la economía y —como resultado de ello— autonomizan radicalmente las de *la* política y *lo* político. A juicio de Žižek, las corrientes post-althusserianas, post-marxistas, marxistas post-estructuralistas, democrático-radicales, etc., comparten por igual la irreductibilidad del Acontecimiento “a todo orden positivo del ser” (Žižek, 2006c: 130).

Puntualmente, Žižek se opone de modo tajante a Badiou (1999) en “que el acontecimiento es algo que emerge de la nada” (Žižek, 2006c: 130). En efecto: debido a que para él la lógica acontecimentalista convencional resulta “demasiado idealista” (ibídem: 131), se ha esforzado por esbozar un programa materialista que busca responder deliberadamente a los interrogantes “cómo pensar la unidad del ser y el acontecimiento (...) cómo tiene que estar estructurado el orden del ser para que sea posible algo como un acontecimiento” (ídem). Y para concebir una suerte de respuesta, Žižek se ha valido cada vez más de la noción lacaniana de *la doublure*, “el doblez, la torsión o curvatura en el orden del ser que abre el espacio para el acontecimiento” (ídem).

Apelando a este concepto de *la doublure*, Žižek no da luz a una teoría post-marxista más que postula que, en el terreno de la política, es posible rearticular (retroactivamente) el orden simbólico mediante el establecimiento de un *point de capiton*. A lo que Žižek apunta es a la posibilidad de erigir un Acto que si bien está inscripto simbólicamente, puede torcer o curvar el registro de dicha inscripción. La hipótesis que da fundamento último a todo Acto auténtico, es que siempre, necesariamente, en *le Symbolique* mismo anida “una insuperable *brecha de paralaje*” (Žižek, 2006d: 11) —vale decir, “la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común” (ibídem: 11-12).

En otras palabras: lo que la concepción materialista de la ontología žižekiana supone es el reparo en la inexistencia del *grand Autre* —es decir, el reparo en la inconsistencia radical del Todo, en la ficcionalidad incesante del orden simbólico, etc. A diferencia del idealista, el materialista entiende que lo experimentado siempre está *abierto*, pues para él “es el mismo ‘Todo’ el que es no-Todo, inconsistente, marcado por una irreductible contingencia” (ibídem: 116). Y el índice de la inconsistencia del Todo, el testimonio de su *no-totalidad*, su cortocircuito básico, etc., no es otro que el Acontecimiento —vale decir, la emergencia material del Acontecimiento en el orden del Ser. Al respecto, en *Órganos sin cuerpo*, Žižek señala:

La solución materialista es (...) que el Acontecimiento no es *más que* su propia inscripción en el orden del Ser, un corte/ruptura en el orden del Ser por cuya causa el Ser no puede formar nunca un Todo consistente. No hay un Más Allá del Ser que se inscriba en el orden del Ser. No “hay” nada sino el orden del Ser. Aquí debería traerse a colación (...) la teoría general de la relatividad, en la que la materia no curva el espacio sino que es un efecto de la propia curvatura del espacio. Un Acontecimiento no curva el espacio del Ser por su inscripción en él: por el contrario, un Acontecimiento no es *más que* esa curvatura del espacio del Ser. “Todo lo que hay” es el intersticio, la no coincidencia del ser consigo mismo, a saber, el no cierre ontológico del orden del Ser (Žižek, 2006b: 128-129).

Traduciendo todo esto a la lógica de los registros lacanianos de *le Réel*, *le Symbolique* y *l’Imaginaire* —esto es, a la lógica de los registros estrechados por aquel *nudo borromeo RSI* que indica la estructura del ser hablante y cuyo enlace, a la vez, define la especificidad del *objet petit a*—, podría decirse que de las tres, Žižek privilegia la dimensión que *niega* el orden de la significación —es decir, que *niega* aquello que no puede ser *incorporado* en él— y, *vis-à-vis*, establece los contornos en los que la misma funciona. Según Žižek, en todo momento *le Réel* persistiría como una falta y toda fantasía ideológica —que en cuanto tal, pertenecería al reino de *l’Imaginaire* pero tendría lugar en el de *le Symbolique*— existiría como una respuesta a esa falta que impondría límites de negación y simultáneamente constituiría a todo orden discursivo significativo. De esta manera, el orden eminentemente simbólico que es la realidad social, sería el sitio en donde tendría lugar el intento por establecer una consistencia elemental frente a los efectos corrosivos de *le Réel*; es decir, el sitio en donde se inscribiría la tentativa (ideológica) de inhibir aquel núcleo traumático que justamente no puede ser simbolizado, explicado, internalizado o aceptado. Y al menos desde *El espinoso sujeto* y los debates mantenidos con Ernesto Laclau y Judith Butler en *Contingencia, hegemonía, universalidad*, para Žižek este núcleo sería básicamente uno, a saber: la *lucha de clases*, el “antagonismo social fundamental” (Žižek, 2003b: 135) que “divide el edificio social desde dentro” (ídem), sobredeterminándolo pero también distorsionándolo.

