La pasión del sujeto militante

Alberto Moreiras
Universidad de Aberdeen

I

La cita, tomada de la versión del ensayo *Force de loi* de Jacques Derrida, recientemente publicada en inglés en *Acts of Religion*, es la siguiente: "En cierta manera, y a riesgo de sorprender, uno podría decir que un sujeto no puede decidir nada: un sujeto es incluso aquello a lo cual una decisión nunca le puede sobrevenir o llegar excepto como accidente marginal que no afecta su identidad esencial y la autopresencia sustancial que hacen a un sujeto lo que es –si la elección de la palabra sujeto no es arbitraria, por lo menos, y si uno puede confiar en lo que de hecho se requiere siempre, en nuestra cultura, de un sujeto" (253). La última frase parece relativizar la rotundidad aparente de la posición de Derrida, que refiere a la contraposición radical de sujeto y decisión. Quizás el problema no sea con la concepción de sujeto, sino más bien con la concepción de sujeto en nuestra cultura.

Pero podríamos también pensar que "nuestra cultura" es precisamente el lugar donde el sujeto se caracteriza por una responsabilidad absoluta –el sujeto no sería otra cosa que su responsabilidad, o la suma de sus responsabilidades. En apariencia, al menos, o según cierta apariencia, nuestra cultura es absolutamente decisionista: el sujeto es, y no

es otra cosa que, el sujeto de decisión. La cultura occidental, y esto ya desde sus orígenes judeo-cristianos o abrahámicos, es una cultura de hiper-responsabilidad. Si somos sujetos, somos sujetos en cuanto somos sujetos responsables y actuamos en cuanto tales. Pero la responsabilidad es, precisamente, lo que nos hace sujetos de decisión. Si somos responsables, somos fundamentalmente responsables de nuestras decisiones. El sujeto es la decisión. ¿Cómo pues entender la cita de Derrida, que dice que el sujeto es "aquello a lo cual una decisión nunca le puede sobrevenir o llegar excepto como accidente marginal"? Encima: Derrida dice que esta frase se deriva de la concepción del sujeto en nuestra cultura, como si nuestra cultura no fuera precisamente una cultura radicalmente subjetivo-decisionista.

En otro ensayo, publicado originalmente en inglés y llamado *Passions. (An Oblique Offering)*, dice Derrida: "La literatura es una invención moderna, inscrita en convenciones e instituciones que, para limitarnos a este rasgo, aseguran en principio su derecho a decirlo todo. Así la literatura vincula su destino a una cierta no-censura, al espacio de la libertad democrática (libertad de la prensa, libertad de opinión, etc.). No hay democracia sin literatura; no hay literatura sin democracia. Uno siempre puede no querer ni la una ni la otra, y no hay escasez de ejemplos de esta prescindencia bajo todo tipo de regímenes; es muy posible considerar que ni la democracia ni la literatura son bienes incondicionales o derechos indispensables. Pero en ningún caso se pueden disociar la una de la otra. No habría análisis alguno que lo permitiera. Y cada vez que se censura una obra literaria, la democracia se pone en peligro, como todo el mundo dice. La posibilidad de la literatura, la legitimación que le da la sociedad, la tranquilización de la sospecha o del terror en su respecto, todo eso va junto –políticamente– con el derecho ilimitado a preguntar cualquier pregunta, a sospechar de todo dogmatismo, a analizar cualquier presuposición, incluso las presuposiciones de toda ética o política de la responsabilidad" (28).

Esta autorización a decirlo todo tiene un curioso envés, que es que el autor, en cuanto autor, no es entonces responsable de nada. Uno puede decir cualquier cosa, en literatura, sin que nadie tenga derecho a exigirle responsabilidad. Eso es democracia. Curioso: la misma democracia que exige responsabilidad, que pone la soberanía en manos de los ciudadanos, que requiere el voto de todos y de cada uno, la misma de-

