

Slavoj Žižek

VISIÓN DE PARALAJE

Introducción

El materialismo dialéctico llama a la puerta

(fragmento)

En la primera mitad de 2003, los medios reprodujeron dos notables historias.

Un historiador del arte español reveló que el primer uso que se le dio al arte moderno fue una forma deliberada de tortura. Kandinsky y Klee, así como Buñuel y Dalí, funcionaron como inspiración para una serie de celdas secretas y centros de tortura construidos en Barcelona en 1938 por el anarquista francés Alphonse Laurencic (¡un nombre de familia eslovena!), quien inventó una forma de tortura “psicotécnica”: creó sus así llamadas “celdas coloreadas” como una contribución a la lucha contra las fuerzas de Franco.¹ Las celdas estaban inspiradas tanto por las ideas de abstracción geométrica y el surrealismo, como por las teorías del arte de vanguardia sobre las propiedades psicológicas de los colores. Se ubicaron camas en un ángulo de 20 grados, haciendo que fuera casi imposible dormir en ellas, y los pisos de dos metros por un metro estaban llenos de ladrillos y otros bloques geométricos para evitar que los prisioneros caminaran de un lado al otro. La única opción que les quedaba era apoyarse en las paredes, que eran curvas y estaban cubiertas de perturbadores modelos de cubos, cuadrados, líneas rectas y espirales que se valían de trucos de color, de perspectiva y escala para causar confusión mental y desesperación. Los efectos lumínicos daban la impresión de que los enrarecidos modelos de la pared se movían. Laurencic prefería usar el color verde, pues, según su teoría de los efectos psicológicos de los colores, producía en los prisioneros melancolía y tristeza.

¹ Véase Giles Tremlett, “Anarchists and the fine art of torture”, en *The Guardian*, 27 de enero de 2003.

La segunda historia: Walter Benjamin no se suicidó en una aldea de la frontera española en 1940 a causa del miedo de que se lo regresara a Francia y se lo entregara a los agentes nazis, sino que fue asesinado allí por agentes stalinistas.² Unos meses antes de su muerte, Benjamin escribió las “Tesis de filosofía de la historia”, su breve pero irrefutable análisis del fracaso del marxismo; murió en una época en que muchos que habían sido leales a la Unión Soviética empezaban a desilusionarse con Moscú a causa del pacto Hitler-Stalin. En respuesta, uno de los *killerati* (agentes stalinistas reclutados entre los intelectuales socialistas y que se ocupaban de asesinatos) lo mató. La causa definitiva del crimen tal vez haya sido que, al atravesar las montañas desde Francia con rumbo a España, cargaba un manuscrito: la obra maestra en la que había estado trabajando en la Bibliothèque Nationale en París, la elaboración de esas “Tesis”. La maleta con este manuscrito fue confiada a un camarada refugiado que la perdió convenientemente en un tren de Barcelona a Madrid...

Lo que ambas historias comparten no es sólo el vínculo sorprendente entre la alta cultura (arte y teoría de elite) y las más bajas y brutales prácticas políticas (asesinato, tortura). En este nivel, el vínculo no es tan inesperado como se supondría: ¿no es un lugar común muy habitual que contemplar el arte abstracto (así como escuchar música atonal) es una tortura? (Se puede imaginar fácilmente, en la misma línea, una prisión en la cual los detenidos están expuestos todo el tiempo a la música atonal.) Por otra parte, el lugar común “más profundo” es que ya en su música Schoenberg daba cuenta de los horrores del Holocausto y los bombardeos masivos antes de que efectivamente ocurrieran... Más radicalmente, lo que las dos historias comparten es que el vínculo que establecen resulta en un *cortocircuito imposible* de niveles que, por razones estructurales, jamás pueden juntarse: por ejemplo, no es posible que “Stalin” se mueva al mismo nivel que “Benjamin”, o sea, que se comprendan las verdaderas dimensiones de las “Tesis” de Benjamin desde una perspectiva stalinista. La ilusión que sostiene ambas historias es la de colocar en el mismo nivel dos fenómenos incompatibles, estrictamente homóloga a lo que Kant llamaba “ilusión trascendental”: la ilusión de poder usar el mismo lenguaje para dos fenómenos que son mutuamente intraducibles y que sólo pueden comprenderse en una especie de visión de paralaje, que constantemente desplace la perspectiva entre dos puntos para los cuales no hay mediación ni síntesis posible. No existe, por lo tanto, relación ni espacio compartido entre ambos niveles: a pesar de estar estrechamente conectados, incluso siendo en cierto modo idénticos, son como lados opuestos de una cinta de Moebius. El encuentro entre

² Véase Stuart Jeffries, “Did Stalin’s killers liquidate Walter Benjamin?”, en *The Observer*, 8 de julio de 2003.