Lo propio de la interpretación que hace Žižek de los registros *RSI*, es que *le Réel* no sólo es entendido como aquello que no se puede simbolizar, aquello que está esencialmente distorsionado, etc., sino también —y fundamentalmente— como el propio principio de la distorsión de la realidad. En suma, en lo que estrictamente concierne al análisis político-social, *le Réel* sería según Žižek un antagonismo social traumático que conseguiría fijar los límites de las simbolizaciones posibles

que, necesariamente, habrían de diferir entre sí; el meollo inmanente e inherente a *le Symbolique* que tendría lugar en tanto hiato o brecha debido a que éste (*le Symbolique*) lo introduciría en la realidad. Podríamos decir así que hay *un* trauma (el *del capitalismo*), *un* Réel (el antagonismo *de la lucha de clases*) y por tanto también *una* verdad (la de la distorsión ideológica de las distintas perspectivas *de clase*).

De este modo, el problema con *le Réel* no es que *no tiene lugar*, sino, contrariamente, que *sucede*:

para Lacan, lo Real no es imposible en el sentido de que nunca puede ocurrir —un núcleo traumático que siempre se nos escapa. No, el problema con lo Real es que ocurre y *esto* es el trauma. Es decir, *no es que lo Real sea imposible, sino que lo imposible es Real*. Un trauma, o un acto, es simplemente el instante en el que lo Real ocurre y es difícil de aceptar. Lacan no es un poeta que nos dice que siempre fallamos lo Real —el último Lacan dice justamente lo contrario. La tesis es que *se puede* confrontar lo Real, y esto es lo que es tan difícil de aceptar (...) Lo Real es imposible pero no simplemente en el sentido de un encuentro fallido. Es también imposible en el sentido de que es un encuentro traumático que *tiene lugar*, pero que somos incapaces de confrontar. Y una de las estrategias que usamos para evitar confrontarlo es precisamente la de colocarlo como este ideal indefinido que es pospuesto eternamente. Un aspecto de lo Real es que es imposible, y el otro aspecto es que ocurre, pero es imposible sostenerlo, integrarlo (Žižek, 2006c: 70-72).

En Žižek, la posibilidad del Acto se basa en lo fundamental en esta tesis que postula que, a causa de la inconsistencia constitutiva del orden simbólico, es factible confrontar *le Réel*. Ahora bien, lo que habría que agregar es que puesto que el Acto no tiene que ver estrictamente ni con el *passage à l'acte* ni con el *Acting-out*, debe —de alguna manera— suponer la lógica de *la jouissance* femenina. Recuérdesse que sobre todo en los tiempos cínicos de la actualidad, *la jouissance*, el goce, no implica una transgresión (y esto vale tanto para lo que respecta a la sexualidad femenina como para lo que respecta a la masculina): en su estatuto más profundo, se trata de “*algo impuesto, ordenado*; cuando gozamos nunca lo hacemos ‘espontáneamente’, siempre seguimos cierto mandato” (Žižek, 1998: 22). Ocasionalmente, en la sexualidad femenina, la naturaleza de “este mandato obsceno (...), ‘¡Goza!’” (ídem) —cuyo nombre psicoanalítico no es otro que el de *superyó*—, es develada. En efecto: en la medida en que ese síntoma del hombre que es la mujer busca conseguir *la jouissance*, la inconsistencia del *grand Autre* —es decir, la inconsistencia del orden simbólico— queda al descubierto y, como consecuencia de ello, se abre el espacio para la confrontación de *le Réel* y por tanto también para la realización del Acto.

II

Considerado desde las coordenadas simbólicas de las cuales emerge, el Acto es *imposible*. En lo que precisamente consiste un Acto, es en hacer *retroactivamente* posible, en posibilitar *a posteriori*, lo que sin más, desde un determinado punto de vista —es decir, desde una determinada *visión de paralaje*—, se presenta como imposible. Efectivamente:

Un acto no ocurre simplemente *dentro* del horizonte dado de lo que parece ser “posible”; él redefine los contornos mismos de lo que es posible (un acto cumple lo que, dentro del universo simbólico dado, parece ser “imposible”, pero cambia sus condiciones de manera que crea de manera retroactiva las condiciones de su propia posibilidad) (Žižek, 2003b: 132).

