

ISSN 1751-8229

Volúmen Uno, Número Uno - *¿Por qué Žižek ?* pp 58 – 70
Traducido por Miren Lafuente Gamboa.

Teoría seria

Todd McGowan, Dept. of Film, Universidad de Vermont, EEUU.

Slavoj Žižek es conocido sobre todo por sus bromas y su habilidad para popularizar la ALTA teoría. Su muy notable status de estrella del rock entre los estudiantes de postgrado de humanidades debe indudablemente mucho a su propensión a explicar conceptos teóricos complicados de una forma accesible y divertida. Esta reputación no es del todo inmerecida. En sus manos, Lacan deja de ser un oscuro oráculo psicoanalítico y se convierte en la clave para desenmarañar los secretos de innumerables textos culturales. Tal y como Robert Boynton señala en su estudio sobre Žižek en *Lingua Franca*, este ha desarrollado una “síntesis muy característica del brío filosófico y la retórica lúdica” (Boynton 1998, 42-43). Žižek es más conocido por su capacidad para popularizar y su jocosidad que por el contenido de sus reflexiones. Podríamos ver esto como una respuesta fetichista a esas ideas, un intento de desautorizar su traumático impacto en el negocio habitual de la teoría académica. Sin embargo, más que lamentar esta reacción y seguir insistiendo en lo que Žižek piensa en lugar de en cómo piensa, deberíamos investigar el contenido del estilo propiamente dicho e intentar destapar lo que su estilo indica sobre su forma de teorizar. ¿Por qué permanece Žižek en lo popular y lo lúdico? ¿Significa eso, como una entrevista con Žižek en Radio France ha sugerido, que el pensamiento de Žižek es “filosofía pop”? Por el contrario, mi punto de vista es que la mayor contribución de Slavoj Žižek al pensamiento contemporáneo reside en su reintroducción de un nivel de seriedad a ese pensamiento.¹

Una falta de seriedad general predomina en todo el espectro de la teórica de hoy en día. La falta de seriedad se manifiesta con mayor claridad en el énfasis que se hace en la construcción y contextualización a costa de la verdad. Vivimos en una era teórica que ha interiorizado la idea de Nietzsche de que “todo ha evolucionado: no hay hechos eternos, del mismo modo que no hay verdades absolutas” (Nietzsche

1986, 13) y que acepta la reivindicación de Michael Foucault de que “el problema no es cambiar la consciencia de la gente—o lo que haya en sus cabezas—sino el régimen político, económico e institucional de producción de verdad” (Foucault 1980, 133). Tratar el problema de la verdad de este modo permite tanto a Nietzsche como a Foucault (y a la teoría contemporánea en general) adquirir distancia crítica de la cuestión en sí misma. Si la verdad es el producto de una construcción histórica y cultural, si la verdad es sólo el resultado de un procedimiento discursivo, entonces no tenemos que preocuparnos más del status de verdad de nuestro esfuerzo teórico, que libera al teórico de la carga de la verdad. Sin embargo, entre este constructivismo reinante y el historicismo que contextualiza y, de ese modo, pone entre paréntesis la idea de verdad, Žižek afirma la verdad como un componente irreducible de absolutamente cualquier teorización. En referencia a esta cuestión, él ocupa la misma posición que Alain Badiou, que insiste en que, “La categoría de verdad es la categoría central, esté bajo el nombre que esté, de cualquier filosofía posible” (Badiou 1999, 119). Aunque Žižek se considera abiertamente (en términos de Badiou) un antifilósofo, se parece al modelo de filósofo de Badiou a través de su seria puesta en primer plano de la cuestión de la verdad y de la afirmación de las reivindicaciones de la verdad.

