



Slavoj Žižek (Liubliana, 1949) es uno de los pensadores más inquietos y sugerentes de la actualidad. De orientación decididamente marxista, jamás rehuye la polémica y en ocasiones parece que disfruta provocando, pero su pensamiento, profundamente serio tras su corteza irónica, constituye un revulsivo imprescindible en unos tiempos marcados por la apatía y la tibieza.

el capitalismo, estúpidos, el capitalismo

ENTREVISTA CON SLAVOJ ŽIŽEK

SONIA ARRIBAS Y HOWARD ROUSE

FOTOGRAFÍA ENCARNA MARTÍN

Comencemos hablando de tus más recientes publicaciones: ensayos introductorios a los discursos y escritos de Robespierre y Mao (Verso, 2007). En estos textos mantienes –como ya hiciste anteriormente con Lenin– que, en cierto modo, hoy día tenemos que «repetir» los gestos revolucionarios de estas dos figuras. ¿Por qué?

Es muy simple: son las figuras revolucionarias por antonomasia. Y Mao es la última gran figura. Grande en el sentido de que realmente llevó a cabo una revolución. En una situación como la nuestra, en la que la izquierda no puede hacer mucho, lo importante es mirar al pasado y ver qué es lo que estuvo bien –los grandes momentos emancipadores–, y también lo que salió mal. El éxito y el fracaso son inseparables. Se trata de aislar el momento emancipador, pero

analizando al mismo tiempo por qué fracasó de una forma terrible. Por consiguiente, cuando digo «repetir» –ya lo expliqué en el libro sobre Lenin– soy muy preciso; uso esta palabra no en el sentido literal de «hacer lo mismo»; lo que está en juego es más bien el plano teológico de la repetición: Kierkegaard, Walter Benjamin... Es decir, las cosas se repiten porque fracasan. Haces algo mal y tienes que repetirlo para que la segunda vez salga bien. Yo sigo siendo marxista en un sentido irónico: ¿acaso los mejores libros marxistas no son siempre historias sobre un fracaso? Por ejemplo: Trotsky escribió sobre el fracaso de la revolución de Octubre, Marx sobre las causas del malogro de la comuna de París... Siempre se trata de narrar un fracaso; más aún, se trata de corregir los errores. Por ejemplo, a propósito de Lenin, yo no soy uno de esos trotskistas que sueñan que si Lenin hubiera sobrevivido dos años más

y hubiese pactado con Trotsky, todo habría ido bien. Eso no es cierto: habrían tenido que enfrentarse a los mismos problemas, la misma situación... Y soy extremadamente crítico con Mao. Mi amigo, el maoísta Alain Badiou, me escribió una carta feroz en la que me atacaba brutalmente porque no le había gustado nada mi ensayo de presentación de los textos de Mao, donde escribo que la verdadera revolución cultural es hoy el capitalismo, que lo que Mao intentó hacer fracasó miserablemente frente al capitalismo.

A diferencia de los tópicos liberales o conservadores que sostienen que cualquier deseo de cambio acabará necesariamente en el Gulag, afirmas que Robespierre y Mao fracasaron porque no fueron lo suficientemente radicales. Ni la revolución jacobina de Robespierre ni la cultural de Mao llegaron verdaderamente a intervenir en el nivel de la economía; ambas se quedaron en el nivel de la «pura política». Sugieres incluso que la ferocidad de estas revoluciones fue un síntoma de su fracaso en la transformación de la economía.

En el nuevo libro que estoy escribiendo (*In Defense of Lost Causes*, Verso, 2007) repito irónicamente incluso a Brecht, quien dijo, a propósito de un espíritu malo en un poema japonés, que lo difícil es ser verdaderamente malo. Es decir, lo difícil es ser verdaderamente violento en la historia. Todas las grandes explosiones de violencia que conocemos son fundamentalmente signos de impotencia, fracasos. La furia jacobina (con toda la simpatía que siento por ella —y nadie me va a despojar de mi jacobinismo—) fue tan sólo eso: furia, impotencia. Si tratamos de imponer la igualdad sin cambiar las condiciones económicas, todo lo que hacemos es explotar con

furia. Lo mismo le pasó a Mao, e incluso a Stalin. ¿Fueron las grandes purgas estalinistas —tal y como dirían hoy los anticomunistas— el divertimento de un amo supremo? No, la verdad es que el sistema generaba un estado de pánico total. Es interesantísimo leer los nuevos libros que van saliendo sobre el estalinismo, basados en los archivos que se han abiertos recientemente. En ellos se ve que la atmósfera que se respiraba en los niveles superiores de la nomenclatura era de pánico. No había nada de transparencia, nada estaba bajo su control, no sabían lo que estaban haciendo.

