

Resumen de tesis doctoral

La teología materialista de Slavoj Žižek.

2023

Autor: Eduardo Abril Acero

Directores: Ramón del Castillo (UNED) y Antonio Gómez Ramos (UC3)

Tratando de conectar el punto de partida con el resultado, he de reconocer que este trabajo se empezó a gestar antes incluso de que tuviera conocimiento de la obra de Slavoj Žižek. Mi interés por la religión ha compartido, desde que tengo memoria, los mismos motivos, insatisfacciones y dudas, que mi interés por la filosofía. No es casual que mis primeras lecturas filosóficas, empleando aquí «filosofía» en un sentido amplio, hayan sido las reflexiones de Unamuno en torno al cristianismo, seguidas por las tentativas de Heidegger por rescatar la voz de los dioses ausentes y Freud enfrentándose a aquel «sentimiento oceánico». Más tarde, con un ánimo más templado, ocupó mi interés el pragmatismo americano de Richard Rorty, quien sabía encontrar el valor común de estos dos pensadores, tan aparentemente alejados. En este recorrido, otra tentativa acerca de cómo pueden pensarse juntos Heidegger y Freud es, sin duda Lacan, a quién comencé a estudiar a través de la obra de Jorge Alemán. En esta trayectoria, mi andadura debía llegar inevitablemente a Žižek. Un filósofo esloveno, exheideggeriano, que buceaba por Lacan, releendo a Heidegger, a Schelling, a Hegel, y a Marx, y que, por el tiempo en el que empecé a leerle, comenzaba a defender provocativamente la religión cristiana desde una posición estrictamente atea. Parecía, en aquellos días, un moderno San Manuel Bueno, que realizaba en carne propia algo que él mismo tomaba de Marx: que lo que ocurre primero como tragedia, se repite después como farsa. Y a mí me parecía que este Žižek, el que ponía el debate teológico en primer plano, obligando a los marxistas a recuperar un léxico que se les había

hecho extraño, era un farsante del mismo tipo que Manuel Bueno, aún más farsante que el original, si cabe. Tardé en advertir que esta tragedia convertida en farsa constituía una profunda apuesta filosófica, tan cargada ética y políticamente como la subversiva y atea posición del personaje Unamuniano.

El pensamiento de Slavoj Žižek constituye un intento de refundar un nuevo materialismo dialéctico tras el fracaso de los proyectos comunistas del siglo XX. La cuestión que este trabajo pretende resolver es por qué Žižek, para alcanzar esta pretensión, acude, de un modo obstinado, a la teología, un campo del saber, en principio, muy alejado del materialismo dialéctico. La respuesta a esta pregunta constituye, al mismo tiempo, una clave interpretativa para acercarse al pensamiento zizekiano.

Se trata de mostrar hasta qué punto Žižek, para llevar a cabo el desarrollo de un nuevo materialismo, necesita volver a recorrer el camino de cierta teología cristiana, abriendo así un nuevo diálogo entre la filosofía y la teología. Esto es así porque, para Žižek, tanto su apuesta filosófica, el materialismo dialéctico, como su posición política, el comunismo, son el desarrollo dialéctico de determinadas líneas de la teología cristiana que merece la pena recuperar. No obstante, la pretensión no es volver a destacar, una vez más, el parentesco entre el comunismo y el cristianismo, tomando como arma política formas de coligación religiosa, o destacando los valores del cristianismo primitivo a la hora de pensar colectivos comunistas, como ya han hecho muchos. En todo momento hay que tomar la filosofía de Žižek como una propuesta materialista atea. Tampoco se trata, sin embargo, de volver a las manidas formas de la teoría marxista del siglo XX, sino, más bien, de repetir de un modo diferente su fracaso. Este proyecto, en la propuesta de Žižek, solo es posible si volvemos a incluir en el campo de pensamiento de la filosofía, un diálogo profundo con la teología.

Justamente, la clave está en comprender que el ateísmo zizekiano, y esta es la tesis que se mantiene en este trabajo, consiste en defender que sólo se puede ocupar una auténtica posición atea materialista a partir del colapso de un compromiso religioso. Es más, se profundizará en el hecho de que, desde el pensamiento de Žižek, el materialismo no consiste en una posición que reconoce

como núcleo ontológico de la realidad una cierta otredad material independiente de nosotros, algo que desemboca siempre en nuevos fetiches religiosos, sino en la imposibilidad de llevar a cabo cualquier posición de esta clase, reconociendo únicamente en su colapso los contornos de un mundo material. Por eso, se argumentará con Žižek que una posición verdaderamente atea no es la que afirma la inexistencia de Dios, sino la que emerge del fracaso de la religión.

El materialismo dialéctico del siglo XX afirmaba, con un cierto y terrible optimismo, que de las contradicciones de la sociedad capitalista emergería una nueva y brillante sociedad comunista, en la que los viejos antagonismos se resolverían en la dirección de un colectivo pleno y reconciliado consigo mismo. Esta fantasía, que Žižek no duda en calificar como una ilusión del capitalismo, fue el motor y la justificación para muchos de los peores crímenes que se han cometido en el banco de matadero de la historia. El comunismo, pensaban, sería una suerte de punto de llegada de una perfecta sociedad futura, que justificaría todos los sacrificios que se hacían en pos de esa realidad reconciliada. En cambio, para Žižek, el significante «comunismo» no se refiere a ninguna estructura sociopolítica más o menos identificable, un modo de organización social y económico que contiene una serie de características fijas, como la eliminación de la propiedad privada, el anti-individualismo, la defensa de un partido único, la propuesta de una sociedad sin clases, el control estatal de los medios de producción, etc. El comunismo no se refiere a ningún modo de producción no organización social que suponga la solución de los antagonismos sociales, un recetario de respuestas y explicaciones para los asuntos humanos. Se trata, más bien, del nombre de un problema, el significante para una situación desequilibrada que implica, de modos muy diversos, la constitución de colectivos humanos. Una sociedad comunista no es una sociedad reconciliada consigo misma que ha borrado sus antagonismos sociales, sino una comunidad herida, incapaz de reconciliar los anhelos individuales con los colectivos, pero obligada a actuar desde su indigencia, y en la que no se puede recurrir a ninguna receta formal prediseñada para solucionar los obstáculos que impiden una vida individual y colectiva plena. Por esta razón, para Žižek, una auténtica posición comunista

actúa desde la firme decisión de enfrentar los desequilibrios que generan el malestar dentro de una sociedad, por lo que no sería equivocado asegurar que, en su pensamiento, el comunismo designa propiamente la expresión organizada de este malestar. Žižek espera que sea esta posición el lugar en el que sea posible inventar, sin garantía de ninguna clase, nuevas respuestas a los problemas que nos acosan.