mocracia que convierte al sujeto occidental en un sujeto de decisión hiper-responsable, responsable de todo y por todo, esa misma democracia, en literatura, garantiza el derecho absoluto a la absoluta no-respuesta o falta de respuesta, de responsabilidad. Dice Derrida: "Esta no-respuesta es más original y más secreta que las modalidades de poder y de obligación o deber [que son también características de la democracia] porque es fundamentalmente heterogénea con respecto de ellas. Encontramos ahí una condición hiperbólica de la democracia que parece contradecir un cierto concepto determinado e históricamente limitado de tal democracia, un concepto que la vincula al concepto de un sujeto que es calculable, imputable, y responsable, un sujeto que tiene que responder, tiene que decir la verdad, tiene que testificar a la verdad jurada ante la ley (...), tiene que revelar el secreto, con la excepción de ciertas situaciones determinables y reguladas por la ley (la confesión, los secretos profesionales del médico, del psicoanalista o del abogado, secretos de defensa nacional o secretos de estado en general, secretos de industria, etc.). Esta contradicción también indica la tarea (tarea de pensamiento, también tarea teórico-práctica) de cualquier democracia por venir" (29).

¿Qué es lo que está en juego aquí? ¿Por qué esta noción del secreto literario, de la salvaguarda de la posibilidad de la literatura de no contestar, de no ser interrogada, de no tener que revelar el secreto, su secreto, por qué esta condición de no-responsabilidad se asocia a la posibilidad de una democracia por venir? ¿Y cuál es el vínculo entre este futuro de la democracia, esta posibilidad demócrata de la democracia, esta mesianicidad demócrata y la teoría del sujeto? ¿Es el sujeto de la decisión –ese sujeto imposible, del cual Derrida dice que no puede darse, al menos en nuestra cultura, pues la definición de sujeto en nuestra cultura lo excluye del lugar de toda decisión– incompatible con la democracia futura? ¿En nuestra cultura?

Pero Derrida parece estar diciendo que hay un remanente fuera de todo sujeto, un resto, que no responde, que es secreto y debe permanecer secreto. Este secreto no es parte del sujeto: lo excede, y lo hace posible al mismo tiempo que lo amenaza en su auto-clausura. Derrida lo llama "pasión", y concluye *Passion. (An Oblique Offering)* hablando de la "absoluta soledad de una pasión sin martirio" (31). El mártir es el sujeto responsable, el sujeto de una respuesta infinita. La "pasión sin martirio" sería la soledad de un testigo que no martiriza o no

se martiriza. Antes del sujeto de la democracia, pero condición absoluta del sujeto de la democracia, este no-sujeto del secreto y de la pasión es sin embargo el remanente pasible y la traza de cualquier posibilidad de una democracia por venir. La pasión sin martirio de la soledad no-subjetiva, por ejemplo, de la literatura, testifica –sin martirio– una posibilidad político-mesiánica de futuro (lo que Derrida en *Espectros de Marx* habría llamado una "mesianicidad sin mesianismo"). ¿Qué es entonces este "resto pasible"? El exceso del sujeto hacia una soledad sin ninguna medida común con la del sujeto aislado, con la del solipsismo del *ego* cuya esfera de pertenencia daría lugar a alguna apresentación analógica del *alter ego* y así a alguna génesis constitutiva de la intersubjetividad (Husserl), o con la de la mismidad del *Dasein* cuya soledad, nos dice Heidegger, es todavía una modalidad del *Mitsein*. La soledad, el otro nombre del secreto..., no es soledad ni de la conciencia, ni del sujeto, ni del *Dasein*, ni siquiera del *Dasein* en su potencialidad auténtica cuyo testimonio o atestación analiza Heidegger. Los hace posible, pero lo que hace posible no pone fin al secreto. El secreto nunca se permite ser capturado o encubierto por la relación con el otro, por el ser-con o por forma alguna de un "lazo social." Incluso si los hace posible, no responde a ellos ni por ellos, es lo que no responde. ¿No da respuesta? ¿Le llamaremos muerte? ¿La muerte dada? ¿La muerte que da? No veo ninguna razón para no llamarlo vida, existencia, traza. Y no es lo contrario (30-31).