Regresemos a Mao: a pesar de tus críticas, aprecias muchos de sus logros. Por ejemplo, a diferencia de la ortodoxia marxista —que siempre enfatizó el papel central del proletariado— Mao logró la movilización masiva del campesinado, una clase generalmente considerada conservadora o, cuando menos, apática. ¿Hay equivalentes contemporáneos de ese campesinado de Mao? ¿Quizá el «proletariado informal» de las favelas que describe Mike Davis en *Planeta de las ciudades miseria* (Akal, 2007)?

Para cualquier persona de izquierdas sería, las ciudades miseria y las favelas tienen que ser hoy una fuente de esperanza utópica. Son un fenómeno extremadamente interesante. Estamos hablando de grandes grupos de gente junta, pero no unida por ningún tipo de vínculo religioso o ideológico. Hoy está muy de moda decir —el último Deleuze lo sostuvo en su desarrollo de Foucault— que la sociedad contemporánea ya no se basa en la represión directa, sino en el control, el registro, la administración... El control se incrementa: pensad en Estados Unidos, no creo que haya habido nunca en la historia de la humanidad una sociedad que controlase tanto y con tanto detalle a sus ciudadanos. En las favelas o ciudades miseria el estado ultraccontrolador se retira de una parte considerable de su territorio. Los que allí viven son los que Agamben llamaría *hominí sacer*. Son zonas extensas que se están quedando fuera de la soberanía estatal. Ernesto Laclau me ataca en uno de sus textos diciendo que idealizo las favelas, que son realmente lugares de miseria y criminalidad, pero yo soy perfectamente consciente de esa realidad de mafia, economía sumergida, drogas y, en el mejor de los casos, fundamentalismo religioso. Lo que ocurre es que no son sólo eso. La prueba es Hugo Chávez.

¿Chávez?

Sí, aunque tenga serios problemas con él y no me cuente entre quienes lo ensalzan completamente. Pongamos entre paréntesis los detalles cómicos —el que salga como un payaso en la televisión tres horas todos los domingos, etc.—, eso es lo de menos. Su política exterior es hasta cierto punto una catástrofe. Su acercamiento a Irán y Bielorrusia es una locura. Pero, a pesar de todo esto, creo que ha hecho dos o tres cosas interesantes e importantes. Su primer gran logro (algo que no vale para nuestros países, pero que es crucial en el contexto del Tercer Mundo) fue la movilización política de las favelas, que lo salvaron del intento del golpe de estado. Conozco a gente que lo conoce personalmente y me han dicho que a él mismo le sorprendió. Es decir, no conozco ningún otro movimiento político hoy que haya tenido éxito en la organización y la politización de los excluidos de las ciudades miseria. En Brasil, por ejemplo, y hasta donde yo sé, las favelas están más o menos despolitizadas, llenas de fanáticos religiosos, gánsteres, mafiosos, etc. Hay cierta actitud defensiva, pero no una verdadera politización. El segundo gran logro de Chávez es que, al tiempo que obedece formalmente, más o menos, las reglas de la democracia, también trata de conseguir una movilización política de la gente que evite la necesidad de una organización bajo la forma del partido. Pero, tal y como predije, no puede evitarla completamente: según las últimas noticias Chávez ha constituido un partido. Negri y Badiou se van a horrorizar. ¿No dicen que la forma partido es algo



del pasado? Pero, por supuesto, ahora se le viene encima el verdadero problema. Bajo una presión económica grave —boicots, escasez de comida...— tendrá que tomar medidas económicas serias; a partir de ahora se va a dar de bruces con el límite.