Para explicar esta posibilitación retroactiva de lo imposible que es intrínseca a todo Acto, en sus textos Žižek suele valerse del mito de Antígona y de ejemplos cinematográficos como el de la autodestrucción de Keyser Söze en *The Usual Suspects* (1995) o el de la golpiza que se auto-inflige el personaje que Edward Norton interpreta en *The Fight Club* (1999). Pero el ejemplo más ilustrativo tal vez sea el que el propio Lacan dio en 1979, cuando disolvió abruptamente, de un día para otro, la *École Freudienne* de París —es decir, “su *agalma*, su propia organización, el espacio mismo de su vida colectiva” (ibídem: 133). Ciertamente, lo que se le plantea a quien actúa auténticamente, es la necesidad de asumir un gran riesgo, la necesidad de confrontar *la noche del mundo* hegeliana, la necesidad de dar un paso al vacío sin garantía de éxito alguno. Sólo así, mediante el enfrentamiento de un callejón sin salida, mediante la constatación del hecho de que “los cambios verdaderos son dolorosos” (Žižek, 2006c: 116), mediante el ataque violento al *grand Autre* pero también a uno mismo —sin esto último, claro está, el Acto no sería más que una rearticulación del orden simbólico que *cambia todo* para que en verdad *nada tenga que hacerlo*—, es que se puede despejar el terreno para un *nuevo comienzo*. Y por *nuevo comienzo*, no debe ser entendido otra cosa más que un gesto esencialmente radical y fundante que efectivamente pertenece al orden de lo *nuevo*; esto es, un gesto que patea el tablero del campo de las simbolizaciones posibles y accede, con ello, a *le Réel* imposible: en palabras de Žižek, “sólo un gesto ‘imposible’ de puro gasto puede cambiar las propias coordenadas de lo que es estratégicamente posible dentro de una constelación histórica” (Žižek, 2006b: 232).

Es precisamente en este sentido que para Žižek es necesario reivindicar el lema insignia del mayo francés.

La izquierda tiene hoy una elección ante sí: o acepta el horizonte democrático liberal predominante (democracia, derechos humanos y libertades...) y emprende una batalla hegemónica *dentro* de él, o *arriesga el gesto opuesto de rechazar sus mismos términos, de rechazar categóricamente el chantaje liberal actual, de acuerdo con el cual propiciar cualquier perspectiva de cambio radical allana el camino al totalitarismo*. Es mi firme convicción, mi premisa político-existencial, que el viejo lema de 1968 “*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*” sigue en pie: son los defensores de los cambios y las resignificaciones dentro del horizonte democrático liberal quienes resultan verdaderos utópicos en su creencia de que sus esfuerzos redundarán en algo más que la cirugía estética que nos dará un capitalismo con rostro humano (ídem).

Ahora bien, la alteración (retroactiva) del orden simbólico no es suficiente para que un fenómeno determinado alcance el status de Acto. En *El espinoso sujeto*, Žižek afirma que “en este punto resulta esencial introducir una distinción adicional: para Lacan, un verdadero acto no solo cambia retroactivamente las reglas del espacio simbólico, sino que también perturba la fantasía subyacente” (Žižek, 2002a: 217). En efecto: *la traversée du fantasme* es la otra parte integral de todo Acto.

En este sentido cabría advertir que el hecho de que el atravesamiento de la fantasía (ideológica) que regula la estabilidad del orden simbólico sea un componente clave del Acto, refuerza la idea de que éste no sea asimilable ni al *passage à l'acte* ni al *Acting-out*. Si bien el Acto comparte con el *passage à l'acte* el no enviar ningún tipo de mensaje cifrado al *grand Autre* y por tanto el suponer una cierta salida de la escena simbólica —cosa que el *Acting-out* no presupone—, se diferencia por asumir *responsabilidad* por lo que lleva a cabo —es decir, por reconocer, identificar y reivindicar *lo que lleva a cabo*. En la clínica psicoanalítica, el *passage à l'acte* presupone en cuanto tal una salida defensiva del orden simbólico que en tanto no promueve la conscientización y la reelaboración del deseo y la fantasía, no significa un paso adelante en la dirección de la cura. Contrariamente al sujeto del *passage à l'acte*, al ponerse “*a sí mismo como su propia causa*” (ibídem: 402), el sujeto del Acto consigue dominar sus deseos y fantasías inconscientes. Precisamente en esto reside la singularidad de *la traversée du fantasme* en la que todo Acto debe basarse: al no dirigir de modo consciente ninguna clase de mensaje cifrado al *grand Autre*, quien actúa asume resueltamente su responsabilidad en el revelamiento del carácter fantasmático-ideológico del campo simbólico que sustenta las (falsas) elecciones que en su contexto se presentan como posibles.

El tercer y último fundamento de todo Acto reside en el hecho de que no existe una *temporalidad* a él intrínseca. En lo que a esto respecta, Žižek reivindica un decisionismo próximo al que Rosa Luxemburg supo esgrimir “en contra de los revisionistas” (Žižek, 2005c: 182).