La vida del no-sujeto como pasión sin martirio, resto pasible, condición infrapolítica de toda política de una democracia por venir, condición pues de la democracia, si es cierto que la democracia es la promesa de justicia y, todavía más escandalosamente, en apariencia, única instancia posible de decisión: el resto pasible como condición de justicia precisamente en la medida en que niega responsabilidad ante la ley, no responde a la responsabilidad, esa vida del no-sujeto, ¿se ajustaría a las condiciones técnicas de la biopolítica en la modernidad? ¿Puede la biopolítica –la administración de la vida– hacerse responsable de esa vida del no-sujeto? ¿O es esa vida, esa forma de vida en soledad, vida desnuda, traza de la vida y condición absoluta de la existencia en cuanto tal, precisamente el secreto de la biopolítica, y así aquello a lo cual la biopolítica no tiene acceso, el límite de la biopolítica, y por ello la condición de posibilidad de otra política?

II

Speed (20th Century Fox, 1994) y *Twister* (Warner Brothers, 1996), ambas dirigidas por Jan de Bont, son dos películas interesantes porque entregan dos versiones alternativas del sujeto de la postmodernidad, y en esa medida me gustaría contraponerlas a la idea del sujeto (y a la idea del no-sujeto) que he querido ir indicando en referencia a Derrida. En la primera, *Speed*, recordemos que la cuestión es cómo conseguir no morir cuando uno va en un autobús en el que hay una bomba que estallará y nos matará a todos si el autobús desciende de velocidad. En la segunda, *Twister*, la cuestión es cómo conseguir no morir cuando uno ha muerto ya, simbólicamente al menos, en la confrontación traumática con una naturaleza o un real desatado bajo la forma de un fenómeno atmosférico absolutamente indomable y salvaje. Lo que está en juego en ambas es la redención de un sujeto, o incluso, la construcción de un sujeto como sujeto de vida. Tanto *Speed* como *Twister*, lejos de ser películas malas, escapistas, baratas, puro *thriller*, pueden acabar probándose pensamientos esenciales para entender aspectos preciosos de cualquier teoría (secreta) de la democracia por venir. Y así también de la literatura, y por ende de toda comunidad o contra/comunidad literaria.

En *The Fragile Absolute*, que es un libro sobre las condiciones posibles para la radicalización del proyecto democrático en el presente, Slavoj Zizek empieza con una crítica a Marx. Para Marx el comunismo sería un modo de producción comunal, nuevo, post-capitalista, consecuencia de la eliminación del límite inherente a la producción dentro del capitalismo, que es precisamente el límite del capital. En páginas de los *Grundrisse*, por ejemplo, Marx explica cómo ese límite de la producción en el capitalismo es asimismo el límite o barra que determina la subjetividad del trabajador como subjetividad en falta, en penuria, en destitución. Lo que dice Zizek es muy sencillo, pero tambien, en mi opinión, exacto, y revolucionario al menos respecto del pensamiento marxista. Para él, ese límite del capital, que es también el límite constituyente de la subjetividad capitalista o en el capitalismo, es una fantasía: es de hecho la fantasía del capitalismo mismo, puesto que el capitalismo debe soñar o fantasear con remover o eliminar ese límite para perseguir con total libertad produccionista el proyecto total y absoluto de acumulación de capital. "El comunismo marxiano, esta noción de una sociedad de pura productividad desencadenada fuera de la estructura del Capital, fue una fantasía inherente al capitalismo mismo, la transgre-

sión inherente capitalista en su esencia más pura, una fantasía estrictamente ideológica sobre mantener el empuje hacia la máxima productividad generado por el capitalismo y al mismo tiempo librarse de los obstáculos y antagonismos que eran [y son]... el único soporte posible de la existencia material real de una sociedad en perpetua productividad auto-exaltante" (18).