En tu obra intentas cruzar este límite continuamente cuando te opones a dos formas contemporáneas prominentes —por no decir hegemónicas— de política: la «postpolítica» —la liberal, democrática y despolitizada «administración de cosas» (parodiando la formulación de Engels)— y la «pura política», el pensamiento jacobino de Laclau, Badiou, Rancière y Balibar, quienes se han apartado de la economía política porque les da miedo caer en un «esencialismo económico».

Sí, totalmente. Pero en relación con la postpolítica quisiera aclarar que no soy uno de esos izquierdistas arrogantes y a la antigua que piensan que la Tercera Vía de Blair y Zapatero es una traición. En cierto sentido, es una opción muy honesta que dice: vale, no podemos llevar a cabo un cambio total, aceptemos pues las reglas del capitalismo global y, simplemente, intentemos hacerlo un poquito mejor. Ahora bien, lo que digo es que esta posición tiene un límite. Y me pregunto: ¿funcionará hasta el final? ¿Es ésta la posición última? Si la respuesta es afirmativa, entonces Fukuyama estaba en lo cierto. Nos podemos reír de Fukuyama todo lo que queramos —ese idiota que pensaba que la historia ya había terminado— pero, en lo fundamental, aceptamos calladamente lo que dijo: nadie cuestiona realmente la democracia capitalista, simplemente se trata de hacer pequeñas mejoras. Tal y como dijo Blair, en vez de excluir dogmáticamente el capitalismo, tenemos que luchar con él contra la pobreza.

Así que, repitamos la pregunta: ¿tienen la «postpolítica» y la «pura política» un límite definido?

Sí, aunque no diría que se trate de fenómenos separados, sino extrañamente suplementarios. Cuando la política se limita a la «pura política», en el plano de la economía nos quedamos con la mera administración. Éste sería, a mi juicio, el problema fundamental del pensamiento de Alain Badiou. Por ejemplo, cuando Badiou y su amigo Sylvain Lazarus juzgan el período revolucionario en Rusia, sostienen que el Lenin de *¿Qué hacer?* es el bueno, el de una política nueva. Luego todo empieza a marchar mal ya con la Revolución de Octubre, con su regresión a la política de estado. A mí, en cambio, lo que me fascina es precisamente el problema de cómo imponer un orden nuevo. Dar un golpe de estado es fácil. Lo que los bolcheviques trataron de hacer a principios de los años veinte fue ir más allá: reorganizar la economía y los rituales de la vida cotidiana. Era un momento maravilloso, la guerra civil había terminado y la gente se enfrentaba con la cuestión de cómo reorganizar sus vidas: las bodas, los funerales, la educación, etc. Es aquí, en la esfera de los rituales cotidianos, donde se hace la verdadera revolución. Así que fue una señal del fracaso de Stalin el que a principios de los años treinta reintrodujera, a marchas forzadas, la cultura tradicional rusa. De repente, renunció al sueño del hombre nuevo socialista y se volvió al modelo de las grandes figuras culturales rusas (Pushkin, Chaikovski, etc.), y occidentales (Shakespeare, Goethe, etc.). Fue como admitir la derrota. Por tanto, sospecho de la idea de revolución como puro momento de libertad en el que el amo es puesto en suspenso y de pronto todos nos fraternizamos. Lo que me interesa es la resaca, lo que viene después, el problema de cómo imponer y organizar un orden nuevo.

Sobre este problema, llama muchísimo la atención que en tu texto sobre Robespierre digas que todavía quieres defender el concepto de Marx de la «dictadura del proletariado».