El tiempo del Acontecimiento no es otro tiempo que está más allá y por encima del tiempo histórico “normal”, sino que es una especie de recodo [esto es, *doublure*] dentro de este tiempo (...) Cuando lo observamos desde la ventajosa posición de la distancia, el proceso parece desarrollarse en una línea recta; sin embargo, lo que no podemos advertir son las vueltas [de nuevo, *doublures*] internas subjetivas que sostienen esta línea recta “objetiva”. Es por ello que la pregunta “¿en qué circunstancia emerge el tiempo condensado del Acontecimiento?” es falsa. Implica volver a inscribir el Acontecimiento en el proceso histórico positivo. Es decir, uno no puede establecer el tiempo de la explosión del Acontecimiento mediante un preciso análisis histórico “objetivo” (al estilo de: “cuando las contradicciones objetivas alcancen tal nivel, las cosas estallarán”); no hay ningún Acontecimiento fuera de la decisión subjetiva comprometida que lo crea: si uno espera a que madure el tiempo del Acontecimiento, el Acontecimiento nunca ocurrirá (ibídem: 185).

Lo que todo esto quiere decir es que el Acto posee siempre algo de *emergencia*: quien actúa, se arriesga y sin legitimación alguna, se compromete dando un paso al vacío en una suerte de apuesta pascaliana —vale decir, aprovecha el momento puesto que sabe que *mañana* será demasiado tarde. En otras palabras: el Acto conlleva el convencimiento de que no es necesario pedir ninguna clase de permiso al *grand Autre* —“la búsqueda de garantías es el miedo al abismo del acto” (2004: 11). No hay que esperar a que las condiciones estén maduras, pues no existe algo como el *tiempo del Acto*. En lo que concierne a esto, no hay grandes secretos: *el Acto consiste en una oportunidad que surge* —o mejor dicho, *que se hace surgir*— y que en tanto tal, *no hay que dejar pasar de largo*.

Es así que la máxima lacaniana que alega que no hay que ceder al deseo —*Ne pas ceder sur son désir*—, que no hay que ceder por lo tanto al mandato del *grand Autre*, es la que guía al Acto žižekiano. En efecto: el Acto implica que por más que la causa de uno ya esté perdida, es preciso continuar demostrando fidelidad y persistir en ella, pues “las derrotas del pasado acumulan la energía utópica que explotará en la última batalla: la ‘maduración’ no está a la espera de circunstancias ‘objetivas’ para alcanzar la madurez, sino de la acumulación de derrotas” (Žižek, 2011a: 402). A fin de cuentas, sólo esta persistencia en el deseo es lo que puede dar con aquello a lo que recientemente Žižek se ha referido como “señales del futuro” (Žižek, 2012c: 128).

III

De acuerdo a lo establecido hasta aquí, el Acto žižekiano se enmarca en una concepción materialista de la ontología y se basa en la posibilitación (retroactiva) de lo imposible, en el atravesamiento de la fantasía (ideológica) y en el compromiso que con él asume el sujeto que lo lleva a cabo. Contra lo que tranquilamente podría esperarse, la teoría del Acto esbozada por Žižek se encuentra más próxima al leninismo que a alguna variante post-marxista de la política. En cierto sentido, esto constituye un indicador de que los esfuerzos del pensador oriundo de Liubliana consagrados a sentar las bases de una teoría del Acto, no sólo representan una neutralización de los desafíos posmodernos que al marxismo le han sido planteados estrictamente en el plano de la teoría por filósofos como Laclau, sino también —y quizás fundamentalmente— una (tácita) alianza con la política emancipatoria radical que se emparenta con figuras como las de Lenin o Trotsky.

A este respecto, habría que precisar algo sobre el lema que Žižek adoptó como corolario del debate mantenido en *Contingencia, hegemonía, universalidad: repetir Lenin*. Refrendado el rechazo del horizonte del capitalismo y su democracia —esto es, el *point de capiton* de la sociedad global contemporánea—, reiterando sus críticas al multiculturalismo y la pospolítica, señalando a quienes defenestran la forma *Partido* lo que Robespierre a los girondinos —“Queréis una revolución sin revolución” (Robespierre, citado en: Žižek, 2004: 111)— y reconociendo el carácter redentor de la violencia, en su posfacio a una compilación de escritos de Lenin —pero también en un libro dedicado a la figura de Stalin (Žižek, 2002c)—, Žižek arribó a una firme conclusión: “hoy más que nunca debemos volver a Lenin” (Žižek, 2004: 84). Es que en lo fundamental, para Žižek existe una afinidad muy importante entre la figura de Lenin y la ética lacaniana. A su entender, la idea del revolucionario ruso

es simplemente que no existe el gran Otro; nunca hay una garantía; hay que actuar. Hay que arriesgarse y actuar (...) Del mismo modo en que Lacan dice que el analista sólo está autorizado por sí mismo, el mensaje de Lenin es que un revolucionario *ne s'autorise que de lui même*. Es decir, en cierto instante hay que asumir la responsabilidad del acto (Žižek, 2006c: 155).