Así que, paradójicamente para un gran entusiasta de Lenin, la versión que Zizek nos da del comunismo no es muy leninista o no es lo suficientemente leninista, puesto que Zizek parece afirmar que el comunismo real es/fue necesariamente *soviets* sin (suficiente) electrificación. De cualquier forma, esta crítica que Zizek le hace a Marx es la condición necesaria para la autoinversión zizekiana en el proyecto de religión sin religión que voy a llamar neopaulinismo. Mucho más tarde en el libro, y casi secretamente, nos encontramos con un argumento a favor de San Pablo que es simétricamente opuesto del argumento contra Marx. Es el argumento a favor de San Pablo el que nos permite ver, retrospectivamente, que Marx estaba atrapado en una fórmula de experiencia masculina que Zizek llamará cuasi-judaica. Pero, para San Pablo, no hay por supuesto ni hombres ni mujeres, ni judíos ni griegos. La cristiandad paulina "trata de romper el círculo vicioso de la prohibición que genera el deseo de transgredirlo, que es el ciclo descrito en *Romanos* 7.7" (135).

Para Zizek el comunismo estaba todavía cogido en el círculo vicioso de la ley que es el espectro del judaísmo –el capitalismo, el límite inherente a la producción que el capitalismo incorpora (se podría decir que el capitalismo no es nada sino ese límite), genera la fantasía de eliminar el límite como posibilidad constitutiva de su propio desarrollo, de la misma forma en la que, para San Pablo, la condición de la ley es la posibilidad de su transgresión. El capitalismo genera, en otras palabras, la fantasía de proceder hacia una ontología de la producción sin límite, sin falta, sin carencia, sin deuda. Pero, contra eso, la lección de San Pablo: "la dialéctica viciosa de la ley y de su transgresión elaborada por San Pablo es el tercer término invisible, el mediador en desvanecimiento entre la religión judía y el cristianismo –su espectro cautiva a ambos, aunque ninguna de las dos posiciones religiosas ocupe en realidad ese sitio: por un lado, los judíos no están todavía allí, esto es, tratan la ley como el Real escrito que no los compromete en el ciclo vicioso de la culpa; por otro lado, como San Pablo aclara, lo básico del cristianismo

en sí es ya y precisamente romper el ciclo superegoico vicioso de la ley y de su transgresión" (145). Contra Marx, por lo tanto, "para liberarse efectivamente del enganche a la realidad social existente, uno debería renunciar al suplemento fantasmático transgresivo que nos vincula a ella" (149). Este acto de renuncia, que Zizek describe a la vez como el acto psicoanalítico auténtico y como el acto ético auténtico, es un acto anti- o post-hegemónico: el acto epocal del sujeto de lo político que "cambia las coordenadas de la situación en la que el sujeto se encuentra: al cortarse del precioso objeto a través de cuya posesión el enemigo lo tenía agarrado el sujeto gana el espacio de la libertad" (150), y así abandona su subjetividad en destitución y en penuria. Así, uno podría decir que para Zizek no es solo que el marxismo sea una forma de cristianismo, sino, más radicalmente, que el cristianismo es una forma, una forma más revolucionaria, de marxismo –que es por otra parte lo que afirma en general el neopaulinismo.

En plena consistencia con su crítica de Marx y su abrazo de San Pablo, Zizek entiende el sujeto de lo político como esencialmente femenino. El sujeto femenino ha abandonado siempre de antemano el ciclo vicioso superegoico de la ley y su transgresión y se ha desplazado hacia una dimensión diferente de experiencia. De la misma forma, "el pasaje del judaísmo al cristianismo obedece en última instancia la matriz del pasaje de las fórmulas de sexuación masculina a la femenina" (143); "la extensa discusión del amor por Lacan en *Encore* tiene así que ser leída en el sentido paulino, en cuanto opuesta a la dialéctica de la ley y su transgresión: esta segunda dialéctica es claramente fálico/'masculina'; implica la tensión entre el Todo (la ley universal) y su excepción constitutiva; mientras que el amor es 'femenino,' implica las paradojas del no-Todo" (147). Esta lógica del no-Todo, lógica del síntoma universalizado o *sinthome*, marca absolutamente la lógica de la formación del sujeto revolucionario en Zizek. Es tal lógica la que lleva a la conclusión de que no hay Gran Otro, ni capitalista ni comunista –de que el Gran Otro, en otras palabras, no es más que una formación ideológica. Si no hay Gran Otro, entonces ni su destrucción ni su creación pueden ser actos revolucionarios. Lo que nos queda entonces es una identificación paradójica con el síntoma en de-constitución (no destitución) subjetiva. Esta renuncia a la disolución del síntoma es el amor propiamente hablando, y a través de él se anuncia la posibilidad de un acto propiamente político:

"En el acto tradicional (premoderno), el sujeto sacrifica todo (todas las cosas 'patológicas') a la Causa-Cosa que le importa más que la vida misma; Antígona, condenada a muerte, enumera todas las cosas que ya no podrá experimentar a causa de su muerte prematura... este es el "mal infinito" que uno sacrifica a la Excepción (que es la Cosa por la cual uno actúa, y que, precisamente, no es sacrificada)... Así que Antígona es sublime en su triste enumeración de lo que sacrifica –esta lista, en su enormidad, indica los contornos trascendentes de la Cosa con respecto de la que ella retiene su fidelidad incondicional. ¿Es necesario añadir que esta Antígona es una fantasía masculina por excelencia?... En la constelación ética moderna, por el contrario, uno suspende esta excepción de la Cosa: uno testifica la propia fidelidad a la Cosa al sacrificar (también), la Cosa misma... Sin esta suspensión no hay acto ético propiamente hablando... [el acto ético] toma lugar en la intersección de la ética y de la política, en el dominio siniestro en el que la ética se "politiza" en su naturaleza más íntima, un asunto de decisiones radicalmente contingentes, un gesto del que no puede darse ya cuenta en términos de fidelidad a alguna Causa preexistente, puesto que redefine los términos mismos de esta Causa" (154-55).

El modelo para esto es, sorprendentemente o no, la Crucifixión, entendida como acontecimiento feliz que suspende (*aufhebt*) la estructura misma del sacrificio y que, por ello, no puede ya ser entendida como un acto que sostiene el estado de la situación, ni siquiera de forma invertida. La Crucifixión es un acto radicalmente positivo a través del cual se abre "otro espacio," dice Zizek, "que ya no puede ser desestimado como un suplemento fantasmático a la realidad social" (158). Queda con ella abierta la posibilidad de una comunidad alternativa, que es una comunidad revolucionaria porque se establece como tal más allá de la hegemonía, de cualquier hegemonía del presente: "La des-conexión cristiana no es una posición de contemplación interior, sino el trabajo activo del amor que lleva necesariamente a la creación de una comunidad alternativa" (138).

La teorización del acto revolucionario en Zizek en cuanto renuncia a la disolución del síntoma no es una teorización de abstinencia o separación de lo Real. Por el contrario, Zizek teoriza un proceso de intensa violencia psíquica que debe ser entendida como contraviolencia a la violencia de la fantasía. Así, el reconocimiento de la ausencia última del Gran Otro, y la necesidad consiguiente de identificación con el síntoma universal,

pasa por un momento de locura radical al que Zizek identifica a veces con la "noche del mundo" hegeliana, pero para la que ha usado recientemente una analogía teórica más provocativa: la noción heideggeriana de verdad. Este es un paso de largo alcance todavía parcialmente impensado en el propio trabajo de Zizek, y que lo aproximará al Derrida que antes citaba, como veremos. Por el momento quiero señalar que la analogía misma, al establecer una equivalencia entre el acto revolucionario y la descripción heideggeriana de un postmetafísico "paso al despliegue esencial de la verdad" en cuanto *aletheia* sugiere que la identificación con el *sinthome* va más allá de la fantasía, aunque a través de la fantasía, y alcanza un horizonte en el que "la transformación del ser del hombre en el sentido de un trastorno de su posición entre los entes" (Heidegger, citado por Zizek 82) se desarrolla más allá de la fundación misma de la subjetividad hacia una forma de acuerdo con el ser de los entes que ya no puede estar determinada por la agencia subjetiva. El acontecimiento ético en Zizek está conectado a la conceptualización heideggeriana de *Ereignis* de formas que tendrán que ser estudiadas. Pero si, como dice Zizek citando a Richardson, el *lethe* heideggeriano es el Real lacaniano (81), y si "en la oposición entre fantasía y realidad el Real está en el lado de la fantasía" (67), entonces dar un paso hacia el despliegue esencial de la verdad no es sólo abrazar la fantasía; no es sólo atravesar "el *phenomenon* en su estatuto más radical, esto es, el esquema que determina cómo las cosas se nos aparecen" (85). "Identificarse con el síntoma," como "dar un paso hacia el despliegue esencial de la verdad," son nombres aproximativos a lo que el Heidegger tardío llamaría el intervalo del Ser, entendiéndolo no ya como crisis, sino más bien como el pasaje de los dioses, esto es, la ruptura radical del subjetificar humano hacia una apropiación al Ser. Con ello, la época de la historia del Ser marcada por la agencia humanista –la época de la producción, la época de la tecnología, la época de la biopolítica– habrían venido a su fin. Y con ello la época del sujeto de lo político.