¿Quiénes son hoy el proletariado? Son precisamente, tal y como lo expresaría Jacques Rancière, «la parte sin parte», los que están en el nivel cero, los excluidos de toda forma de representación política. Permanezco fiel a la vieja lógica marxista según la cual los excluidos son los que representan la universalidad. La «dictadura del proletariado» sería, a mi juicio, el momento en que ellos reivindican su universalidad. ¿Cuándo, por ejemplo, devino verdaderamente política la Revolución Francesa? No cuando el tercer estamento quería tener su propio papel en el juego, sino cuando le dijo a los otros: «No sois nada. Nosotros somos el pueblo». Es un momento de universalización violenta sin el cual la democracia no tiene sentido. Siempre hay una tensión entre el procedimiento puro, un buen aspecto de la democracia, y el momento violento de la universalización. Recordad, por ejemplo, la primera victoria de Bush Jr. en Florida: fue un caso de democracia procedimental pura. Se establece un conjunto de normas y hay que seguirlo independientemente de lo que pase. Ningún demócrata cuestionó el juicio de la corte suprema sobre la validez del recuento de votos. Y, por otro lado, están los momentos de «dictadura del proletariado». Toda revolución auténtica contiene ese aspecto «terrorista» —y no hablo de bombas— en el que la estructura es aniquilada y se atraviesa un nivel cero. No estoy diciendo que algo así pueda durar eternamente; lo que digo es que para que haya una verdadera renovación de la sociedad tenemos que atravesar este momento y que sólo así se abre terreno a lo nuevo.

Pero, ¿no hay cierta ambivalencia en tu uso «democrático» —incluso «puramente político»— del concepto de Marx? Es una ambivalencia que aparece una y otra vez en tu obra: a veces sugieres que la «dictadura del proletariado» no es más que otro nombre para los estallidos igualitarios, radicales y democráticos en los



que los excluidos reivindican la universalidad, y otras propuestas –con Alain Badiou– que para pensar hoy la posibilidad de un nuevo orden necesitamos cuestionar rigurosamente el concepto mismo de democracia. Este segundo sentido, según el cual la «dictadura del proletariado» trascendería las concepciones actuales, «puramente políticas», de la democracia –tal vez mediante la democratización de la economía– está mucho más próximo al significado originario de Marx.

Lo que admiro de Lenin es que a él no le bastó la mera explosión igualitaria. Quiso traducir esta explosión en un nuevo orden. Hay que romper el ciclo de las explosiones revolucionarias ocasionales y a las que inevitablemente sigue una vuelta al antiguo orden. No es que yo sea ambiguo sobre la democracia, sino que la democracia como tal es ambigua. Lo que la mantiene viva es el momento «terrorista» de negatividad abstracta. Y tendremos que reinventarlo porque hoy día está absolutamente excluido de la postpolítica administrativa contemporánea. Ahora sólo lo experimentamos en tanto que explosiones irracionales.

Y para reinventar ese momento y transformar las explosiones irracionales en una verdadera movilización política, defiendes que hay que empezar a hablar otra vez del capitalismo. Eres uno de los muy pocos pensadores importantes actuales que sigue enfatizando que el funcionamiento del capitalismo global constituye el verdadero marco universal de todas nuestras acciones sociales y políticas.

Sí, creo que el verdadero problema hoy sigue siendo el capitalismo como tal. No es que lo odie. Seamos francos: si uno es de izquierdas y honesto, ha de reconocer, aun siendo un poco patético, que nunca en la historia ha habido tanta gente viviendo una vida tan relativamente buena y segura como la que se vive hoy en día por término medio en Europa occidental. Hay que ser justos hasta con el diablo. Todo lo que estoy diciendo es que el capitalismo está generando antagonismos que van a explotar. De modo que, volviendo a lo que dije antes, hemos de retrotraernos al pasado para ver qué salió bien y qué mal, y estar alerta para afrontar problemas similares. Acepto la famosa formulación de Walter Benjamin de que lo que tenemos que hacer no es seguir subidos en el tren de la historia, sino más bien ponerle frenos. El tren es el capitalismo.

Lo que no significa que apoyes toda esa serie de esfuerzos contemporáneos que intentan aminorar la velocidad del tren al tiempo que lo dejan marchar tranquilamente por su vía, ¿no es así?

En efecto. En mi libro sobre Irak, *La tetera prestada* (Losada, 2006), usé la expresión «capitalismo laxante de chocolate» para describir a Gates y Soros. Un laxante de chocolate –y este tipo de cosas realmente existen en Estados Unidos– te permite comer chocolate pero sin engordar. El capitalismo de Gates y Soros opera del mismo modo: durante la mitad del día acumulan dinero, durante la otra mitad lo devuelven.