Žižek entiende el comunismo tal y como Hegel comprende la noción de *espíritu*: como una causa colectiva, la acción compartida en la que los sujetos reconocen su acción individual. Como ha señalado Jameson, no hay que identificar el nivel de lo espiritual con la cultura o con alguna clase de entidad supraindividual, sino con «lo colectivo»,¹ entendiendo esto como «acción común». Por eso, para Žižek, debemos distinguir la acción colectiva o «comunismo» de lo que Lacan llamaba «Gran Otro», del nivel sociosimbólico, que incluye la cultura y se comporta como un cierto esqueleto osificado de lo social, imponiendo desde afuera un funcionamiento normativo automático. La idea comunista en la que piensa Žižek, no puede ser confundida con el *volkgeist*, la nación, el pueblo revolucionario, o conceptos afines, puesto que en todos estos casos se trata de causas exteriores a la propia acción colectiva, sostenidas sobre el fetiche de la patria, los ancestros, la sangre, el pueblo, etc. El comunismo es una acción colectiva libre, el «espacio virtual radicalmente desubstancializado del colectivo de creyentes».² En otras palabras, la causa del comunismo se sostiene sobre la propia herida que constituye al colectivo como colectivo, una herida autoinfligida que se cura a sí misma. Aquí reside la diferencia con otras causas, como la nación o el capitalismo, pues éstas se corresponden con una enloquecida persecución de un fetiche al que nunca se llega y que funciona condensando el malestar en un punto exterior. El comunismo no persigue nada ausente, sino que se actúa desde algo bien presente: la herida de la comunidad.

De acuerdo con esto, podemos comprender, entonces, por qué la tesis de este trabajo defiende que la posición de Žižek consiste en el reconocimiento de un

¹ Jameson, *Las variaciones de Hegel sobre la Fenomenología del espíritu*, trad. David Sánchez Usanos (Madrid: Akal, 2015) 26.

² Žižek, *The Monstrosity of Christ: Paradox Or Dialectic?* (Cambridge: MIT press, 2009), 294.

espacio de colapso, la inscripción de un vacío, una catástrofe realmente existente, desde la que el sujeto y los colectivos se enfrentan a una libertad monstruosa, y frente a la que se está obligado a responder. Žižek piensa todo el tiempo en una sociedad comunista, entendida como un colectivo obligado a vérselas con un malestar que lo constituye, sin apoyo ni referencia a ningún punto fijo, puesto que la herida misma se identifica con el colapso, el derrumbe, el fracaso de dichas referencias. En otras palabras, Žižek piensa todo el tiempo desde el espacio de libertad, pero también de malestar, que abre la muerte de Dios. En lugar de construir un pensamiento que «salve» de algún modo un espacio para lo sagrado, o levante fetiches que permitan que el sujeto acepte y normalice el malestar, Žižek trata de confrontarnos con el vacío y la inconsistencia de este espacio virtual, pero profundamente real, que ocupa Dios, evitando la reificación de posiciones de dominio fundamentadas bajo formas contemporáneas e invisibles de espiritualidad. La cuestión, no obstante, no es la de aceptar la idea de que hay que hacer un hueco al mundo de la religión, ya sea porque es una construcción cultural e histórica portadora de valores fundamentales, ya sea porque es un elemento constitutivo de la condición humana imposible de borrar. Más bien, Žižek trata de atravesar la fantasía religiosa con la firme convicción de que «lo imposible sucede».³ No se trata de que haya un espacio imposible que funciona como horizonte último de llegada, la fantasía de una sociedad reconciliada que ocupa el lugar que, en otro tiempo, la religión localizaba en el *más allá*. Pero tampoco estamos aquí, como explicaremos, apostados en el mantra *New Age*, según el cual, con el suficiente interés y compromiso, «todo es posible». Para Žižek lo que es imposible es, precisamente, lo que sucede y, por tanto, es lo que está sucediendo aquí y ahora. Dicho de otro modo: lo que ocurre, ocurre como colapso, y la política, la ética, la filosofía, e incluso la estética, deben responder ante esta catástrofe.

El problema reside en el hecho de que toda situación se presenta a sí misma bajo cierta apariencia de estabilidad ontológica, mediante el establecimiento de fetiches religiosos que evitan el encuentro con su fundamento catastrófico,

³ Slavoj Žižek, *Pedir lo imposible*, (Madrid: Akal, 2014), 150.

solidificando, así, una determinada posición. La operación del pensamiento post-secular y del *liberalismo teológico*, como veremos, consiste en posponer la catástrofe a un lugar al que nunca se llega, pero que siempre está «más allá», dictando la norma del «más acá», y evitando así la toma de decisiones verdaderamente radicales. Frente a esto, Žižek trata de llevarnos, tal como ya hizo Pablo, a un tiempo en que la catástrofe ya ha sucedido, y lo que la urgencia demanda es habitar sus ruinas. Por eso, la idea central que aquí se trata de destacar es que lo religioso es algo que debemos superar, pero que, paradójicamente, no podemos evitar, puesto que lo realmente relevante no es su eliminación o evitación, sino la tensión dialéctica de su superación. Así, desde el pensamiento zizekiano, no debemos pensar el hecho religioso desde la tan manoseada idea de su «retorno», tras el fracaso del proyecto moderno, sino, más bien, como la pervivencia de un espacio agonístico en el que aún seguimos jugándonos la modernidad y sus proyectos emancipatorios.

Respecto de la religión, entonces, sigue siendo válido lo que decía Hegel: «Sólo cabe considerar como estupidez de los tiempos modernos pensar en transmutar un sistema de eticidad corrompida, su constitución y legislación, sin cambiar la religión».⁴

En resumen, todo el trabajo que aquí se presenta, tiene la intención de mostrar cómo, a través de la dispersa obra de Žižek, la pretensión es la de repetir el materialismo dialéctico que él equipara con el comunismo, mediante un proyecto de colapso de la religión, no referida simplemente a las instancias religiosas tradicionales, como la Iglesia católica, las Iglesias protestantes o el islam, sino a toda una religiosidad velada que se encuentra en la democracia liberal y en el capitalismo. Para Žižek, el nuevo materialismo o comunismo del siglo XXI debería emerger del fracaso de la religión del capitalismo del siglo XX o, más bien, si queremos ser más precisos, de la inscripción de un fracaso que ya se ha producido pero todavía no nos hemos dado cuenta.

Siguiendo las ideas propuestas, este trabajo se estructura en cinco partes que coinciden con sus cinco capítulos y que tratan de articular la tesis enunciada.

⁴ C.f. W.G.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (Madrid: Alianza, 2005), 576. §552

Capítulo 1. Žižek, la religión, Lacan

En el primer capítulo se sitúa a Žižek en dos contextos diferentes, pero imprescindibles: el de la llamada postsecularización, por un lado, y en el de la izquierda lacaniana por el otro. Respecto de la primera cuestión, y aunque Žižek no ofrezca un concepto claro de qué es lo que entiende por religión o religiosidad, se muestra cómo es posible ubicar su pensamiento dentro de dos tradiciones distintas pero complementarias en el ámbito de la filosofía de la religión: por un lado, dentro la escuela abierta por Marx y Feuerbach, que entiende la religión como ideología, y, por el otro, acompañando la concepción durkhemiana de la religión, como una red de prácticas e instituciones que organizan el mundo humano. Como se argumentará, estas dos concepciones se articulan de un modo consistente en el pensamiento de Žižek, de acuerdo con la epistemología lacaniana en la que «la verdad tiene estructura de ficción».⁵ Žižek encuentra en la religión el espacio central que evidencia los antagonismos y distorsiones de lo social. Por esta razón, Žižek no desarrolla una filosofía de la religión como tal, como un discurso filosófico que tenga algo que decir sobre la religión como objeto. Contrariamente, aborda el estudio de la religión, por una parte, y desde una perspectiva durkheimiana, como el espacio central de la constitución de lo social, y, por la otra, al modo marxista, como la construcción de una realidad fantasmática —pero real— en el reino de las nubes. Se enfoca en la teología, y no en la filosofía de la religión, con el propósito de pensar teológicamente este espacio, mostrando en su análisis las posibilidades veladas contenidas en el nivel religioso de toda sociedad. Eso es lo que significa para él aceptar el legado cristiano: «actualizar el escándalo del evangelio»,⁶ lo que equivale a entender el espacio sociopolítico abierto por el cristianismo como una posición que puede ayudar a evidenciar los puntos de distorsión que sostienen toda posición social.