Hoy se puede seguir pensando con seriedad—es decir, se puede continuar reclamando la verdad—porque no hay conocimiento histórico o cultural que pueda eliminar el hueco dentro del conocimiento, que es el espacio que ocupa la verdad. Todo conocimiento tiene un punto en el que falla, no a consecuencia de alguna limitación, sino a través de su falta de habilidad para proponer un límite adecuado que permitiría al sistema de conocimiento definirse a sí mismo. Todo conocimiento, por ponerlo de otro modo, es totalizante, y esta totalización ocasiona un fallo a la hora de comprender su propio fallo. El conocimiento puede saber todo menos lo que no puede saber, y este fallo—esta ausencia de conocimiento que llega con el exceso de conocimiento, esta carencia que emerge del exceso—es la limitación que atormenta a cada proyecto de conocimiento, una limitación que condena al fracaso cualquier intento de explicación historicista. Nuestra habilidad para hacer reivindicaciones de verdad es en sí misma una función de esta limitación que restringe nuestro conocimiento. De forma contraria a lo que pensamos normalmente sobre la verdad como culminación de nuestros esfuerzos en el conocimiento, sólo tenemos verdad en la medida en que no lo sabemos todo.

Hoy, una insistencia seria en la verdad no implica hacer reivindicaciones de verdad directas y francas que encajan cómodamente dentro del régimen de conocimiento. Esto es, por ejemplo, la postura de filósofos como John Rawls y sus seguidores, que creen que algunas ideas de justicia como equidad pueden

mantenerse como verdad transhistórica y pueden proporcionar la base para un sistema ético-político.² El problema con esta reivindicación es que no llega a admitir el status diferente de la verdad en relación al conocimiento y, por tanto, sigue siendo susceptible a un procedimiento de reducción histórica. Aunque esto es exactamente lo que Raws quiere poner entre paréntesis en su filosofía, uno podría demostrar fácilmente cómo la idea de la justicia como equidad puede emerger solo bajo unas condiciones específicas de producción capitalista avanzada y cómo esta especificidad histórica produce ceguera hacia la importancia de QUIÉN enuncia la doctrina de la justicia como equidad. Sin embargo, hay otro tipo de verdad que se mantiene irreducible a la historia y la historización.

Para Žižek, el teórico alcanza la verdad no a través de la construcción de un edificio del que colgar un régimen de conocimiento—o una base en la que se pueda construir una verdad ética—sino mostrando los agujeros que existen dentro de nuestro conocimiento. Tal y como el lo dice en *Tarrying with the Negative*, “la misión del intelectual crítico [...] es precisamente ocupar todo el tiempo, incluso cuando el nuevo orden (la ‘nueva armonía’) se estabiliza y se hace invisible el agujero como tal, el lugar del agujero, por ejemplo, mantener una distancia hacia cada Significante Maestro” (Žižek 1993, 2). Ocupar el lugar del agujero en el orden social o el régimen de conocimiento es ocupar la posición en la que la verdad puede aparecer como algo que es restado del conocimiento.³

Uno sólo alcanza la verdad restada del conocimiento a través del acto de conocer, pero es un conocer que presta atención a y toma como punto de partida aquello que el conocimiento reprime. Es por eso que Žižek se centra en las áreas que la ALTA teoría ha denigrado tradicionalmente. Él sitúa su teorización en la cultura popular, utilizándola no sólo como ejemplos o aplicaciones, sino también por su fecundidad a la hora de hacer que la teoría avance. A primera vista, esta es una dimensión de su pensamiento que Žižek comparte con los estudios culturales, el movimiento que con frecuencia recibe gran parte de sus críticas más mordaces.