Has llamado a Soros un «hipócrita andante», una «contradicción viviente».

Sí, pero no lo digo en sentido psicológico. No dudo de que sea una persona honesta. Y tampoco es una excentricidad. Tal y como argumenta Peter Sloterdijk en su último libro, la caridad ya no es, como en los viejos tiempos de Carnegie, una excentricidad al sistema: un capitalista que se vuelve loco cuando se hace viejo y se deshace de todo su dinero. No, estrictamente hablando, forma parte cada vez más del ciclo de la reproducción capitalista. Primero se acumula dinero y luego, para restablecer la balanza, hay que devolverlo. A mi juicio, es



un triste reconocimiento de fracaso. Significa que el sistema no puede hoy sobrevivir en sus propios términos. Tiene que incluir la caridad, que es hoy una categoría político-económica central.

Continuemos con la metáfora de Benjamin de intentar parar o ralentizar el tren del capitalismo. Has criticado también el movimiento altermundialista o antiglobalización ya que, a tu juicio, no ha podido o querido hacer frente a la cuestión necesaria y difícil de la asunción del poder, por lo que se arriesga a condenarse a sí mismo a una impotencia bienintencionada.

Escribí un texto muy cruel y por el que se me odia llamado «Porto Davos». El argumento está claro en el mismo título: ya no hay una oposición entre los ricos en Davos y los pobres en Porto Alegre porque los de Porto Alegre han sido invitados a los debates de Davos. Pero incluso antes de que esto ocurriera ya me parecía que la atmósfera en Porto Alegre era demasiado carnavalesca. También me resultan sospechosas figuras como el Subcomandante Marcos. Ha adoptado en lo fundamental el papel carnavalesco de un poeta de poder alternativo. No es de extrañar que nadie se pusiera en su contra; gusta incluso a los medios de comunicación. Es demasiado fácil adoptar una alternativa moral y estética.

También eres escéptico ante el antiamericanismo habitual en muchos de los intentos recientes de desarrollo de modelos «alternativos» de capitalismo o de modernidad.

Tengo muchas dudas sobre el antiamericanismo. En primer lugar, coincido con Alain Badiou, quien está totalmente en contra de la tentación en la que caen tantos izquierdistas europeos de simpatizar con Hezbolá y Hamás. Es esa idea de que, bueno, tal vez sean islamistas, pero también son movimientos antiimperialistas. No acepto ese chantaje por el cual el enemigo de mi enemigo tiene que ser mi amigo. Pero yo cuestionaría asimismo esta definición del enemigo. El antiamericanismo es a menudo una especie de sustituto, una forma de evitar el anticapitalismo. Si dices que el enemigo no es el capitalismo global sino el imperialismo americano, entonces dejas la puerta abierta a tu particular forma de capitalismo —patriota, nacionalista, etc.—. Lo que me lleva a otro mito que condeno totalmente. Está de moda ahora —también entre la izquierda— el hablar de una «modernidad alternativa»: la modernidad occidental no es la única y es posible otra modernidad propia y distinta. A esto replicaría diciendo que en Europa ya conocimos un gran movimiento de modernidad alternativa: se llamó fascismo.

¿Y el estado de bienestar? ¿Se puede seguir usando para frenar un capitalismo de por sí desenfundado?

El modelo del estado de bienestar está muerto. Hay que inventar algo nuevo. Ésta es la razón por la que no estoy de acuerdo con mi amigo Richard Rorty —es un liberal, pero nos llevamos bien—. Le pregunté un día: «¿qué es lo que quieres de verdad?» Me respondió que su ideal son los demócratas norteamericanos de los años cincuenta, un *New Deal* liberal y de izquierdas. De veras cree que algo así se puede poner en marcha hoy en día. En cierto modo, es una posición muy idealista. Según él, lo único que hay que hacer es convencer a la elite para que crean otra vez en el estado de bienestar. Pero no es así. Y la razón no es otra que la existencia del mercado internacional. Lo que me lleva a otra postura: mucha gente piensa que dado que ya tenemos el capitalismo global, lo que nos falta es simplemente la correspondiente estructura jurídica mundial, con leyes que pudieran ser impuestas y no meras proclamaciones abstractas. Me parece una fantasía. Los liberales de izquierda —incluso los seguidores de la Tercera Vía— consideran que hay organismos expertos —como la Organización Mundial del Comercio y el Banco Mundial— que de verdad toman decisiones que nos afectan a todos, así que defienden que hay que democratizarlos. Pero esto es imposible, no se puede imaginar elecciones mundiales a este tipo de instituciones, nos topamos con un límite de la democracia. Pensar que podemos suplementar el capitalismo global con mecanismos estatales globales y democráticos es un sueño. Son problemas muy serios que estamos empezando a afrontar y mi pronóstico es bastante negro.