Ahora bien, la *reactivación* de Lenin por la que Žižek aboga (Budgen, Kouvelakis y Žižek, 2010), no busca quedar encorsetada sin más en el *estrecho marco* del *leninismo* —a decir verdad, “una noción profundamente *estalinista*” (Žižek, 2004: 36)—; para él,

“REPETIR Lenin” NO significa una VUELTA a Lenin —*repetir Lenin consiste en aceptar que “Lenin ha muerto”, que su solución particular fracasó, cabe decir incluso monstruosamente, pero que en ella hay un destello utópico que vale la pena rescatar. Repetir Lenin significa que hay que distinguir entre lo que Lenin hizo en realidad y el campo de posibilidades que inauguró, la tensión en Lenin entre lo que hizo en realidad y otra dimensión, que “no era Lenin, sino que estaba en Lenin”. Repetir Lenin es repetir, no lo que HIZO Lenin, sino lo que NO LOGRÓ HACER, sus oportunidades PERDIDAS* (ibídem: 155-156).

Este rechazo del sentido más tradicional que posee el término *leninismo*, no se inscribe en algo así como un abandono de la cosmovisión del marxismo, en “la búsqueda del momento de (...) [su] Caída” (Žižek, 2010a: 5), etc. Para Žižek, todo este tema debe ser rechazado terminantemente: “la Caída ha de inscribirse en los mismos orígenes” (ídem); en efecto: si “uno somete el pasado marxista a una crítica implacable, primero tiene que reconocerlo como ‘propio de uno’, asumiendo la plena responsabilidad por él, no desentenderse cómodamente del ‘mal’ giro de las cosas atribuyéndolo a un intruso externo” (ibídem: 6).

Es también en esta clave que, en el contexto de una serie de introducciones críticas a clásicos de la lucha revolucionaria (Žižek, 2009a; 2010a; 2010b), Žižek se presta a defender al Trotsky de *Terrorismo y comunismo* —una obra en verdad *maldita* para el trotskismo; el “peor libro” (Bensaïd, 2002: 24) de Trotsky, a decir de alguien como Daniel Bensaïd. Es que el Trotsky que defiende el gobierno partidario y el terror revolucionario —vale decir, el Trotsky que es ajeno al mito que lo concibe como una figura cálida, profundamente democrática, partidario del psicoanálisis, amigo de artistas surrealistas, amante de Frida Kahlo, etc.— “representa un elemento perturbador para la alternativa ‘o socialismo (social)democrático o totalitarismo estalinista” (Žižek, 2011a: 239). Tal como Žižek lo ve, no es ninguno más que este *Trotsky maldito* el que es preciso rescatar.

Trotsky es aquel para el que no hay lugar ni en el socialismo realmente existente anterior a 1990 ni en el capitalismo realmente existente posterior a 1990, en el que ni siquiera los nostálgicos del comunismo saben qué hacer con la revolución permanente de Trotsky: tal vez el signifiante “Trotsky” sea la designación más apropiada para lo que vale la pena redimir del legado leninista (Žižek, 2009a: 25).

Efectivamente: a diferencia de Stalin —en donde “‘Lenin vive para siempre’ como un obsceno espíritu que no sabe que está muerto, artificialmente mantenido con vida como un instrumento de poder” (ibídem: 43)—, en Trotsky, Lenin vive “en la medida en que encarna (...) la ‘eterna Idea’ de la emancipación universal, la inmortal lucha por la justicia con la que no hay insultos ni catástrofes que consigan acabar” (ibídem: 41-42).

Y con esta *Idea eterna* a la que Žižek alude, arribamos quizás al punto más álgido del *giro leninista* que él ha protagonizado. Hay que señalar que la noción de *Idea* forma parte del aparato conceptual que pertenece Badiou (2008). Si bien es cierto

que en su último libro Žižek (2012b) ha dedicado una considerable cantidad de páginas para explicar qué es lo que lo separa de Badiou, también lo es que desde su ruptura con Laclau, se ha vinculado cada vez más estrechamente con el filósofo francés. La razón de ello radica en que, a su manera, Badiou ha sabido revelar el carácter de “la *política de la verdad (universal)*” (Žižek, 2002a: 142); vale decir, aquello que es “lo propiamente político” (ibídem: 226):