Partiendo del marco descrito en el párrafo anterior, en este capítulo trato de situar la filosofía zizekiana en el actual debate sobre la postsecularización y lo

⁵ Jacques Lacan, *El seminario 4: La relación con el objeto* (Buenos Aires: Paidós, 1994), 253.

⁶ Mads Peter Karlsen, «From a Perverse to a Suffering God – On Slavoj Žižek’s Materialist Reading of G.K. Chesterton». *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 4(n. 4), 2016, 15.

que se suele denominar «el retorno de la religión». Para ello, analizo las diferentes narrativas existentes en torno al fenómeno de la post secularización, desde las posiciones tradicionales, que afirman que la religión ha ido desapareciendo en la medida que ha sido sustituida por modelos de conocimiento científicos que no necesitan apelar a realidades no observables, hasta posiciones reaccionarias que afirman que la religión es un elemento imborrable de la experiencia humana y, por tanto, el hecho religioso se habría refugiado en el mundo contemporáneo en otros ámbitos como la política, el deporte, las nuevas espiritualidades, etc. Žižek mantiene una posición compleja que acepta ambas narrativas: por un lado, reconoce el relato defensivo que afirma que la religión se ha refugiado en la política, la economía, etc., pero, por otro lado, no renuncia al relato ilustrado de superación de lo religioso, y rechaza tanto las nuevas espiritualidades como el fenómeno mismo de la post-secularización como salidas en falso. En este sentido, la postura de Žižek puede ser calificada, sin temor a equivocarnos, de dialéctica. Su posición no propone un rechazo de la religión, que encuentra en el núcleo de la sociedad capitalista, ni una superación simple, sino que sugiere su superación a través de su colapso. Este colapso no puede darse de una vez para siempre, sino que establece una tensión insuperable que hay que habitar.

En la segunda parte del capítulo trato de articular los conceptos más importantes que Žižek toma de Lacan, y que están presentes a lo largo de todo el trabajo. La pretensión aquí no es la de ser fiel a la obra lacaniana, sino mostrar cuál es la interpretación y la orientación política que Žižek hace de cuestiones como la verdad, la realidad, la ideología, el deseo o la diferencia sexual, con vistas a comprender el materialismo teológico zizekiano.⁷ Žižek usa a Lacan contra el post-estructuralismo y la deconstrucción, para articular una verdad fuerte: según él, la virtud del psicoanálisis consiste en constatar que toda posición desde la que se enuncia un discurso no puede mantener por mucho tiempo el lugar imaginario desde el cual hablamos, lo que pone de manifiesto que, pese a que siempre somos parciales, pues la ideología habla por nosotros, en esta parcialidad hay algo de

⁷ Esta expresión es reivindicada explícitamente por Žižek en «K Materialistični Teologiji» («Hacia un materialismo teológico»), *Filozoski vestnik*, n.1 (2007): 7-18.

real y, por lo tanto, de universal. De este modo, es el fracaso de toda posición lo que contiene un impulso hacia la universalidad.

Capítulo 2. Fetichismo y lucha de clases

El segundo capítulo, «Fetichismo y lucha de clases», intenta situar el pensamiento zizekiano en el contexto del postmarxismo a través del uso que éste hace de dos conceptos marxianos fundamentales: la cuestión del fetichismo, eje central de la comprensión zizekiana de la religión y la ideología, y el concepto de lucha de clases, el cual nos permite acercarnos a su teoría sociológica y comenzar a esbozar el fundamento de su posición crítica. Se mostrará cómo el fetichismo marxiano se convierte en una poderosa herramienta de análisis cuando es entendido desde el psicoanálisis, ya que muestra claramente la función doble que ocupa la religión y la ideología para el marxismo zizekiano: por un lado el fetiche encarna y objetiva las prácticas ideológicas, pero, por el otro, se revela como una auténtica posición de verdad.

En este capítulo se interpreta la noción de fetichismo en conexión con la crítica que Baudrillard hizo de Marx en los años setenta del siglo XX que, más tarde, va a estar presente en análisis postmarxistas más recientes de otros autores, como Jappe, Dussel, Kurtz o Ramas. La idea de Baudrillard, por la que después van a discurrir otros autores entre los que podemos situar a Žižek, consiste en mostrar que, contra el marxismo clásico, la producción no representa el nivel cero de las relaciones humanas. Baudrillard no cree que el valor de uso sea una categoría natural de la relación entre el hombre y la naturaleza, y tampoco que el trabajo —la producción— deba entenderse como un elemento natural de la relación entre los hombres. Para este autor, ni el valor de uso ni el nivel de la producción están liberados de los procesos de intercambio simbólico, por lo que no puede establecerse una distinción clara entre el nivel estructural y superestructural de una sociedad. Por esta razón, para Baudrillard, igual que para Žižek después, el fetichismo va a ser la categoría central del marxismo, dado que no es la producción lo que determina la vida, sino los procesos de intercambio simbólico en los que un modelo productivo adquiere un significado. De este

modo, es el fetichismo de la mercancía, como nivel religioso de la sociedad, lo que sostiene el funcionamiento de lo que podemos llamar el modo de producción capitalista. El fetiche «mercancía» funciona, aquí, precisamente como un pequeño trozo de lo *real*, que permite mantener, bajo una aparente consistencia, el funcionamiento psicótico de la sociedad. Así, se muestra cómo el análisis marxista de la economía política, que Žižek identifica como «visión de paralaje», consiste en comprender que las abstracciones del capitalismo, que permiten reducir todo lo real a un intercambio de mercancías, no son meramente engaños, sino que se trata de categorías performativas. La economía política descubre que el secreto de la mercancía es el trabajo, pero porque está únicamente interesada en determinar el valor de la mercancía y, no se pregunta por qué el trabajo adopta esa forma, es decir, no se pregunta por su valor. Žižek hace un cambio de paralaje porque ve cómo el problema, o, lo que es lo mismo, la necesidad de determinar un equivalente como fundamento del intercambio de mercancías, es ya la solución, es decir, que el valor buscado es la abstracción que constituye la mercancía como tal. El cambio de paralaje está en pensar que las categorías de la economía política no son designaciones abstractas de realidades que están por debajo (y que pueden sustituirse por otras), sino virtualidades que constituyen la realidad misma.