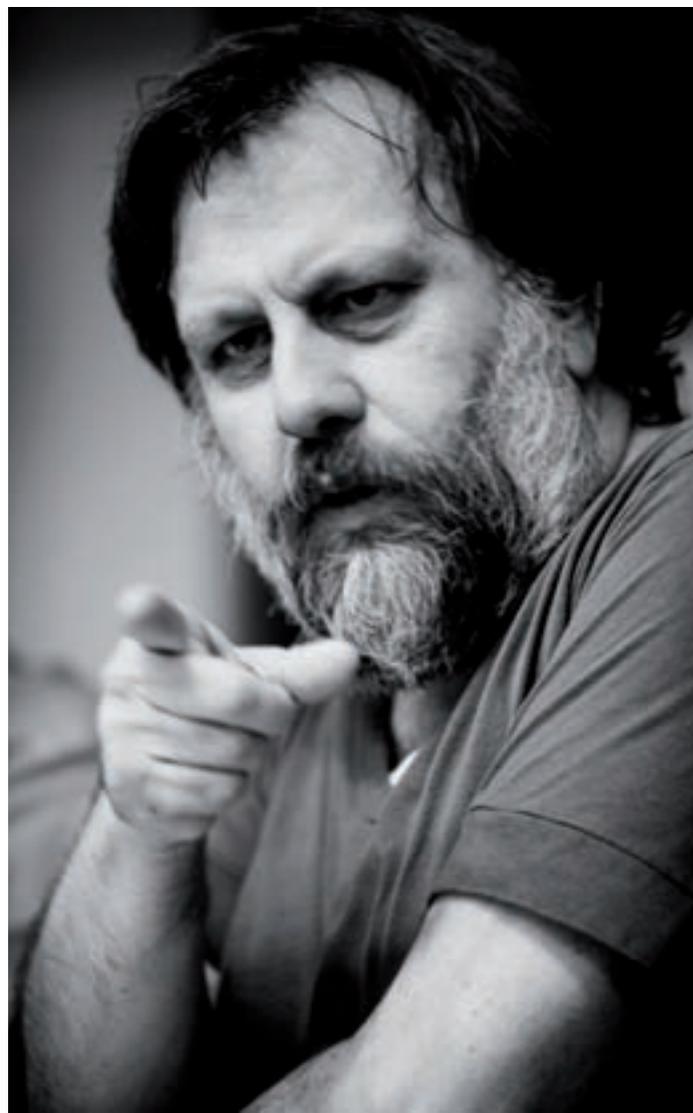
Frente a estos problemas, ¿crees que es imposible o ingenuo ignorar —como hacen hoy muchos— la cuestión del poder del estado?

No tengo ningún tipo de problemas con que el estado tenga un papel fuerte. Aquí es donde me opongo más ferozmente a Antonio Negri y su idea de que el modelo de estado centralista ha llegado a su fin. ¿Dónde? El estado se está fortaleciendo más que nunca. Jamás ha habido, en términos de sus mecanismos de control, un estado más poderoso que el que existe ahora en Estados Unidos. Creo que la izquierda debería usar sin reparos el poder estatal siempre y cuando le sea posible. Todos conocemos la retórica postmoderna según la cual ya llegó a su fin la era de la toma de decisiones centralizada y jerárquica; en su lugar habría ahora autoorganización, *autopoiesis*, agentes múltiples, etc. Aquí llegamos a la contradicción del último Negri, quien se ve forzado, cada vez más, a pensar que el capitalismo de hoy ya opera según la lógica de la multitud. Es cierto que fluctúa entre varias posiciones, pero en una entrevista reciente que mantuvo en Brasil dijo abiertamente que