La innovación espectacular de los estudios culturales fue su giro hacia el estudio de la cultura popular, tanto la alta como la baja. Históricamente, la energía crítica y teórica se ha dirigido hacia las grandes (y en gran parte impopulares) obras de arte a expensas de las populares. Los estudios culturales se alejaron de este modelo enfatizando la importancia del contexto en lugar de la del texto. El texto se convirtió en algo significativo no por sí mismo, por su grandeza estética, sino por lo que podía revelarnos sobre el contexto cultural del cual emanaba. Esta idea llevó a un cambio de enfoque lejos de las grandes obras de arte, aunque estas obras no desaparecieron simplemente de la conciencia crítica. El acercamiento a las grandes obras de arte sufrió una transformación: la categoría de grandeza desapareció, y

todas las obras de arte—arte ALTO y arte popular—empezaron a existir a mismo nivel. El crítico de estudios culturales sigue estudiando Moby Dick, pero lo hace para entender la actitud de la cultura hacia la homosocialidad más que para comprender el análisis único que Melville hace de nuestra apremiante situación existencial. Los estudios culturales tratan cada obra de arte como si fuera un fenómeno de la cultura popular—y, de este modo, no merecedera de un análisis por méritos propios. ⁴

En un sentido, Slavoj Žižek como teórico pertenece a un movimiento engendrado por los estudios culturales. Su pensamiento se obsesiona con lo popular: de *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus* de John Gray's a *Deep Impact* (1998) de Mimi Leder y *El código Da Vinci* de Dan Brown. Pero Žižek enfoca lo popular desde el punto de vista contrario. En lugar de tratar, como hacen los estudios culturales, las grandes obras de arte como si fueran arte popular, Žižek trata el arte popular como si fuera una grande. Tal reivindicación contradice lo dicho por el propio Žižek sobre qué es popular. Por ejemplo, en el prefacio de *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (posiblemente el trabajo más famoso y extendido de Žižek), insiste en que, "Si, de vez en cuando, el libro [...] menciona grandes nombres como Shakespeare y Kafka, el lector no tiene por qué sentirse intranquilo: estos son leídos únicamente como autores kitsch, al mismo nivel que [Colleen] McCullough y [Stephen] King" (Žižek 1991, vii). Aquí Žižek parece situarse a sí mismo dentro del movimiento de los estudios culturales y adopta el rechazo de estos hacia la idea misma del HIGH ART. Sin embargo, esta no la última palabra en el prefacio.

Cuando presenta las dos formas posibles en las que el lector podría entender la referencia a la cultural popular en el libro, Žižek sugiere una actitud radicalmente diferente hacia lo popular como objeto de estudio. Parafraseando la discusión de De Quincey sobre el arte del asesinato, Žižek esboza las dos opciones:

Si una persona renuncia a Lacan, el psicoanálisis en sí mismo no tardará en parecerle sospechoso, y de aquí solo hay un paso hacia el desdén por las películas de Hitchcock y hacia el rechazo snob de la ficción de terror. ¡Cuánta gente ha entrado en el camino a la perdición con alguna observación cínica sobre Lacan, quien en ese momento no era de gran importancia para ellos, y terminó tratando a Stephen King como auténtica basura literaria!

Si una persona renuncia a Stephen King, el mismo Hitchcock no tardará en parecerle sospechoso, y de ahí solo hay un paso hacia el desdén por el psicoanálisis y un rechazo snob de Lacan. ¡Cuánta gente ha entrado en el camino a la perdición con alguna observación cínica sobre Stephen King, quien en ese momento no era de gran importancia para ellos, y terminó tratando a Lacan como a un oscurantista falocéntrico! (Žižek 1991, viii)

Žižek propone dos formas diferentes de leer el libro, pero lo que ambas tienen en común es su insistencia en la importancia teórica del arte popular como, por

ejemplo, el de Stephen King. El comentario final de Žižek en esta discusión—“es el lector quien debe decidir cual de las dos versiones él o ella elegiría” (Žižek 1991, viii)—oculta la similitud fundamental entre ellas. Ve la importancia teórica e incluso innovación teórica en el campo del arte popular. Lo que quiere decir no es que todo texto merece ser estudiado porque atestigua el contexto del que emerge (que es la postura de los estudios culturales), sino que muchos textos que antes no eran considerados dignos de estudio lo son porque de algún modo han ido más allá de tu contexto y han atestiguado alguna verdad que el contexto oculta.