A través de esta exposición, mostraré cómo es el fetichismo lo que da prueba de lo que Žižek llama «lucha de clases», que no es, como habitualmente se describe, el choque entre estamentos sociales en diferente grado de opresión, sino el antagonismo ontológico que hace imposible toda posición social. Žižek entiende la lucha de clases de acuerdo con el modelo freudiano del síntoma: la irrupción de lo que no funciona en el cuerpo social. Las clases, entendiendo con esto cualquier organización social, no son colectivos más o menos identificables, sino el resultado del antagonismo social, pues no son entidades que existen previamente al conflicto, sino realidades que sólo pueden ser comprendidas como resultado de un antagonismo. En otras palabras, no hay agentes previos a la lucha pues la clase no describe un colectivo sino el obstáculo que impide la constitución de ese colectivo, de modo que es la misma lucha lo que constituye los bandos, las clases. De este modo, para Žižek, el concepto de la lucha de clases no es un

resultado contingente de la sociedad, un concepto sociológico, sino un concepto ontológico que atraviesa todas las sociedades. Las diferentes versiones de el enfrentamiento entre clases, tal y como se han dado históricamente, (amos/esclavos, proletarios/capitalistas) son cristalizaciones de la lucha de clases, entendida como el antagonismo que atraviesa y define toda sociedad. Dicho de otra forma: «la lucha de clases no es un enfrentamiento entre grupos sociales preexistentes, sino el nombre de un antagonismo social en reacción con el cual emerge toda posición de clase». ⁸ La cuestión es, por tanto, la de pensar el mal o el sufrimiento, la distorsión, la tensión que hasta hoy ha atravesado la completa historia humana. Lo que Žižek nos invita a pensar es que la lucha de clases no es sin más el obstáculo que impide la reconciliación de la sociedad ni el vehículo para su totalización, sino más bien el elemento que la sostiene a través de su tensión dialéctica. Adoptamos una postura fetichista cuando consideramos que hay una dimensión faltante que vendría a estabilizar todos los elementos discordantes de una sociedad. Por el contrario, una posición desfetichizada parte de la consideración de que aquello con lo que tratamos es ya, en sí misma, completa en su no totalización. Es esa incompletud, pensada como síntoma social, lo que Žižek llama lucha de clases.

Capítulo 3. El núcleo perverso del cristianismo

El objetivo del tercer capítulo es analizar lo que Žižek llama «el núcleo perverso del cristianismo», que coincide con la crítica del «cristianismo realmente existente». ⁹ Para ello, en la primera parte del capítulo se hace un análisis de la teoría del sujeto en Žižek, tratando de exponer en qué consiste lo que entiende por el núcleo traumático del sujeto, un concepto paralelo a lo que en el capítulo anterior nos referimos como el «antagonismo social» o «lucha de clases». Este núcleo traumático es a lo que, ya con un léxico teológico, Žižek nombra como «lo monstruoso». Del mismo modo que una sociedad, un colectivo, es una construcción espiritual, simbólica, que trata de hacer algo con este núcleo

⁸ Slavoj Žižek, *El sexo y el fracaso absoluto*, trad. Antonio Francisco Rodríguez Esteban (Barcelona: Paidós, 2020), 248-249.

⁹ Slavoj Žižek, *El títere y el enano* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 76.

traumático al que, en el capítulo anterior hemos llamado «lucha de clases», también el sujeto no es más —ni menos—, que el precario intento de sobrevivir a su propia negatividad, su monstruoso e inasimilable vacío ontológico. En esta primera parte del capítulo se explora cómo esta concepción zizekiana toma forma a través de sus lecturas de Descartes, Kant, Schelling, Hegel o Freud.

El problema central en esta parte del trabajo al que se quiere dar respuesta es la cuestión de la ontogénesis del sujeto. Para Lacan el sujeto es un efecto del significante, el resultado que produce el lenguaje en un cuerpo: las palabras ocupan un cuerpo y lo hacen funcionar de acuerdo con las leyes de lo lingüístico, no del lo biológico. Esto plantea el problema de la ontogénesis del sujeto: 1) De dónde procede este lenguaje que ocupa el cuerpo. 2). Cómo es posible que lo biológico (el cuerpo desmembrado) sea capturado por el lenguaje. 3) Cómo pensar el sujeto como algo más que la reproducción cerrada de un sistema normativo. Žižek, para contestar estas preguntas, acude al idealismo alemán estableciendo un relato que liga el descubrimiento del sujeto cartesiano con la pulsión de muerte freudiana, pasando por Kant, Hegel o Schelling.

La respuesta schellinguiana es central aquí puesto que es el primero que se da cuenta que lo que hay que explicar no es la libertad como tal, el sujeto cartesiano como pura voluntad, sino la red causal de la razón, el elemento lingüístico-normativo que ocupa el cuerpo. Schelling en *Las edades del mundo* se pregunta cómo es posible que del universo caótico pre-ontológico pueda surgir un mundo ordenado, o lo que es lo mismo, hace la pregunta que no hace Lacan: cómo es posible el paso de lo Real a lo Simbólico. La respuesta de Schelling va a ser fundamental en la filosofía de Žižek: lo auténticamente primigenio, el principio ontológico por excelencia consiste en una nada llena de posibilidades, algo a lo que Žižek se refiere como «menos que nada», y es esta nada pre-ontológica el principio que explica el orden, el paso de lo real a lo simbólico, no como un paso lógico, sino como una catástrofe semejante a un acto puro de voluntad que debe ser visto también como pura locura, un acto de elección que carece de razón alguna para elegir y que elige la nada. De este modo, Schelling

completa a Lacan, quien piensa el sujeto como un efecto de lo simbólico pero es incapaz de pensar lo simbólico en sí mismo.

Esta solución que Schelling expone en *Las edades del mundo*, repite un gesto que Žižek encuentra en Descartes, Kant, Hegel o, finalmente, Freud.

Žižek comprende a Descartes partiendo de la interpretación que hace Lacan. Para Lacan la filosofía cartesiana es un intento de romper el círculo vicioso del escepticismo antiguo. El significado profundo del cogito no es el de constituir una sustancia en su pleno sentido, sino el de suponer una grieta en el edificio simbólico, estableciendo un corte que evite el vagabundeo errante del escéptico. Para Žižek, el descubrimiento del *cogito* constituye una experiencia traumática que Descartes experimenta desde el vértigo de la pura nulidad, un sujeto abismático que sólo puede ser comprendido como una grieta en el edificio del ser, la experiencia de una auténtica soledad, un pensar que se piensa a sí mismo, desligado de un mundo que se desdibuja, la experiencia de un agujero abismo que se traga la realidad. Žižek lo compara con la noción que más tarde utilizará Hegel, la «noche del mundo», una «nada vacía, que lo contiene todo»,¹⁰ refiriéndose a la condición puramente negativa del sujeto moderno: el sujeto es el mediador evanescente que se cura del propio vacío y negatividad de su existencia, mediante un acto positivo, un salto hacia adelante que pretende ocultar este agujero y que falla una y otra vez en esta pretensión. Cuando Descartes trata de enfrentarse a este descubrimiento abismático, señala Žižek, retrocede debido al vértigo que le produce esta libertad radical y rápidamente lo transforma en una sustancia sostenida por la referencia a la otredad radical de Dios.

En segundo lugar, para comprender la ontogénesis del sujeto en Kant, Žižek parte de la interpretación que hace Heidegger al destacar el cambio de acento, respecto de la imaginación trascendental en la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En la primera edición, Kant comprende la imaginación trascendental como la instancia mediadora entre las intuiciones sensibles y los conceptos. Pero el mismo Kant se da cuenta que esta es una solución insuficiente, puesto que necesita echar mano de un tercer elemento entre

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, (Madrid: FCE, 2006), 154.

las intuiciones y conceptos, que son los esquemas trascendentales, los cuales serían un producto de la imaginación. Heidegger explica que en la primera edición de la crítica los esquemas parecen ser más importantes que los conceptos, los cuales se presentan como abstracciones del poder sintetizador de la imaginación. La conclusión a la que llega de Heidegger es que las intuiciones puras, el espacio y el tiempo, son entes imaginarios puestos por la imaginación trascendental, lo que convierte a la X incognoscible en una pura nada, una pura fantasía de la imaginación. Para evitar este resultado, señala Heidegger, Kant devalúa la función trascendental de la imaginación haciéndola depender del entendimiento, el cual cobra el papel central en la constitución de la síntesis. Según Žižek, este cambio en el acento de la imaginación revela el vértigo que Kant sufrió frente a su descubrimiento, el del fundamento abismático del propio sujeto, reflejado en el papel que la imaginación trascendental ocupa como una instancia que opera en el puro vacío. De este modo, la imaginación trascendental no sería únicamente la instancia mediadora de la síntesis, sino que representaría el poder absoluto de disolución de la realidad en una pura nada que constituye al sujeto como tal.