Pero Zizek no llega a afirmar tanto. Prefiere parar su determinación del acto ético-político al nivel de la constitución/deconstitución subjetiva –y esta es su diferencia fundamental no sólo con Heidegger, de momento, sino también con Derrida. La renuncia a la disolución del síntoma adquiere una característica doble: como renuncia a la disolución del síntoma el sujeto se da un golpe a sí mismo, a través de un sacrificio que, como vimos en el ejemplo de la Crucifixión, sus-

pende el sacrificio mismo y se abre al adviento de una comunidad alternativa. Siguiendo esta característica, el acto revolucionario no sutura al nuevo sujeto –más bien deconstituye el antiguo. Pero, en cuanto renuncia a la disolución del síntoma, el acto es constitutivo y suturante. Zizek cita la película *Speed*, en la que el héroe "le dispara no al chantajista sino a su propia pareja en la pierna" (149), como ejemplo de la primera característica. *Twister*, en cambio, puede ejemplificar la segunda: los protagonistas encuentran la viabilidad final de su amor en el ojo del tornado mismo, esto es, a través de una identificación abismal con la cosa traumática que los había eludido siempre, pero que llega a ellos al final como recompensa por sus heroicos esfuerzos. *Twister* escenifica, no el acto de renuncia sino más bien su efecto póstumo, esto es, su suturación en la modalidad de futuro anterior. Alegoriza, no la posibilidad de una comunidad utópica postraumática, como hace Speed, sino más bien el logro de la comunidad en la doma postraumática del trauma mismo (el pasaje de los héroes a su plena subjetividad es también la sujeción de la naturaleza a la ciencia, aunque sea ciencia postmoderna o fractal).

El neopaulinismo es una modalidad de pensamiento que hoy parece preocupar diferencialmente a varios pensadores además de a Zizek (a Alain Badiou, pero tambien Giorgio Agamben, a Jean-Luc Nancy y Antonio Negri, a Jean-François Lyotard, y a Gilles Deleuze, entre otros). En la definición que endorsarían tanto Zizek como Alain Badiou el neopaulinismo es una inversión ideológica hacia la descripción del procedimiento formal de verdad para la emergencia de un nuevo sujeto de lo político. Como dice Badiou, la importancia de San Pablo para el presente es que San Pablo fue el primero en dar las condiciones formales para el entendimiento del sujeto militante (San Pablo "practica y enuncia los rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante" [2]). Pero el camino de Damasco del neopaulinismo no es el de la indicación del sitio o el de la expresión de las condiciones de posibilidad de una conversión privada. Al revés, el neopaulinismo quiere postular que existe una posibilidad subjetiva de cambio social revolucionario en el sentido fuerte: es decir, que un acontecimiento político de implicaciones revolucionarias puede ser activamente producido mediante una apuesta subjetiva, con tal de que pueda imaginarse una apuesta subjetiva lo suficientemente poderosa como para cargar la totalidad tendencial del campo social. (Los orígenes

althusserianos de estos desarrollos tendrán que quedar para otra exposición.)