Tomar en serio lo popular o tópico es lo que une las dos piedras de toque de Žižek—el psicoanálisis y Hegel. Como todo el mundo sabe, Freud desarrolla el psicoanálisis centrandose en los fenómenos que otros pensadores consideran sin sentido. Los sueños, los lapsus linguae, y la concepción de lo inconsciente de Freud. En lugar de desdestimar el sueño como producto insignificantes del proceso de dormir, Freud encuentra en él la clave de la vida despierta. Del mismo modo, el lapsus linguae y el chiste se convierten no en un mero desvío que toman los sujetos, sino en los lugares en los que la subjetividad se manifiesta de verdad. Para Freud cada uno descubre la verdad de su propia subjetividad en algo tan aparentemente inconsecuente como un error momentáneo al hablar. Al no tomar esos momentos con seriedad nos condenamos a nosotros mismos a perdernos de la verdad.

Hegel es el primer filósofo que buscó la estructura teórica de visiones sostenidas tradicionalmente tomó en serio—más en serio, de hecho, que aquellos que sostienen esas visiones. Para Hegel, el filosofeo especulativo existe en todos los ámbitos de la sociedad, incluso en aquellas áreas que parecen ser las mas banales, y el filósofo debe encontrar la especulación dentro de la banalidad. Este enfoque se hace más evidente en el caso de aquellas posiciones que parecen ser naïve o no-teóricas, como la frenología o la fisiognomía. Como otros pensadores ilustrados de su tiempo, Hegel no tiene ninguna confianza en la verdad de la frenología. Él entiende que su función ideológica consistía en proporcionar una justificación biológica a la desigualdad social. Y, aún así, no solo encuentra un lugar para ella en el espíritu autorevelador que aparece en Fenomenología, sino que también llega incluso a descubrir importantes formas de entender la verdad del espíritu dentro de la discusión de la frenología.

La insípida reivindicación de la frenología de que podemos entender la naturaleza de la subjetividad de alguien examinando la forma su cráneo alberga un reconocimiento genuíno de la dependencia del espíritu de la materialidad inerte estúpida. El increíble poder especulativo del espíritu trasciende esta materialidad pero en última instancia no puede evitar permanecer ligado a ella, y esto es lo que la frenología entiende implícitamente. Tal y como Hegel lo expresa. “el ser del Espíritu

es un hueso” (Hegel 1977, 208). El nexo de unión entre el espíritu y su materialidad, que la frenología considera, es una verdad de tal profundidad que presagia los momentos finales de la Fenomenología en la que Hegel considera el conocimiento absoluto como el reconocimiento de la limitación interna del espíritu. Aunque la frenología considera la limitación como algo externo (como una materialidad opuesta al espíritu), también ve el nexo de unión necesario entre el espíritu y lo que lo limita, dando así a la frenología una dimensión auténticamente especulativa.

Tomarse un texto o doctrina en serio implica comprender su dimensión especulativa, una dimensión inconcebible para sus defensores debido a la posición estructural en la que reside esta dimensión especulativa.⁵ La dimensión especulativa se encuentra en el punto en el que el texto acerca ideas opuestas y evidencia el nexo que existe entre ellas. Sin embargo, debido a que las ideas siguen siendo opuestas dentro del sistema que el texto articula, los partidarios del texto no pueden descubrir la dimensión especulativa por sí mismos sin la intervención de una fuerza externa—del mismo modo que el individuo que es objeto de estudio no puede descubrir su trauma CONSTITUTIVO sin la intervención del psicoanalista. Como la víctima de un trauma CONSTITUTIVO, la dimensión especulativa de un texto o doctrina siempre es inconsciente.