el capitalismo contemporáneo ya es prácticamente comunista, y que no hace falta combatirlo más. Yo creo que debemos volver a hablar de la acción colectiva transformadora. ¿No nos están obligando a rehabilitar la noción de una gran acción colectiva, incluso transnacional, para afrontar problemas como el de la crisis ecológica? Todo el mundo nos chantajea diciendo que las grandes acciones colectivas terminan necesariamente en el Gulag, pero si hay una cosa que necesitamos hoy son las grandes decisiones colectivas.

Y esta acción colectiva, ¿debería limitarse a influir en el estado? ¿Es el estado el único nivel realista de la movilización política?

¿Por qué sólo el estado? A largo plazo. ¿por qué no apoderarse de él o, por ejemplo, hacer algo similar a Chávez: introducir nuevas formas de autoorganización a través del estado, usándolo cuando sea necesario? Lo que no me gusta es la idea de que el estado es malo en sí mismo. Creo que «resistencia» es una de esas palabras que debería ser prohibida. Hoy todo el mundo «resiste»; Bill Gates lo hace frente al poder del estado cuando éste intenta restringir su monopolio, etc. Otro ejemplo: el conflicto típico hoy en Estados Unidos es el que se da entre comunidades locales autoorganizadas conservadoras, que quieren, por ejemplo, que la enseñanza de la teoría de la evolución sea prohibida en las escuelas, o quitar derechos a los homosexuales, y el estado que interviene para proteger una posición más abierta. Por tanto, no estoy diciendo que el estado haya de ser nuestro horizonte último, sino que su poder no puede ser simplemente ignorado o «resistido». No acepto la idea —que el propio Badiou a veces defiende— de que la política verdadera tiene lugar fuera del estado. ¿Qué significa tal cosa? ¿Significa fuera del estado en el sentido de que debemos transformarlo o en el sentido de que tenemos nuestro pequeño espacio desde el que «resistimos», al tiempo que todavía dependemos del trabajo sucio del estado? Por ejemplo, en su enormemente interesante texto sobre la revolución cultural, Badiou admite prácticamente que lo que en verdad arruinó la revolución fue la necesidad de que el estado y la economía tuvieran que seguir funcionando. Mao se hizo cargo de



la revolución cultural y Zhou Enlai se aseguraba de que el estado funcionara y la gente no muriera de hambre. Para mí, ésta es la mayor tragedia posible. La revolución no es un gran acto político; se debe hacer precisamente a ese nivel de la vida cotidiana que Badiou tanto desprecia.

Bueno, pero, ¿no es el trabajo la parte principal de la vida diaria de la gran mayoría? Es decir, ¿no requeriría esa revolución en la vida cotidiana una repolitización de las condiciones del trabajo, algo que afecta a lo puramente «económico», supuestamente?

Sí, pero no me preguntéis cómo. No tengo ninguna solución. Todo lo que estoy diciendo es que el problema fundamental es el funcionamiento global del capital y que todo lo demás es negociable. Para regresar a Badiou, aunque se opone formalmente al capitalismo, el edificio completo de su pensamiento funciona sin referencia alguna a la crítica de la economía política. Ésta es su paradoja: sigue diciendo, como yo, que no es postmarxista sino, simplemente, marxista, pero el foco central de la obra de Marx es la crítica de la economía política. ¿Menciona Badiou en alguna parte la crítica de la economía política? En su obra es como si esta esfera ni siquiera existiese.

Y, ¿cómo crees que deberíamos conectar la política con la economía? En tu último gran libro, *Visión de paralaje* (FCE, 2006), propones la idea de una «perspectiva de paralaje» sobre la relación que se da entre la economía y la política: aunque siempre tenemos que hablar sobre ambas, no lo podemos hacer simultáneamente. Hablar sobre la una excluye hablar sobre la otra.