el momento en el que la negociación no aborda solo una demanda particular, sino que apunta a algo más, y comienza a funcionar como la condensación metafórica de la reestructuración global de todo el espacio social. Existe un claro contraste entre esa subjetivación y la proliferación actual de la “política de la identidad” posmoderna, cuya meta es exactamente la opuesta: la afirmación de la propia identidad particular, del propio lugar en el seno de la estructura social. La política posmoderna de la identidad con relación a los estilos de vida particulares (étnicos, sexuales, etcétera) se adecua perfectamente a la idea despolitizada de la sociedad, en la cual cada grupo particular “se justifica”, tiene un *status* específico (de víctima), es reconocido por medio de la “acción afirmativa” u otras medidas destinadas a asegurar la justicia social (idem).

Como respuesta a la concepción posmoderna de la política, Badiou ha montado un aparato filosófico en el que la noción de *Idea* cumple papel central de otorgar al *Sujeto* el soporte de su fidelidad. Aquellas *Ideas* que son *verdaderas* a su vez son “eternas, indestructibles, vuelven siempre que se anuncia su muerte” (Žižek, 2011a: 11). Y hay una *Idea* que precisamente a causa de su *eternidad* —es decir, a causa de su transhistoricidad, a causa de que su universalidad rebasa los mundos históricos específicos y los horizontes de sentido particulares—, reviste central importancia: se trata de la *Idea del comunismo*, aquella *Idea* que condensa “los cuatro conceptos fundamentales’ que actúan desde Platón, a través de las rebeliones milenaristas medievales, del jacobinismo, el leninismo y el maoísmo: la estricta *justicia igualitaria*, el *terror* disciplinario, el *voluntarismo* político y la *confianza en el pueblo*” (Žižek, 2011b: 145); vale decir, aquella “Idea platónica que persiste, regresando una y otra vez después de cada derrota” (ibídem: 46). En pocas palabras: lo específicamente propio de la *Idea (eterna) del comunismo* es que subsiste: “sobrevive a los fracasos de su realización como un espectro que regresa una y otra vez, en una incesante persistencia que Beckett recapitula del modo más efectivo en (...) *Rumbo a peor*: ‘Inténtalo de nuevo. Fracasa de nuevo. Fracasa mejor’” (Žižek, 2010c: 240).

Como indica Žižek, concebir al comunismo como una *Idea eterna*, implica advertir “que la situación que lo genera es igualmente eterna, es decir, que el antagonismo contra el que reacciona el comunismo siempre existirá” (Žižek, 2011b: 103). Afirmar esto permite insistir en la *Idea del comunismo* en un sentido netamente marxista: “hay grupos sociales que, a cuenta de su falta de un lugar determinado en el orden ‘privado’ de la jerarquía social, representan directamente la universalidad” (ibídem: 116): son lo que Rancière llama la “parte de los que no tienen parte” (Rancière, 2012: 25). De lo que en definitiva se trata para Žižek, es de ser irrestrictamente solidario con esta *parte de los que no tienen parte* y con su posición de universalidad singular.

Ahora bien, ¿quién o qué es lo que encarna en la sociedad global contemporánea esta *parte de ninguna parte*? La crítica de Laclau a propósito del “callejón sin salida” (Laclau, 2005b: 295) en el que se encuentra Žižek a la hora de apuntar algún “actor histórico concreto para su lucha anticapitalista” (ibídem: 296) o proveer una “teoría del sujeto emancipatorio” (ídem), parecería poseer al menos un momento de verdad en vistas a las ambigüedades e imprecisiones en las que el filósofo esloveno incurre cuando intenta determinar esta *parte de ninguna parte* del cuerpo social.

No obstante, hay que decir que Žižek no cree —como Badiou— que la política está ya impedida a la hora de intervenir “en un universo que ya es en sí mismo falta de mundo” (Žižek, 2011b: 147). Para él, la tarea de la política emancipatoria no pasa por “crear un nuevo mundo, (...) [por] proponer nuevos Significantes-Amos que proporcionen un ‘mapa cognitivo’” (Žižek, 2011a: 408), etc. Según Žižek, lo que en verdad ella tiene que hacer es “distinguir entre puntos ‘falsos’ y ‘verdaderos’, entre elecciones ‘falsas’ y ‘verdaderas’, es decir, (...) traer de vuelta el tercer elemento, cuya obliteración sustenta la falsa elección” (ibídem: 396). Es un error, por lo tanto, aceptar al Estado como un hecho y operar a distancia de él; de lo que se trata es de *sustraerse* de esa lógica, de rechazar los mismos (falsos) términos de elección que ella impone (esto es, *dentro* del Estado o *fuera* de él).