No obstante, el estatus de inconsciencia de la dimensión especulativa de un texto no requiere que el teórico se aborde el texto con una actitud combativa. En otras palabras, tomarse un texto en serio no implica la estrategia de leerlo “en contra de nuestros principios”, como sugiere Walter Benjamin. Según Benjamin, el hecho de que todo texto cultural tiene un lado oscuro y sangriento—el hecho de que “no hay un documento cultural que no sea al mismo tiempo un documento de barbarismo”—otorga al teórico la “tarea de estudiar la historia contra nuestros principios (Benjamin 2003, 392). Benjamin identifica el nexo entre los grandes logros de la cultura y los grandes horrores de la cultura del mismo modo que lo hace, por ejemplo, Thomas Mann en *Dr. Fausto* cuando explica la conexión implícita entre los triunfos estéticos de Alemania (como la Novena Sinfonía de Beethoven) y el Holocausto. Ningún documento cultural puede confesar su vínculo con el barbarismo y, como resultado, esta tarea recae en el teórico. Cuando el teórico sigue a Benjamin (cosa que se ha convertido en algo común entre los teóricos de izquierdas), trabaja para descubrir lo que el texto repudia.⁶ Tal enfoque interroga al texto en lugar tomárselo en serio, y deja cualquier dimensión especulativa potencial sin ser examinada.

Žižek sigue a Hegel en el intento de tomar el Cristianismo en serio. Para Hegel, el Cristianismo disfruta de una posición privilegiada entre las religiones del mundo porque es la única que elimina la idea de Dios como un ser trascendental que existe en una esfera más allá de aquella del sujeto. A través de Cristo, Dios

desciende a la tierra y se hace idéntico, en el sentido especulativo, a la humanidad. Este hecho vuelve a traer el absoluto del más allá, manteniéndolo absoluto al mismo tiempo. La otredad de lo absoluto se convierte en otredad inmanente, algo ajeno dentro de lo humano, una dimensión inhumana de lo humano. Con la muerte de Cristo y la aparición del Espíritu Santo lo absoluto se encarna no sólo en un solo ser humano privilegiado, sino en la misma sociedad humana. Aunque pocos cristianos admitirían que la importancia principal del Cristianismo implica su capacidad para hacer lo absoluto terrenal y para revelar que lo infinito existe dentro de lo finito en lugar de más allá, esta es precisamente su dimensión especulativa y su verdad interna.

Por un lado, podríamos preguntarnos cuál es la verdadera significancia de la reivindicación del Cristianismo de Hegel si pudiéramos encontrar algún Cristiano que no la confesase. Incluso si Hegel lleva razón en lo referente a la verdad del Cristianismo, los verdaderos cristianos no parecen verse afectados por la idea de que la doctrina que propugnan elimina la esfera del más allá. De hecho, la mayoría de los cristianos evocan la esfera del más allá y sitúan lo absoluto que hay en ella todos los días. Por ejemplo, el plan inconocible de Dios para nuestras vidas y para el mundo funciona muchas veces como una explicación para los hechos que no pueden ser explicados fácilmente en la vida del típico cristiano. Invocar el plan secreto de Dios constituye, por lo menos en los términos de Hegel, una apelación fundamentalmente anticristiana a lo absoluto como más allá, y aún así pocos cristianos dudan en llevar a cabo tal apelación, lo que sugiere que la interpretación de la verdad especulativa del Cristianismo, a pesar de que podría considerarse filosóficamente inteligente, tiene poca relación con el Cristianismo como doctrina verdaderamente practicada. Allá donde Hegel ve el Cristianismo como un elemento que nos libera de la idea de lo absoluto como algo irremediabilmente fuera de nuestro alcance, esta es precisamente la idea transmitida por los auténticos cristianos y la fuente más importante de atractivo para ellos.