la política leninista y el arte modernista (ejemplificado en la fantasía de Lenin de reunirse con los dadaístas en un café de Zurich) es algo que estructuralmente no puede ocurrir. Más radicalmente, la política revolucionaria y el arte revolucionario se mueven en temporalidades diferentes: a pesar de estar vinculados, son *dos caras* del mismo fenómeno que, precisamente por ser dos caras, no pueden reunirse nunca.³ Es más que un accidente histórico el hecho de que, en términos de arte, los leninistas admiraran el gran arte clásico mientras que muchos modernistas fueron políticamente conservadores, incluso profascistas. Ya no se trata de la lección del vínculo entre la Revolución Francesa y el idealismo alemán: a pesar de ser dos caras del mismo momento histórico, no pueden reunirse directamente, es decir que el idealismo alemán sólo podía aparecer en las condiciones “retrógradas” alemanas en las que no ocurrió ninguna revolución.

En resumen, lo que comparten ambas historias es la ocurrencia de una insuperable *brecha de paralaje*, la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común.⁴ En una primera aproximación, esta noción de brecha de paralaje no puede sino aparecer como una revancha de Kant sobre Hegel: ¿no es acaso la “paralaje” otro nombre para una *antinomia* fundamental que nunca puede ser dialécticamente “mediada/elevada” a una síntesis más alta, dado que no existe lenguaje común ni territorio compartido entre ambos niveles? La apuesta de este libro es que, lejos de plantear un obstáculo a la dialéctica, la noción de brecha de paralaje brinda la clave que nos permite discernir su núcleo subversivo. Teorizar adecuadamente esta brecha de paralaje es el primer paso necesario para poder recuperar la filosofía del *materialismo dialéctico*.⁵ Nos hallamos aquí ante una paradoja elemental: aunque muchas de las ciencias actuales practican espontáneamente la *dialéctica materialista*, oscilan filosóficamente entre el materialismo mecánico y el oscurantismo idealista.

La crisis actual del marxismo no se debe únicamente a las derrotas sociopolíticas de los movimientos marxistas: a un nivel inherentemente teórico, la crisis puede (y *debería*) también adjudicarse a la declinación

³ Tal vez la definición más sucinta de utopía revolucionaria es: un orden social en el que esta dualidad, esta brecha de paralaje, ya no sigue siendo operativa; un espacio en el cual, efectivamente, Lenin *podría* reunirse y debatir con los dadaístas.

⁴ En una mirada más cercana, queda claro que la real relación entre estas dos historias es la de un paralaje: su simetría no es pura, dado que la anécdota de Laurencia trata claramente de política (el terror y la tortura políticas): se usa al arte modernista como una contrapartida cómica; mientras que la anécdota de Benjamin trata de “alta teoría”: se usa, por el contrario, como contrapartida cómica a Stalin.

⁵ Comparto con Alain Badiou la convicción de que ha llegado el momento de asumir abiertamente este problemático término (en su próximo libro a aparecer *La logique des mondes*, Badiou lo señala como la principal oposición filosófica actual a la que existe entre “materialismo democrático” y “dialéctica materialista”).

(incluso a la virtual desaparición) del materialismo dialéctico como sostén filosófico del marxismo –el materialismo dialéctico y *no* la mucho más aceptable y mucho menos molesta “dialéctica materialista”–. Es fundamental aquí el desplazamiento de la reflexión determinada a la determinación reflexiva: se trata de otro caso donde una palabra o la posición de las palabras lo decide todo.⁶ El desplazamiento del que nos ocupamos aquí es el desplazamiento dialéctico clave –que resulta más difícil de comprender para una “dialéctica negativa” enamorada de las explosiones de negatividad, con todas las formas imaginables de “resistencia” y “subversión”, pero incapaz de superar su propia situación parasitaria respecto del orden positivo precedente– de la danza salvaje de la liberación del Sistema (opresivo) a (lo que los idealistas alemanes llamaban) el Sistema de la Libertad. Alcanzará aquí con dos ejemplos de política revolucionaria: es fácil enamorarse de los librepensadores que florecieron en la Francia prerrevolucionaria de finales del siglo XVIII, de los libertarios que debatían en los salones disfrutando de las paradojas de sus propias incoherencias y de los artistas patéticos que divertían a quienes estaban en el poder con sus propias protestas contra el poder. Es mucho más difícil adherir al reverso de esta inquietud bajo la forma incómoda del nuevo orden que impone el Terror revolucionario. De la misma manera, es fácil enamorarse de la loca inquietud creativa de los primeros años posteriores a la Revolución de Octubre, con los suprematistas, futuristas, constructivistas, etc., que competían por la primacía en el fervor revolucionario; más difícil resulta reconocerse en los horrores de la colectivización forzosa de finales de los años veinte, el intento por traducir ese fervor revolucionario en un nuevo orden social positivo. Nada produce más rechazo ético que las bellas almas revolucionarias que se rehúsan a reconocer en el cruce del presente posrevolucionario la verdad florecida de sus propios sueños acerca de la libertad.