Que para Badiou en la actualidad sólo sea “posible crear verdad política a modo de (fidelidad a) un acontecimiento local, a una lucha local, a una intervención con una constelación específica” (ibídem: 413), etc., revela que ha terminado adscribiendo a “su propia versión de la posmodernidad” (ídem), en la que lo único posible son “los actos locales de ‘resistencia’” (ídem). Así, paradójicamente, Badiou ha terminado coincidiendo con Laclau, pues al renunciar a una verdadera política anticapitalista, ambos adolecen de “una metateoría de la Historia que proporcione una respuesta clara a la solución de recambio que obsesiona a las teorizaciones ‘posmodernas’ de lo político” (ídem). Al adolecer de esto, al renunciar al anticapitalismo, el comunismo de Badiou ha dimitido ya del horizonte del marxismo.

Que Žižek entienda que debe otorgársele una nueva oportunidad a la dictadura del proletariado —esto es, a *la dictadura de la parte de ninguna parte*—, que sostenga que de hecho ésa es “la única opción auténtica que tenemos” (ibídem: 422), indica que se ha rehusado vehementemente a seguir a Badiou en su abandono del marxismo. Por otra parte, esta insistencia en el proletariado desmiente la acusación de que Žižek no conciba un sujeto para la lucha emancipatoria. A fin de cuentas, no es otro que el proletariado —la parte de los que *no tienen parte* en la sociedad global contemporánea— el que encarna el sujeto del Acto žižekiano; no es otro que el proletariado el que —al reivindicarse como una *parte* y obrar en consecuencia— puede develar las contradicciones del orden simbólico e indicar cuál es el *Réel* que sobredetermina y distorsiona al mismo (esto es, *el antagonismo de la lucha de clases*).

En este sentido, resulta importante retener que la consigna que guía a Žižek no es ni *repetir el comunismo* ni *repetir Mao* —consignas éstas con la que un ex-maoísta

como Badiou podría sentirse cómodo en más de un sentido—: como hemos visto, la premisa política de la que se vale el pensador esloveno, es *repetir Lenin*. Pues si bien a través de lúcidos razonamientos como “hay un gran desorden bajo el cielo, la situación es excelente” (Mao, citado en: Žižek, 2012a: 26), Mao al igual que Lenin advirtió que “la inconsistencia del gran Otro abre el espacio para el acto” (ídem), hay algo que lo separa decisivamente del revolucionario ruso en lo que respecta a la *reactualización* del marxismo que desde el presente puede (y debe) ser llevada a cabo. Mientras que la revolución impulsada por Mao recayó solamente en los campesinos, la que junto a Trotsky Lenin dirigió, lo hizo en una fuerza social de la que también formaban parte los campesinos, pero que era hegemonizada por los trabajadores. Precisamente por esto, la Revolución de Octubre —a pesar de que fuera anterior a la china—, es más relevante para un contexto geopolítico como el actual, en donde tras haber destruido los últimos nichos de resistencia, el capitalismo se ha *totalizado*.

Ahora bien, para concluir no habría que dejar de señalar que ese mismo *proceso sociometabólico* (Mészáros, 2009) a través del cual el capitalismo ha devenido *total*, hoy en día parecería estar encontrando su fin. Recientemente, Žižek ha manifestado en relación a esta situación que “actualmente nos estamos aproximando claramente a una nueva época de tiempos interesantes” (Žižek, 2012a: 413). Una verdadera posición radical-emancipatoria se distingue por no replegarse frente al peligro que tales tiempos suponen: al tanto de todo lo que implica el peligro, quien asume una verdadera posición radical-emancipatoria se arriesga a valerse de él como si fuera una oportunidad para el cambio social. En definitiva, de todo esto es lo que trata la peculiar *defensa* del marxismo y la apuesta por la *Idea del comunismo* que la *teoría del Acto* de Slavoj Žižek entraña.

Bibliografía

- Anderson, P. (1998 [1992]), *Campos de batalla*, Madrid, Anagrama.
- Anderson, P. (2008 [2005]), *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal.
- Anderson, P. (2000 [2000]), “Renovaciones”, en: *New Left Review*, N° 2.
- Bensaïd, D. (2002 [2002]), *Trotskismos*, Madrid, El Viejo Topo.
- Badiou, A. (1999 [1988]), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial.
- Badiou, A. (2008 [2006]), *Lógicas de los mundos*, Buenos Aires, Manantial.
- Badiou, A. (2007), *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, París, Lignes.
- Boucher, G., Glynos, J. y Sharpe, M. (2005), *Traversing the Fantasy, critical responses to Slavoj Žižek*, Aldershot, Ashgate.
- Bowman, P. y Stamp, R. (2007), *The Truth of Žižek*, Londres, Continuum.