Por otro lado, la dimensión especulativa del Cristianismo ayuda a explicar la persistencia de su atractivo en la modernidad. Los sujetos no recurren al Cristianismo únicamente para encontrar una autoridad que les salve de su propia libertad o para encontrar consuelo de los horrores ante la existencia. Parte de su atractivo—la auténtica esencia de su atractivo—proviene de la dimensión especulativa que destapa Hegel. El hecho de que pocos cristianos reconozcan la eliminación del más allá trascendental en su fe no disminuye las posibilidades de que esto sea decisivo para ellos. La dimensión especulativa de una doctrina siempre es una dimensión inconsciente y, por ello, requiere el encuentro con las personas ajenas a ella para hacerse visible.

En *El títere y el enano*, Žižek intenta extender las ideas de Hegel sobre el Cristianismo y comprender mejor su dimensión especulativa, que él sitúa en la concepción cristiana de la caída y la resurrección. El Cristianismo representa la caída en el pecado como la pérdida de una dicha originaria y la resurrección como su recuperación. Sin embargo, como Žižek reconoce, la caída y la resurrección no son distintas en realidad. Él apunta, “no nos alzamos de nuevo después de la Caída deshaciendo sus efectos, sino reconociendo la anhelada liberación en la misma Caída” (Žižek 2003, 86). El Cristianismo hace visible el nexo entre la caída y la resurrección a través de su concepción de Cristo como el nuevo Adán y de su énfasis en la vida eterna alcanzada a través de la muerte de Cristo. La pérdida en sí misma se convierte en una fuente de triunfo.⁷ Con la comprensión de la identidad especulativa de la caída y la resurrección, podemos ver la verdadera naturaleza de la liberación. La liberación no nos libera de nuestro estado de caídos, sino que consiste en un cambio de perspectiva en el que empezamos a entender nuestro estado de caídos como libertad. El poder liberador de la caída forma parte del auténtico núcleo del Cristianismo, y Žižek es capaz de reconocer este núcleo únicamente cuando toma la doctrina cristiana en serio.

Sin embargo, tomar las doctrinas populares seriamente no es un esfuerzo libre de riesgo. Conlleva un riesgo sustancial para los teóricos que se embarcan en este tipo de teorización. Irónicamente, los teóricos serios se enfrentan frecuentemente a rechazos generalizados por su fracaso al intentar ser serios, por su incapacidad de mantenerse fieles a las restricciones que definen la disciplina en la que trabajan. Mientras que Hegel y Freud cuentan con numerosos partidarios, tienen incluso más adversarios que cuestionan la legitimidad de sus proyectos completos. Hegel es para muchos el pensador ilusorio que cree que ha descubierto el conocimiento absoluto y que proclama el fin de toda historia humana, y Freud es el pansexualista que ve símbolos fálicos en todos sitios y descubre el deseo sexual en la base de todos los logros humanos. Tales rechazos son el resultado directo del esfuerzo por comprometerse con la teoría seria.

Aunque muchos cuestionan sus conclusiones filosóficas, pocos ponen en duda la legitimidad filosófica de pensadores como John Locke, David Hume o Gottfried Leibniz. Ellos se acercaron a algunos problemas filosóficos aceptados e intentaron estudiarlos paso a paso. En el caso de Hegel, sin embargo, la cuestión de su legitimidad como pensador surge con frecuencia. Para algunos como Bertrand Russell, Hegel, a pesar de tener un hueco en *A History of Western Philosophy*, viola las normas que definen la filosofía como tal, normas que todos los demás filósofos aceptan. Russell sostiene que “la lógica, tal y como Hegel entiende la palabra,... es algo bastante diferente a aquello que comunmente es referido como lógica” (Russell

1945, 731-732). Aunque utiliza los términos de la cuestión filosófica tradicional, Hegel cambia—y en el proceso, viola—su significado. Esta objeción no carece completamente de fundamento: Hegel, de hecho, distorsiona la lógica convirtiéndola en un tipo de pensamiento que otros filósofos no reconocerían, pero es precisamente esta distorsión la que permite a Hegel descubrir las verdades de la identidad especulativa. Los teóricos serios trabajan extendiendo los conceptos más allá de su ámbito propio, y esta incorrección es a la vez la fuente de sus modos de entendimiento y de las dudas sobre su legitimidad.