En su ensayo sobre "Los fines de la temporalidad" Fredric Jameson interpreta *Speed* como texto emblemático para entender el arresto de la temporalidad en el postmodernismo pleno. Jameson presenta *Speed* como la incorporación de la tendencia alegórica de la lógica cultural del postmodernismo a operar reflexivamente un arresto absoluto de la temporalidad. Tal arresto de la temporalidad sucede en la película a través de la reducción libidinal del tiempo a la explosión multitudinaria del presente. Para Jameson la explosión del presente –en la película no hay literalmente tiempo para pensar más que el presente en su vertiginosa velocidad– es la alegoría ideológica del pleno desvanecimiento de la historicidad del tiempo, y así también de la temporalidad del sujeto. No hay sujeto en *Speed*, dice Jameson, no hay tampoco plenitud fenomenológica del presente –el sujeto es, como el presente, una totalidad vacía. Así, la ideología compulsiva de la agencia subjetiva, igual que la reducción de lo temporal a un instante incesante de tensión hiper-enfática, sirven para revelar, en la película, la penuria radical tanto de la agencia subjetiva como de la temporalidad en la realidad social. Como película propiamente postmoderna, *Speed* se hace "históricamente verdadera" al darnos una visión alegórica pero radicalizada del enorme contraste entre la penuria subjetiva que es, para Marx, "la única posesión de la capacidad de trabajo viviente" y la riqueza abstracta del Los Angeles de la modernidad tardía, a través de la cual el autobús maldito cruza como uno cruzaría los paisajes desiertos y desterritorializados del capitalismo financiero. En términos de Marx, "cuanto mayor la medida en la que la fuerza de trabajo se objetifica, tanto mayor se hace el mundo objetivo de los valores, que aparece entonces frente al mundo del trabajo como ajeno –como propiedad ajena" (455). Por eso el posmodernismo, en términos de Jameson, esto es, el presente de la globalización tendencial plena, es el momento de la propiedad ajena, el momento de la mayor expropiación de experiencia, y así el momento del final de la historicidad experiencial. Por eso *Speed*, en la interpretación de Jameson, debe concluir que la absoluta reducción del tiempo al presente es tambien la reducción absoluta del sujeto a su posición como totalidad vacía: no hay ya más sujeto, sólo su lugar vacío.

¿Cómo postula entonces el neopaulinismo una salida con respecto de ese momento

de mayor y más tensa reducción subjetiva a partir de una nueva catexis del sujeto de lo político? Para Zizek, como hemos visto, se trata de abrazar el síntoma, de renunciar a la disolución del síntoma, lo cual debe traducirse: de entregarse al sacrificio absoluto de la subjetividad de forma tal que el residuo subjetivo no sea ya la cadena que nos mantenga atados para siempre a la subjetividad como destitución. Esa sería la "religión sin religión" zizekiana. Ahora bien, ¿en qué medida esto conforma tambien una política semejante a la política o infrapolítica derrideana del resto pasible?

Voy a dejar ahí esa pregunta. No quiero más que recordar su vinculación a la cita con que abrí esta conferencia, según la cual "en cierta manera, y al riesgo de sorprender, uno podría decir que un sujeto no puede decidir nada: un sujeto es incluso aquello a lo cual una decisión nunca le puede sobrevenir o llegar excepto como accidente marginal que no afecta su identidad esencial y la autopresencia sustancial que hacen a un sujeto lo que es –si la elección de la palabra sujeto no es arbitraria, por lo menos, y si uno puede confiar en lo que de hecho se requiere siempre, en nuestra cultura, de un sujeto" (253). ¿De dónde entonces la decisión, si la decisión no es decisión del sujeto? ¿Cuál es, aquí, el secreto?

Bibliografía

Badiou, Alain. Saint Paul. *La fondation de l'universalisme*. París: PUF, 1997.

Derrida, Jacques. "Force of Law. The 'Mystical Foundations of Authority'". *Acts of Religion*. Gil Anidjar ed y trad. Nueva York: Routledge, 2002. 228-298.

—"Passions. 'An Oblique Suffering'". *On the Name*. Thomas Du Toit ed. David Wood trad. Stanford: Stanford UP, 1995. 3-31.

Jameson, Fred. "The Ends of Temporality". Manuscrito inédito.

Marx, Karl. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Martin Nicolaus trad. Londres: Penguin, 1993.

Zizek, Slavoj. *The Fragile Absolute-or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* Nueva York: Verso, 2000.