No se trata tanto de que, filosóficamente hablando, el “materialismo dialéctico” stalinista esté encarnado de manera imbécil, sino de que ésta es la cuestión en sí, dado que nuestro planteo es precisamente concebir la identidad de nuestra posición hegeliana-lacaniana y la de la filosofía del materialismo dialéctico como un juicio hegeliano infinito, o sea, la identidad especulativa de lo más alto y lo más bajo, como la fórmula de la frenología: “el espíritu es un hueso”. ¿En qué consiste, entonces, la diferencia entre la lectura “más alta” y la “más baja” del materialismo dialéctico? El inflexible Cuarto Maestro⁷ cometió un serio error filosófico cuando ontologizó la diferencia entre *metaphysica*

⁶ Lo mismo vale para la verdad: es crucial pasar de las proposiciones *verdaderas* a la *verdad misma que habla*.

⁷ Quien, hoy, debe permanecer innostrado, como el enano escondido dentro de la marioneta del materialismo histórico.

universalis y metaphysica specialis, la ontología universal y su aplicación en el terreno especial de la sociedad. Todo lo que debe hacerse aquí para pasar de “lo más bajo” a “lo más alto” es *desplazar esta diferencia entre lo universal y lo particular a lo particular en sí*. El “materialismo dialéctico” ofrece otra mirada sobre la humanidad diferente de la del materialismo histórico... Sí, una vez más, la relación entre materialismo histórico y dialéctico es una relación de paralaje. Son sustancialmente lo mismo, el cambio de uno al otro es meramente un cambio de perspectiva. Incorpora tópicos como la pulsión de muerte, el núcleo “inhumano” de lo humano, que alcanza a imponerse sobre el horizonte de la *praxis* colectiva de humanidad; la brecha queda así establecida como inherente a la humanidad en sí, como la brecha entre la humanidad y *su propio* exceso inhumano.

Hay una homología estructural en esta relación entre el materialismo histórico y el dialéctico y la adecuada respuesta psicoanalítica al aburrido y convencional reproche a la aplicación del psicoanálisis a los procesos socioideológicos: ¿es legítimo expandir el uso de nociones que fueron desarrolladas originalmente para el tratamiento de individuos a entidades colectivas y hablar, por ejemplo, de la religión como una “neurosis compulsiva colectiva”? El eje del psicoanálisis reside en otra parte: lo social, el campo de las prácticas sociales y las creencias sostenidas socialmente, no se halla simplemente a un nivel distinto de las experiencias individuales, sino que es algo con *lo que debe relacionarse lo individual en sí*, que *lo individual en sí* debe experimentar como un orden que está mínimamente reificado, externalizado. El problema no es, por consiguiente, “cómo pasar del nivel individual al social”, sino *cómo debería ser el orden externo-impersonal sociosimbólico de prácticas institucionalizadas si el sujeto pretende mantener su “cordura”, su funcionamiento “normal”*. (Recuérdese la famosa renuncia egotista y cínica al sistema público de normas morales; como regla, ese sujeto sólo puede funcionar si ese sistema se encuentra “allí afuera”, reconocido públicamente. O sea, para poder ser un cínico en el ámbito de lo privado alguien debe presuponer la existencia de otros ingenuos que “realmente creen”.) En otras palabras, la brecha entre lo individual y la dimensión social “impersonal” debe inscribirse nuevamente en el individuo en sí: *el orden objetivo de la Sustancia social existe sólo en la medida en que los individuos la consideran como tal, que se relacionan con ella como tal*. ¿Y aquí el ejemplo supremo no es, una vez más, el del propio Cristo, en quien la diferencia entre Dios y el hombre es traspuesta al propio hombre?

Respecto de la relación entre pensamiento y ser, tanto el materialismo histórico como el dialéctico, por supuesto, superan la ingenua y prefilosófica noción “dialéctica materialista” de pensamiento por ser un reflejo/espejo del ser (de la “realidad con existencia objetiva,