Incluso más que Hegel, Freud se enfrenta a la objeción de que él persigue una pseudociencia que carece de todo fundamento. Para muchos, su nombre es sinónimo de sobrepasar los límites propiamente dichos de la teoría y de crear un sistema de pensamiento que roza la psicosis porque carece de cualquier idea de la realidad más allá de sus propias conclusiones. Freud utiliza el psicoanálisis para explicarlo todo, incluso los ataques contra el psicoanálisis. Según John Farrell, “el ejemplo más notorio del fracaso [de Freud] era su dificultad para establecer el límite entre pensamiento y realidad” (Farrell 1998, 238). Al carecer de un sentido de la realidad propiamente dicho, el psicoanálisis se convierte en un sistema sin agujeros potenciales, sin la posibilidad de que se pueda demostrar que es incorrecto y, así, no supera el famoso test de falsificación de Karl Popper. Como Freud extiende sus conocimientos del psicoanálisis a todos los campos—porque enfoca el psicoanálisis como un teórico serio—cae directamente en ese problema.

Igual que Hegel y Freud, Žižek se presenta como una figura cuestionable en el pensamiento contemporáneo. Su status de estrella del rock o de payaso entre los teóricos no es simplemente el resultado de su personalidad tan característica, sino el producto obtenido tras llevar su búsqueda teórica fuera de los límites aceptados. A pesar de sus esfuerzos para ser tomado en serio—escribiendo libros sin bromas, desarrollando una personalidad pública mucho más estoica, representando el suicidio de su imagen de estrella del rock en una película documental, etc.—seguirá teniendo la reputación de payaso teórico a pesar de que su pensamiento sigue siendo serio. La teoría seria implica pensar en las ramificaciones ideológicas de la estructura de los retretes, pero tales especulaciones no le proporcionan a uno la reputación de ser un filósofo serio. La mayoría de la gente apreciará lo ingenioso de esas reflexiones, pero esta apreciación va ligada a la convicción de que el ingenio no es verdadera filosofía. Sin embargo, la auténtica filosofía o la que sabe cuál es su sitio, a pesar de que le gana a uno la reputación de ser un filósofo, carece de la capacidad para impactar.

La teoría sin seriedad no es más que la mala conciencia de la ideología predominante. Plantea preguntas pero nunca aborda la verdad. Sólo una teoría seria

puede permitirnos reconocer la verdad que vivimos sin ser conscientes de ello. Sólo en la seriedad teórica existe la posibilidad de que abandonemos la búsqueda de la verdad basada en el conocimiento y adoptemos una verdad de no conocimiento que estructura nuestra existencia. Pero antes debemos reconocer que el camino a la seriedad está sembrado de bromas.

Bibliografía

- Badiou, Alain. (2005). *Being and Event*. Trans. Oliver Feltham. New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (1999). "The (Re)turn of Philosophy Itself" (111-138). *Manifesto for Philosophy*. Trans. Norman Madarasz. Albany: State University of New York Press.
- Benjamin, Walter. (2003). "On the Concept of History." Trans. Harry Zohn. *Selected Writing, Volume 4: 1938-1940*. Cambridge: Harvard University Press.
- Boynnton, Robert S. (1998). "Enjoy Your Žižek." *Lingua Franca* 8.7: 41-50.
- Eagleton, Terry. (1986). *Against the Grain: Essays 1975-1985*. New York: Verso.
- Farrell, John. (1998). "Paranoia Methodized." *Unauthorized Freud: Doubters Confront a Legend*. Ed. Frederick C. Crews. New York: Viking. 228-245.
- Foucault, Michel. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings*. Trans. Colin Gordon, et al. New York: Pantheon Books.
- Hegel, G. W. F. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. Oxford: University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (1986). *Human, All Too Human*. Trans. R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press.
- Rawls, John. (1999). *A Theory of Justice*. Rev. Ed. Cambridge: Harvard University Press.
- Russell, Bertrand. (1945). *A History of Western Philosophy*. New York: Touchstone.
- Said, Edward. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tompkins, Jane. (1985). *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860*. New York: Oxford University Press.
- Žižek, Slavoj. (1991). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj. (1993). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj. (2003). *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: The MIT Press.