Por último, en este apartado del capítulo tercero, se explica la función que la pulsión de muerte freudiana tiene en la cuestión de la ontogénesis del sujeto. Según Žižek, Freud entiende la pulsión como una fuerza de un carácter completamente diferente del deseo. Mientras que el deseo se sostiene sobre la ausencia de un objeto que funciona como su causa, la pulsión es una fuerza que no busca nada más allá de sí misma. Žižek la comprende como un principio de distorsión cuya función es mantener la misma tensión como la negatividad que lo horada todo y solo busca su mantenimiento mediante su autosupresión. Se trata de un borrado que lo destituye todo salvo la propia negatividad. Žižek ve aquí la misma instancia que Descartes había descubierto en el *cogito*, Kant en la imaginación trascendental, Hegel en la negatividad de la noche del mundo y Schelling en ese dios preontológico de *Las edades del mundo*, y que situaría la ontogénesis del sujeto como una realidad que surge como colapso o trauma.

En la segunda parte del capítulo tercero se intenta mostrar de qué forma el «núcleo perverso del cristianismo» es un intento de normalización de este trauma,

lo monstruoso, evitando por todos los medios el encuentro traumático con lo abismático del sujeto, y construyendo en su lugar, una estructura repetitiva de mortificación de acuerdo con la descripción lacaniana del deseo. Esta estructura, que se da principalmente como un dispositivo religioso, es el modo en que se reproduce tanto el «cristianismo realmente existente», como el capitalismo o el estalinismo, que son las dos formas centrales de funcionamiento religioso perverso a las que se refiere Žižek.

A partir de lo dicho podemos entender por qué el acercamiento de Žižek a la religión es casi inevitable, pues el tratamiento de eso que hemos denominado «monstruoso», lo imposible de asumir por el sistema, pero que a su vez lo sostiene, no es posible hacerlo desde el propio sistema. Se necesitan las categorías figurativas de la religión, tal como muestran Schelling y Hegel. Por esta razón Žižek trata de recuperar algo de la tradición teológica cristiana.

Žižek nos habla de dos grandes formas de comprender la religiosidad cristiana, distinguiendo dos grandes teologías: una teología legalista o sacrificial frente a una teología participativa.¹¹ La diferencia entre una y otra radica en que mientras que la primera defiende una soteriología basada en el sacrificio de Cristo como chivo expiatorio, la segunda se apoya en una cristología centrada en la muerte de Dios. Esta división se corresponde con la diferencia que hemos establecido entre deseo y pulsión, de modo que la teología sacrificial reproduciría un modo de mortificación basada en la exclusión de un fetiche y la repetición infinita de esta mortificación, mientras que la teología participativa tendría el objetivo de potenciar lo que hemos llamado «un principio de distorsión» entendido como «herida» o «antagonismo social».

De acuerdo con lo dicho, tendríamos, por un lado, una cristología de la culpa que, para Žižek, fundamenta una teología perversa que convierte el núcleo monstruoso de la subjetividad en una estructura de mortificación, frente a una cristología cuyo núcleo central es una comunidad herida, representada por el dolor de Cristo en la cruz. El primer enfoque es una interpretación legalista, puesto que concibe la religión como un sistema de pagos: Cristo murió por

¹¹ Véase Žižek, *Slavoj Žižek, El títere y el enano, trad. Alcira Bixio* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 141-143.

nosotros y ahora estamos en deuda y debemos expiarla mediante nuestra sumisión a la ley. En esto consiste el núcleo perverso del cristianismo, en la idea de la ley no tiene la función de limitar el deseo sino de culpabilizar al hombre por desear un objeto prohibido. La ley no se establece para poner límites al deseo sino para articularlo. La interpretación perversa del cristianismo, de este modo, establece una ontología de la culpa que corresponde con el principio del placer: el sujeto sólo encuentra su ser mediante la transgresión y la culpa, pues debe transgredir la ley para que esta funcione y en esa transgresión él emerge como pecador culpabilizado, y el objeto aparece como objeto de deseo prohibido.

En cambio, el segundo enfoque, la interpretación participativa, la muerte de Cristo no tiene un sentido sacrificial, sino más bien expresa la propia autolimitación de Dios, proponiendo una religiosidad que vierte sobre la comunidad la responsabilidad y también la libertad para afrontar sus limitaciones. La comunidad de Cristo, en esta segunda lectura, sería aquella que ha dejado de contar con el amparo de Dios y está obligada a tomar decisiones.

Estas dos lecturas se corresponden, además, con las dos perspectivas planteadas en el capítulo primero en torno a la cuestión del fetichismo y la religión. Por un lado, la lectura sacrificial se sustenta, como veremos, sobre la idea fetichista de un chivo expiatorio. Esta posición posee los caracteres de la perversión, que es lo que le habilita a Žižek para hablar del «núcleo perverso del cristianismo». En segundo lugar, la lectura participativa, que se analiza en profundidad en el capítulo cuarto, se centra en la experiencia traumática del antagonismo social como gesto fundamental de la constitución espiritual de una comunidad universal.

En la última parte del capítulo, se exploran formas de religiosidad, a las que podemos referirnos como «perversas», centrándonos por un lado en la teología perversa del capitalismo y el estalinismo, y en las llamadas «espiritualidades postcristianas», por el otro.

Žižek rechaza la visión edulcorada del capitalismo como un sistema que respeta la variabilidad de lo humano y dispone un espacio social para la libre creación de los sujetos (sólo limitada por los deseos y la capacidad económica). Al

contrario, cree que el sujeto del capitalismo debe ser necesariamente perverso, ya que puede entregarse al libre juego de la autocreación porque dispone de antemano de un saber fundamentado en la pervivencia de una entidad espectral superyoica, que garantiza el resultado de la «libre autocreación». Esta situación estaba ya descrita en la idea Adam Smith de la «mano invisible del mercado: Smith pensaba que el libre mercado era una relación entre hombres muy imperfecta que comportaba unos altísimos riesgos morales. De ahí que fuera necesaria la colaboración benigna de la providencia o, de lo contrario, el libre mercado no produciría los efectos beneficiosos que auguraba una economía de esta clase. En este sentido Žižek señala acertadamente que el error de los apologistas del libre mercado es que no aceptan que el desarrollo libre de la economía pueda producir un monstruo, una situación invivible donde la venerada libertad se convierta en dominación y esclavitud. La razón estriba en lo que ya apuntaba Smith, que tales posiciones se sostienen sobre la creencia, más o menos reconocida, de la providencia. En este sentido Robert Nelson, en su libro *Economics as Religion*, mostró cómo la tarea básica de los economistas en el desarrollo de la economía de mercado no fue científica, sino sacerdotal: suministraron la creencia religiosa de que el funcionamiento libre de la economía necesariamente producía progreso. Nelson reconoce que los aportes de la economía como ciencia no carecen de valor, pero éstos no requerían un gran aparato científico y se concentraban en argumentos claramente teológicos, como el de Smith. Por ejemplo, no fueron los economistas clásicos quienes destacaron los beneficios del mercado frente un sistema de trueque, pues esto se sabía ya muchos siglos antes de la aparición de Adam Smith. Sin embargo, a partir del siglo XVII se intensificó una tarea apologética que, seguramente, no era necesaria, a menos que se estuviera diciendo otra cosa. Por eso Nelson afirma que lo que verdaderamente se estaba prescribiendo es una nueva moral, la de un sujeto embarcado en la búsqueda egoísta del beneficio que, a la vez, mantuviera una férrea fe en la virtud de sus acciones y en la garantía de las recompensas. En esta misma línea, John Rapley sostiene que la economía de mercado se fundamenta sobre una profesión de fe religiosa, la creencia en una cierta naturaleza humana, y John Gray añade que la