independiente”), pero lo hacen de modos opuestos. El materialismo histórico supera este paralelismo externo de pensamiento y ser, del pensamiento como un reflejo pasivo de la “realidad objetiva”, por medio de la noción de pensamiento (la “conciencia”) como un momento inherente al proceso mismo del ser (social), de *praxis* colectiva, como un proceso enclavado (aunque luego de la invasión de *tak* produzca algo de vergüenza usar este verbo) en la realidad social, como un momento activo. Esta superación fue revelada de un modo incomparable por Georg Lukács en su *Historia y conciencia de clase*: la “conciencia” (volverse consciente de la propia posición social concreta y su potencial revolucionario) cambia siendo ella misma, es decir, transforma a la “clase obrera” pasiva, un estrato de la estructura social, en “proletariado” como sujeto revolucionario. El materialismo dialéctico se aproxima al mismo nudo desde el lado opuesto: su problema no es cómo superar la oposición externa entre pensamiento y ser desplegando su mediación práctico-ideológica, sino *cómo emerge, desde el orden chato del ser positivo, la verdadera brecha entre pensamiento y ser, la negatividad del pensamiento*. En otras palabras, aunque Lukács y los demás se esfuerzan por demostrar que el pensamiento es un momento activo y constitutivo del ser social, lo que buscan las categorías fundamentales del materialismo dialéctico (como la negatividad de la “pulsión de muerte”) es el aspecto “práctico” de la propia pasividad del pensamiento: cómo un ser viviente puede quebrar/suspender el ciclo de la reproducción de la vida *para instalar un no-acto, un retiro del ser a una distancia reflexiva como su intervención más radical*. Para ponerlo en términos de Kierkegaard, la cuestión no es superar la brecha que separa el pensamiento del ser, sino concebirla en su “aparición”. Por supuesto, la filosofía lukácsiana de la *praxis* contiene su propio relato acerca de cómo emerge la brecha entre pensamiento y ser: la figura del sujeto observador, excluido del proceso objetivo y que interviene en él como un manipulador externo, es en sí misma el efecto de la alienación/reificación; sin embargo, esta explicación –que se mueve dentro del campo de la *praxis* social como un horizonte insuperable– no toma en consideración la emergencia misma de la *praxis*, su “génesis trascendental” reprimida. Este agregado al materialismo histórico resulta crucial; sin él o elevamos a la sociedad a un Sujeto absoluto pseudohegeliano o tendremos que dejar abierto el espacio para alguna ontología general más abarcativa.

El problema clave aquí es que la “ley” básica del materialismo dialéctico, la lucha de los opuestos, fue colonizada/obstruida por la noción *New Age* de la polaridad de los opuestos (yin-yang, etc.). El primer movimiento crítico será reemplazar este tópico de la polaridad de los opuestos por el concepto de “tensión” inherente, brecha, no coincidencia del propio Uno. Este libro se basa en una decisión político-filosófica de designar a esta brecha que separa al Uno de sí mismo con

el término paralaje.⁸ Existen series completas de modos de paralaje en distintos dominios de la teoría actual: la *física cuántica* (la dualidad de la partícula de onda); la paralaje de la neurobiología (la comprobación de que cuando se ve detrás del rostro, dentro del cráneo, se descubre que no hay nada, “no hay nadie en casa”, apenas un túmulo de materia gris -es difícil quedarse en esta brecha entre sentido y lo puro real-); la paralaje de *diferencia ontológica*, de la discordancia entre lo óptico y lo trascendental-ontológico (no puede reducirse el horizonte ontológico a sus raíces “ópticas” y tampoco puede deducirse el dominio óptico de su horizonte ontológico, es decir, la constitución trascendental no es creación); la paralaje de lo Real (el Real lacaniano no tiene consistencia positiva-sustancial, es sólo la brecha entre la multitud de perspectivas que hay en él); la naturaleza de paralaje de la brecha entre deseo y pulsión (imaginémonos a un individuo tratando de realizar alguna simple tarea manual –por ejemplo, atrapar un objeto que constantemente lo elude–: en el momento en que cambia su actitud y comienza a sentir placer en repetir la fallida tarea, persiguiendo al objeto que una y otra vez lo evita, el individuo se desliza del deseo a la pulsión); la paralaje de lo inconsciente (la falta de una medida común entre los dos aspectos de la construcción teórica de Freud, las interpretaciones de las formaciones del inconsciente –*La interpretación de los sueños, La psicopatología de la vida cotidiana, El chiste y su relación con el inconsciente*– y la teoría de las pulsiones –*Tres ensayos sobre la sexualidad, etc.*–, hasta –último y final– la paralaje de la *vagina* (el desplazamiento del objeto definitivo de penetración sexual, la encarnación del misterio de la sexualidad, al órgano mismo de la maternidad –nacimiento–).

Y, último *pero no* definitivo, se debe afirmar el estatus de paralaje de la filosofía como tal. Desde sus mismos comienzos (los presocráticos iónicos), la filosofía surgió en los intersticios de las comunidades sustanciales sociales, como el pensamiento de aquellos que quedaban atrapados en una posición de “paralaje”, incapaces por completo de identificarse con alguna identidad social positiva.

⁸ Debo reconocer aquí mi deuda con Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge, MIT Press, 2003.