1 Una de las dimensiones de la seriedad de Žižek es su compromiso con la broma. El interés de Žižek en las bromas es importante no porque esto indique su propia necesidad patológica para ser considerado divertido—podría ser o podría no ser—sino porque esto demuestra su negativa a relegar la comedia a una posición ajena a la teoría. La teoría debe tomar todo en serio inicialmente, especialmente aquello que parece no tomarse en serio a sí mismo. El problema de la falta de sentido del humor general en la teoría contemporánea no es que la convierta en algo aburrido y poco interesante, sino que demuestra que su fracaso es verdaderamente serio. La seriedad no requiere simplemente ignorar lo humorístico o cómico, sino tomárselo el humor en serio e incluirlo en el enfoque teórico de cada uno. El humor y lo cómico deben ser una parte de la seriedad auténtica, de lo contrario la seriedad atestigua su fracaso en tomar todo en serio.

2 Según Rawls, “una sociedad que satisface los principios de la justicia como equidad se acerca tanto como es posible para una sociedad a ser un proyecto voluntario porque presenta los principios que liberan y equiparan con los que las personas se mostrarían de acuerdo en circunstancias justas. En este sentido sus miembros son autónomos y las obligaciones que ellos reconocen auto impuestas” (Rawls 1999, 12) La idea de justicia como equidad atrae a Rawls porque no parece infectada por la especificidad histórica o cultural y, así, puede ser utilizada por nosotros como una verdad ética que todo el mundo puede aceptar, con independencia de su postura histórica o cultural.

3 Para una explicación más extendida de la noción de verdad como lo que es restado del conocimiento, ver Badiou, 2005, 327-343.

4 En una de las primeras y ejemplares articulaciones del modelo de los estudios culturales, Jane Tompkins deja perfectamente claro el énfasis del proyecto. Ella reivindica que, “las novelas y las historias deberían ser estudiadas, no porque logran huir de las limitaciones de su tiempo y lugar concretos, sino porque ofrecen ejemplos convincentes del modo en que la cultura piensa sobre sí misma, articulando y proponiendo soluciones para los problemas que configuran un momento histórico concreto.” (Tompkins, 1985, xi)

5 Cuando uno no presta atención suficiente a la dimensión especulativa de un texto y se centra en su contexto histórico u otra cualidad no especulativa, lo que consigue es, no sólo dejar de percibir su núcleo auténtico, sino también caer en la ideología del texto, que es precisamente lo que es históricamente relativo en él.

6 Podemos observar el intento explícito de REANUDAR el proyecto de Benjamín en obras como *Against the Grain: Essays 1975-1985* (1986) de Terry Eagleton, *Cultura e Imperialismo* (1993) de Edward Said y *Crítica de la razón postcolonial* (1999) de Gayatri Spivak, por nombrar unos pocos.

7 Žižek rechaza la interpretación que hace Badiou de San Pablo y el hecho cristiano sólo porque no considera esta dimensión especulativa del cristianismo. Para Badiou, la muerte de Cristo no tiene nada que ver con el EVENT cristiano como tal; simplemente proporciona un emplazamiento para ese EVENT. Esta línea de pensamiento lleva a Badiou a no apreciar la forma en la que el Cristianismo comprende la conexión interna entre la muerte y la resurrección, cómo la resurrección en términos cristianos ya existe implícitamente en la muerte.