economía de mercado se basa en la fe en la idea de progreso, lo que no es distinto de la creencia en la idea de providencia. Ya Hayek, mediante un argumento, apuntaba a esto mismo. Afirmaba que los agentes económicos no disponen de toda la información para manejar la economía, por lo que esta información no debía reflejarse tanto en sus conciencias como en sus prácticas. Al decir esto, que el conjunto de las prácticas de los agentes económicos es lo que dispone de ese conocimiento, estaba afirmando otra versión de lo que Adam Smith entendía por la «mano invisible del mercado», encarnada por una entidad espectral que reúne las acciones individuales de los agentes económicos en una única voluntad. Žižek no deja de mostrar cómo este argumento revela su carácter perverso, pues en esto mismo consiste la perversión: la confianza en un saber oculto que, secretamente, mueve los hilos y justifica las acciones individuales. En el fondo, tanto la idea de Smith como la de Hayek y otros, no es más que una versión de lo que Kant describió como una «República de Demonios» en *La paz perpetua*: una sociedad en la que, si las leyes son las adecuadas, la sociedad podría estar formada por demonios que actúan de un modo depravado y, sin embargo, el resultado final sería el de un Estado virtuoso.

Pero no solo las democracias liberales pueden comprenderse como estructuras teológicas perversas. Desde el pensamiento de Žižek, lo mismo ocurre con las sociedades comunistas de corte estalinista. El comunismo estalinista aceptaba sin tapujos el materialismo dialéctico que consideraba que la sociedad progresaba inexorablemente hacia el final de la historia en el que se alcanzaría una sociedad reconciliada exenta de contradicciones y malestar. Este modelo de dialéctica aceptaba el terror como el precio que debemos pagar para garantizar este brillante final, tal como Merleau Ponty defiende en *Humanismo y terror*. De este modo, el estalinismo expresa una plena confianza en un Gran Otro que garantiza el resultado final, por muy terribles que sean las decisiones que se tengan que tomar para alcanzar esta meta. Se trata de una posición perversa porque se opera desde un «saber», el saber del Gran Otro, que justifica perversamente todos los crímenes. De aquí se deduce que el terror sea necesario: la constitución del pueblo se sostiene sobre un chivo expiatorio que es independiente de su inocencia

o culpabilidad (es casi mejor que sea inocente, pues si fuera culpable ya habría una racionalidad por encima de la voluntad absoluta del pueblo). Por tanto, es el sacrificio del terror lo que da cuerpo a la libertad absoluta del pueblo encarnado en la figura del líder y en el partido como los que disponen de ese saber que justifica cualquier decisión de antemano.

Por último, en la parte final del capítulo tercero se analiza la visión que Žižek tiene en torno a lo que podemos llamar las «nuevas espiritualidades». Para Žižek estas nuevas espiritualidades, entre las que podemos contar un amplio conjunto de prácticas culturales que generalmente caen bajo la denominación de «New Age», pueden ser sin duda consideradas como una espiritualidad propia del capitalismo. Se trata de un tipo de espiritualidad que elimina por completo los aspectos comunitarios de la religión. Paul Heelas, uno de sus principales estudiosos, considera que mientras que la religión tradicional se centra en contener los impulsos individualistas y favorecer el ámbito de lo colectivo, las nuevas espiritualidades se ocupan de desarrollar y fortalecer tendencias individualistas centradas en el consumo de experiencias.¹² La crítica que Žižek realiza al respecto se basa en la idea de que esta nueva religiosidad suministra una subjetividad a medida al capitalismo del siglo XXI mucho más potente que las justificaciones cristianas de tiempos pasados. Estas espiritualidades, nos dice, se centran recuperación de un paraíso perdido que adopta la forma de aceptación fetichista de un «tranquilo devenir», la sacralización de un universo fluido que está en equilibrio en su cambio incesante y en el cual el sujeto debe adaptarse. De este modo, permite a los individuos agarrarse a una estructura fija en una sociedad en las que, por efecto del capitalismo, se borran todos los anteriores lazos sociales y exige de los individuos un constante remapeo cognitivo. Las espiritualidades New Age permiten que sujetos entregados al ritmo acelerado de un mundo frente al que parecen naufragar siempre puedan refugiarse en un yo mixtificado, entendido como el centro espiritual que conecta todo con todo y armoniza todas las tensiones a través de experiencias de unión cósmica.

¹² Véase Mónica Cornejo Valle, “El individualismo en los nuevos itinerarios de conversión: la relevancia de la Nueva Era como re-aprendizaje religioso”, en *Religio in labyrintho*, ed. José J. Caerols (Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2013), 336.

Por último, al final del capítulo se expone y analiza la crítica que hace Žižek de una de estas formas de espiritualidad, a la que nos referimos como «ecologismo místico». Se trata de un tipo de ecologismo que se centra en la idea de la pérdida de conexión entre la naturaleza y el hombre, y defiende la preservación de la naturaleza en contra del desarrollo tecnocientífico moderno. La idea es que el hombre, a través de su enloquecido desarrollo industrial, ha perturbado la armonía natural, se ha separado de su esencia natural y por eso la naturaleza se venga mediante catástrofes climáticas. Para Žižek supone una desviación del ecologismo hacia la tentación espiritualista tipo *New Age*: pensar la catástrofe climática como la venganza de la «madre tierra» que se defiende de nuestra agresión al haber destruido el equilibrio natural. Žižek no niega que el cambio climático sea un problema, lo que no cree es que este tipo de ecologismo constituya una solución. El error reside en una concepción fetichista de la naturaleza, concibiéndola como un objeto sagrado que hubiera que preservar. Pero lo cierto es que esta posición, argumenta Žižek, solo fundamenta la construcción de identidades basadas en un nuevo consumismo, el de los productos orgánicos, el reciclaje, la vida natural, etc., que no enfrenta realmente el problema, sino que lo usa para que el capitalismo encuentre otro ámbito de expansión.