- Budgen, S., Kouvelakis, S. y Žižek, S. (eds.) (2010 [2007]), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal.
- Butler, R. (2005), *Slavoj Žižek: Live Theory*, Londres, Continuum.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2003 [2000]), *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Camargo Brito, R. (2011), *El sublime Re-torno de la ideología. De Platón a Žižek*, Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Dean, J. (2006), *Žižek's Politics*, Nueva York, Routledge.
- Derrida, J. (1989 [1967]), *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos.
- Foucault, M. (2001 [1969]), *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Jameson, F., (2000 [1994]), *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta.
- Johnston, A. (2008), *Žižek's Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press.
- Kay, S. (2003), *Žižek. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press.
- Khader, J. (2013), "Žižek Now or Never: Ideological Critique and the Nothingness of Being", en: Khader, J. y Rothenberg, M. A., *Žižek Now. Current Perspectives in Žižek Studies*, Cambridge, Polity Press.
- Khader, J. y Rothenberg, M. A. (2013), *Žižek Now. Current Perspectives in Žižek Studies*, Cambridge, Polity Press.
- Koselleck, R. (1993 [1979]), *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós.
- Laclau, E. (2005a [1989]), "Prefacio", a: Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005b [2005]), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lovejoy, A. O. (2000 [1948]), "Reflexiones sobre la historia de las ideas", en: *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, N° 4.
- Mészáros, I. (2009 [1994]), *Más allá del capital*, Caracas, El Perro y la Rana.
- Parker, I. (2004), *Slavoj Žižek. A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press.
- Pound, M. (2008), *Žižek. A (very) Critical Introduction*, Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Rancière, J. (2012 [1995]), *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- Sazbón, J. (2002), "Una lectura sinóptica de la crisis", en: *Historia y representación*, Bernal, UNQui.
- Sharpe, M. y Boucher, G. (2010), *Žižek and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Sheehan, S. (2012), *Žižek: A Guide for the Perplexed*, Londres, Continuum.
- Skinner, Q. (2007 [2002]), *Lenguaje, política e historia*, Bernal, UNQUI.
- Stravakakis, Y. (2010 [2007]), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Wood, K. (2012), *Žižek. A Reader's Guide*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Žižek, S. (2013 [1988]), *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2005a [1989]), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Žižek, S. (1998 [1990]), *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2000 [1991]), *Mirando al sesgo: una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (1991), *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press.
- Žižek, S. (1994 [1992]), *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Žižek, S. (2003a [1994]), *La metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (1996), *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, Londres, Verso.
- Žižek, S. (1997), *The Abyss of Freedom*, Michigan, The University of Michigan Press.
- Žižek, S. (1999 [1997]), *El acoso de las fantasías*, Madrid, Siglo XXI.
- Žižek, S. (2002a [1999]), *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2002b [2000]), *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Madrid, Pre-Textos.
- Žižek, S. (2003b [2000]), "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Žižek, S. (2003c [2000]), “Da capo senza fine”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2003d [2000]), “Mantener el lugar”, en: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2001a), *The Fright of Real Tears*, Londres, British Film Institute.
- Žižek, S. (2001b), *On Belief*, Londres, Routledge.
- Žižek, S. (2002c [2001]), *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Madrid, Pre-Textos.
- Žižek, S. (2004 [2002]), *Repetir Lenin*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2005b [2002]), *Bienvenidos al desierto de lo Real*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2005c [2003]), *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2006a [2004]), *Irak. La tetera prestada*, Buenos Aires, Losada.
- Žižek, S. (2006b [2004]), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Madrid, Pre-Textos.
- Žižek, S. (2006c [2004]), *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta.
- Žižek, S. (2008 [2006]), *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2006d [2006]), *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2009a [2007]), “*Terrorismo y comunismo*, de Trotsky, o Desesperación y utopía en el turbulento año de 1920”, en: Trotsky, L., *Terrorismo y comunismo*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2010a [2007]), “Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno”, en: Tse-tung, Mao, *Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2010b [2007]), “Robespierre, o la ‘violencia divina’ del terror”, en: Robespierre, M., *Virtud y terror*, Madrid, Akal.
- Žižek, S. (2007), “With Defenders Like These, Who Needs Attackers?”, en: Bowman, P. y Stamp, R., *The Truth of Žižek*, Londres, Continuum.
- Žižek, S. (2009b [2008]), *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós.
- Žižek, S. (2011a [2008]), *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal.

Žižek, S. (2010c [2009]), "Cómo volver a empezar... desde el principio", en: Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Buenos Aires, Paidós.

Žižek, S. (2011b [2009]), *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal.

Žižek, S. (2012a [2010]), *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal.

Žižek, S. (2012b), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres, Verso.

Žižek, S. (2012c), *The Year of Dreaming Dangerously*, Londres, Verso.