Sí, correcto. Pero, al mismo tiempo, hay que moverse siempre de la una a la otra, de la política a la economía y viceversa. Por

ejemplo, siempre cito ese maravilloso hecho de que el manuscrito de Marx de *El capital* termine justamente con la introducción del tema de la lucha de clases, como si en su obra económica fuera imposible hablar políticamente sobre este tema.

Pero no fue ahí donde el texto tenía que haber terminado; Marx murió antes de completarlo. De hecho, sólo completó una fracción de lo que se propuso escribir.

Sí, pero aquí es posible volverse medio religioso. A los teóricos y los artistas siempre les gusta morir en el momento justo. Marx murió exactamente cuando tenía que haber solucionado el problema de la lucha de clases. De una manera similar, todo el mundo dice que es muy triste que Puccini muriese antes de que pudiera finalizar el último acto de *Turandot*. Pero se enfrentaba a un problema insoluble: se quedó atrapado en una contradicción formal y murió en el momento justo para evitarla.

Es un tanto duro decir algo así sobre Marx. ¿No es el objetivo central de *El capital* mostrar que es imposible separar lo «puramente político» de lo «puramente económico», que la «economía» está enteramente atravesada por la lucha de clases «política»? Para Marx, una necesidad económica —el que el trabajador tenga que trabajar para el capitalista— es siempre de antemano política, el resultado de una organización histórica y política determinada.

Quizás, quizás. Todo lo que estoy diciendo es que el problema fundamental hoy es el capitalismo y la posibilidad de reorganizar nuestra vida cotidiana. Y que aunque —por lo menos en Europa occidental— todavía vivimos en tiempos relativamente tranquilos, se aproximan grandes tormentas por el horizonte.

ÓRGANOS SIN CUERPO, Valencia, Pre-Textos, 2007

EN DEFENSA DE LA INTOLERANCIA, Madrid, Sequitur, 2007

VISIÓN DE PARALAJE, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006

ARRIESGAR LO IMPOSIBLE: CONVERSACIONES CON GLYN DALY, Madrid, Trotta, 2006

LACRIMAE RERUM: ENSAYOS SOBRE CINE MODERNO Y CIBERESPACIO, Barcelona, Debate, 2006

IRAQ, LA TETERA PRESTADA, Madrid, Losada, 2006

BIENVENIDOS AL DESIERTO DE LO REAL, Madrid, Akal, 2005

LA SUSPENSIÓN POLÍTICA DE LA ÉTICA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005

EL TÍTERE Y EL ENANO: EL NÚCLEO PERVERSO DEL CRISTIANISMO, Buenos Aires, Paidós, 2005

REPETIR LENIN, Madrid, Akal, 2004

AMOR SIN PIEDAD: HACIA UNA POLÍTICA DE LA VERDAD, Madrid, Síntesis, 2004

LA REVOLUCIÓN BLANDA, Madrid, Atuel, 2004

VIOLENCIA EN ACTO. CONFERENCIAS EN BUENOS AIRES, Buenos Aires, Paidós, 2004

CONTINGENCIA, HEGEMONÍA, UNIVERSALIDAD: DIÁLOGOS CONTEMPORÁNEOS EN LA IZQUIERDA, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003

LAS METÁSTASIS DEL GOCE: SEIS ENSAYOS SOBRE LA MUJER Y LA CAUSALIDAD, Buenos Aires, Paidós, 2003

EL FRÁGIL ABSOLUTO O ¿POR QUÉ MERECE LA PENA LUCHAR POR EL LEGADO CRISTIANO?, Valencia, Pre-Textos, 2002

¿QUIÉN DIJO TOTALITARISMO?: CINCO INTERVENCIONES SOBRE EL (MAL) USO DE UNA NOCIÓN, Valencia, Pre-Textos, 2002

EL ESPINOSO SUJETO: EL CENTRO AUSENTE DE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA, Buenos Aires, Paidós, 2001

MIRANDO AL SESGO: UNA INTRODUCCIÓN A JACQUES LACAN A TRAVÉS DE LA CULTURA POPULAR, Buenos Aires, Paidós, 2000

LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA SEXUAL, Valencia, Episteme, 1996