Capítulo 4. El núcleo emancipador del capitalismo

Acorde con lo expuesto en los primeros capítulos en los que se insiste en la doble función de la religión en el pensamiento zizekiano, en el cuarto capítulo, se desarrolla lo que Žižek entiende que es el núcleo emancipador del cristianismo. Se trata de un aspecto presente en la teología cristiana, que Žižek toma como lo máspreciado del legado cristiano, y que piensa el cristianismo fundamentalmente como una religión de la muerte de Dios. De acuerdo con esta teología, que se da a través de la tradición que conecta a Pablo con Lutero y con la teología protestante contemporánea de autores como Bonhoeffer, Hamilton o Altizer, fuertemente influidos por Hegel, Žižek repiensa una nueva teoría crítica materialista, a la que nos referimos en este trabajo como «teología materialista» o «materialismo teológico». Su idea central, como ya hemos apuntado, es que el materialismo

dialéctico sólo puede hacerse real, inscribirse en el tejido sociosimbólico del sujeto y de la sociedad, mediante el colapso de una apuesta religiosa. En otras palabras, que el materialismo es una posición sólo articulable en el interior de las ruinas de la religión, en el espacio apocalíptico de la muerte de Dios. Y es precisamente el cristianismo, la religión en la que se inscribe simbólicamente la idea del anonadamiento de lo divino, en la que se hace consciente la autoaniquilación de Dios a través del sacrificio de Cristo. Esta idea, para Žižek, implicaba un compromiso irremediable con el ateísmo, es decir, la idea de que, en rigor, no hay ninguna razón exterior para el sufrimiento, no es el pago que los hombres deben hacer por la desobediencia o la ruptura de la alianza con Dios. El sufrimiento es, sin más, el núcleo central de lo real, y Dios no sería más que un nombre tras el que se esconde el fracaso de lo real.

Žižek explica que el problema cristológico de los primeros siglos, que de hecho fue el gran problema teológico de la primera época del cristianismo, da cuenta de hasta qué punto resultaba problemática la idea de la muerte de Dios. Por eso hay que comprender estos debates cristológicos como el intento de abordar el núcleo monstruoso de la apuesta cristiana, la idea de que la cruz era el símbolo de una nueva relación entre dios y la comunidad de creyentes, una relación que obligaba a responder comunitariamente frente al cadáver de Dios. Este debate, como sabemos, se resolvió mediante la ocultación del problema a través del misterio de la Trinidad, que borra el trauma de la muerte de Dios y despoja al Espíritu Santo, la comunidad de fieles, de su carácter problemático, alumbrando lo que Žižek entiende como la versión perversa del cristianismo basada en la doctrina de la retribución.

La interpretación no sacrificial que hace Žižek del cristianismo recodifica la lectura sacrificial que entiende que hay una relación perversa entre la ley y el pecado. Žižek considera el cristianismo como la religión de la caída, apuntando a la idea de que el pecado no es una opción disponible entre otras por la que el hombre pueda ser culpabilizado, sino, acercándose al luteranismo, una condición ontológica de la naturaleza humana. El ser humano, interpreta Žižek, no parte de una situación de inocencia en la que la ley, al establecer un objeto de deseo, nos

culpabiliza convirtiéndonos en pecadores, obligados a compensar nuestras deudas frente a un Dios benevolente que nos perdona como un padre protector. La idea es mucho más radical: para Žižek, ya desde el principio estamos inscritos en una relación ley-pecado. En otras palabras, no hay ningún pacto con Dios que hayamos roto y que estemos obligados a restaurar ni tampoco, por la misma razón, hay un pecado que pueda ser expiado. Ocurre más bien que el hombre está ya atravesado por una monstruosidad, una libertad radical ante la que está obligado a elegir sin ningún amparo y que, de hecho, sólo se hace efectiva en la elección. No sucede que dispongamos de una libertad abstracta que nos habilita para elegir entre posibilidades que se disponen frente a nosotros, sino, más bien, de un modo equiparable al dios de Schelling, es la pura elección, una elección sin razones, semejante a un monstruoso acto de locura, lo que constituye como tal la libertad. Por eso, en el mito judío de la Creación, nos dice Žižek, Adán y Eva siempre estuvieron desnudos, pero hizo falta una elección equivocada para que se dieran cuenta de lo que ya eran. De aquí que, para Žižek, la verdadera intención de Pablo estaba lejos de la lógica sacrificial, pues era claramente política: la constitución de una comunidad no determinada desde una ley externa, en la que toda la regulación estuviera en manos de la propia comunidad y bajo su responsabilidad, sin apelar a un Gran Otro, ni esconderse detrás de fetiches.

Por todo esto Žižek califica a la religión cristiana como la religión de lo monstruoso, una religión que lejos de significar un intento de apaciguar el núcleo diabólico de lo humano, gira a su alrededor. En este sentido deberíamos leer las problemáticas afirmaciones de los evangelios en los que se insta a aborrecer a la familia (Lucas 14:26, Mateo 10:34, Marcos 10:29), cuyo significado es interpretado por Žižek como un ataque a las estructuras jerarquizadas basadas en los roles sociales propia del paganismo. El cristianismo no vendría a proponer una nueva jerarquía socio-política, sino a problematizar toda estructura, poniendo en el centro la idea de una libertad que se da en el seno de la comunidad y que no es otra cosa que la obligatoriedad de la decisión desamparada. Por eso, para Žižek, la llamada «universalidad paulina» no equivale a ningún género de identidad en la que los sujetos se identifiquen unos con otros en virtud a algún rasgo común, algo

que está presente de manera positiva en todo humano. Pablo, en realidad, radicaliza el exclusivismo judío, entendiendo que la denominación de «pueblo elegido» hace referencia a una condición radical de indigencia que atraviesa cualquier identidad. La cuestión no es, entonces, que haya algún rasgo identitario susceptible de ser universalizable, sino, más bien, que toda identidad es imposible (en lacaniano diríamos que todo sujeto S, es un sujeto barrado, \$). Por eso el núcleo central de la universalidad cristiana es lo monstruoso, pues es la distorsión, la imposibilidad de toda estructura social e individual, lo que sostiene tanto al sujeto como la comunidad. De ahí que, para Žižek, la universalidad no sea una clase (la clase social universal, el proletariado), sino una tarea, la distorsión que desestabiliza y mueve profundamente toda estructura. No coincide con un resultado, un punto de llegada, sino con la propia acción universalizadora, la tensión que mantiene abierto un determinado desarrollo colectivo cuyo origen está en la propia imposibilidad, esto es, en «el lamento de la criatura oprimida». Cristo no es un maestro de moral que nos enseña el camino para llegar a Dios. Cristo es directamente Dios (el dios de la comunidad) que al morir deja huérfana y herida a esa misma comunidad, obligada a hacerse cargo de su dolor. Por eso la comunidad cristiana no es un colectivo reunido mediante vínculos sustanciales, sino un colectivo de hombres heridos por la ausencia de Dios. Ocurre lo mismo que con la diferencia sexual en la interpretación lacaniana, ésta no puede ser simplemente elegida, sino que es el resultado de una posición fracasada: tenemos que elegir una posición parcial para que su fracaso se constituya una posición universal. Cristo al fracasar como mesías pero continuar siendo Dios, evita ser convertido en un fetiche más (un dios del más allá), un regulador de la homeostasis que impide el encuentro excesivo con lo real, sino que hace todo lo contrario, pone al descubierto ese desequilibrio en forma de dolor, que es el núcleo de la subjetividad/colectividad cristiana.

Partiendo de este análisis de la religión, la segunda parte del capítulo trata de exponer lo central de lo que podemos entender como la apuesta político-materialista de Žižek o, lo que es lo mismo, su comunismo. Como sabemos, el comunismo, para Žižek, no se refiere a un conjunto de recetas económicas y

políticas destinadas a la organización del Estado, sino más bien a lo que podemos llamar un colectivo cuya unión se realiza a partir de lo «común» y cuya expresión política y económica es siempre su inscripción fallida. Žižek piensa este colectivo en relación con la idea cristiana de «espíritu santo», que en su concepción, marcada fuertemente por la filosofía de la religión de Hegel, designa a una comunidad apocalíptica, constituida en medio de la catástrofe traumática de la muerte de Dios. En este apartado se intenta describir qué entiende Žižek por «comunidad del espíritu santo», es decir, entender qué es lo político, en el sentido en que lo enuncia Jacob Taubes, «la cuestión que pregunta por el fundamento religioso de la comunidad y por las fuerzas que la mantienen unida».¹³ Como sabemos, autores como Habermas señalan que conceptos como estos son equívocos y aportan poco al pensamiento sociológico, pues toman a la sociedad como realidades monolíticas, ignorando que se trata de realidades múltiples difíciles de comprenderlas apelando a principios de esta clase. Es más adecuado, para un correcto análisis sociológico, comprender lo social desde análisis multifactoriales. Sin embargo, desde este trabajo queremos también poner en valor conceptos como «lo político», señalando que éstos no son meramente descriptivos, sino que también tienen una función prescriptiva. Aunque Habermas tiene razón en decir que lo político es una fantasía, también sabemos que las fantasías no dejan de ser reales por ser fantasías. Una fantasía de lo social tiene un impacto en la sociedad, determina también la sociedad. En la comprensión de lo social, no sólo hay que tener en cuenta los múltiples factores que nos permiten comprender su funcionamiento, sino también las fantasías colectivas que apuntan al tipo de sociedad al que aspiran sus integrantes. Cuando tratamos de comprender «lo político» de una sociedad estamos haciendo precisamente esto. Además, se puede decir contra el argumento habermasiano que concebir la sociedad desde un análisis multifactorial, como una conversación entre diferentes representaciones, también oculta una cierta pretensión teológico-política, es decir, también los habermasianos conciben lo social bajo la fantasía de «lo político» cuando imaginan una sociedad de la comunicación en la que las múltiples tendencias e intereses

¹³ Wolf-Daniel Hartwich, Aleida y Jan Assmann, *Epílogo a La teología política de Pablo*, de Jacob Taubes, 152.

sociales son capaces de articular sus demandas mediante una comunicación libre de trabas. Fantasean, sin saberlo, con una sociedad politeísta en la que los dioses dirimen sus diferencias mediante una perfecta comunicación.

Para Žižek, lo político podría organizarse de acuerdo con cuatro características: 1) La comunidad es una comunidad de resistencia a todos los fetiches que establecen un punto de referencia exterior desde el cual debe. 2) La violencia no se dirige contra la ley o cualquier otro enemigo, sino contra la comunidad misma (autogolpe). Por eso la comunidad en la que piensa Žižek no trata de derribar la ley y construir una «sociedad nueva», sino tomarse en serio la ley, sumergirse en ella, desfetichizarla. El ejemplo de esto es Bartleby. 3) Un voluntarismo que no se traduce en terror revolucionario sino en imaginación política. Para poder comprender este voluntarismo, debe ponerse en relación con los dos puntos anteriores, evitando caer en una voluntad terrorífica que trabaja al servicio de un dios-otro que prescribe una reconciliación de todas las insatisfacciones mediante la garantía de un equilibrio asegurado (como hemos visto, esto es lo que prometen tanto el estalinismo como el capitalismo).

Teniendo en cuenta estos tres puntos, es fácil ver por qué Žižek traza un paralelismo entre este colectivo comunista y el Espíritu Absoluto hegeliano, pues se trata de una comunidad espiritual que sólo cuenta con su propia libertad para responder a una situación de catástrofe. De este modo, para Žižek, el comunismo es «acción colectiva» que no remite a nada más que a la acción misma de los sujetos. Por eso, como hemos dicho, hay que distinguirlo, por ejemplo, de ideas como la «nación», «capitalismo» o «volkgeist», pues éstas son entidades colectivas que remiten a un Gran Otro por encima de los individuos. A estas otras ideas también podemos considerarlas como causas colectivas, pero a diferencia del comunismo, no se sostienen sobre una herida que se cura a sí misma, sino que constituyen la enloquecida persecución de un fetiche exterior, al que nunca se llega, con la pretensión de ocultar la herida de la comunidad, sus distorsiones internas. Por eso, la acción colectiva en la que piensa Žižek, es una causa que no remite a nada exterior a la propia causa colectiva, por lo que dichas acciones no están amparadas por ningún saber. La idea comunista no se refiere a una sociedad

reconciliada consigo misma en la que se han borrado los antagonismos sociales, sino que nombra la tensión entre lo individual y lo colectivo, abriendo el desarrollo de las distintas formas fallidas de resolver esta tensión. Se comprende así, como ya hemos apuntado al comienzo que, para Žižek, el comunismo no es el nombre de una solución sino el significante que intenta inscribir simbólicamente un problema. No se trata de realizar un ideal abstracto, una fantasía imaginada que pospone la realización de una sociedad perfecta hacia el futuro, sino de una idea que surge en su propia concreción al tratar de habilitar un espacio imposible para la herida de la comunidad y que, como tal, no es diferente de su propia concreción. Por eso Žižek hace suyas las palabras de Becket: «fracasa de nuevo fracasa mejor». De este modo, podemos considerar que los distintos proyectos comunistas, entendiendo aquí «comunismo» en un sentido amplio, constituyen los monstruosos intentos fallidos que, en cada momento de la historia, han fracasado intentando dar una respuesta a la herida común, delimitando esa herida como un agujero, un vacío que constituye la comunidad.

Este comunismo de Žižek puede ser, sin duda, calificado como un apocalipticismo sin mesianismo. Žižek rechaza la escatología cristiana centrada en la idea de la segunda venida, un modo de pensar el futuro desde la inevitabilidad del final, ya sea como reconciliación última o como cataclismo. Ambas posiciones coinciden en el mismo error, pues son incapaces de tomarse seriamente el antagonismo social ocultándolo detrás de una fantasía del juicio final. En cambio, la escatología correcta, para Žižek, consiste en comprender que el Apocalipsis ya ha sucedido, pues ya estamos en presencia de lo monstruoso, Dios ya ha muerto. Se ve aquí un eco de la idea de predestinación luterana, puesto que se trata de insistir en que el futuro no es anticipable de ningún modo y lo único que le queda al hombre es concentrarse en los retos del presente. En otras palabras, para Žižek, sólo si aceptamos que todo está perdido, que la catástrofe es inevitable, podemos afrontar un presente que alumbre nuevas y mejores respuestas para los problemas que nos acosan. En cambio, mientras conservamos la fantasía de una catástrofe pospuesta hacia el futuro, podemos insistir en soluciones técnicas que sólo apuntalan el orden sociopolítico vigente.

Capítulo 4. La teología materialista de Žižek.

Por último, recogiendo lo central de lo dicho a lo largo de todo el trabajo, el capítulo final tiene el objetivo de exponer y aclarar cuáles son las características del materialismo teológico zizekiano. En esta parte se defiende que Žižek propone un materialismo no dualista en el que lo real está siempre desequilibrado, pues no es más que la precaria recomposición de un colapso, la imposible coincidencia de una cosa consigo misma. Un materialismo no evolucionista y que no justifica la propia posición como punto de llegada, ni se refugia en la seguridad de un brillante desarrollo futuro, puesto que la única respuesta que materialmente puede darse frente al mundo es defensiva.

A lo largo del capítulo se intenta dar cuenta de este materialismo dialéctico que propone Žižek, contraponiéndolo, por un lado, con el materialismo dialéctico clásico (Diamat), y por el otro con lo que podríamos llamar un *equivocado materialismo trascendental*, el cual sigue manteniendo la tesis idealista de que «la realidad está ahí fuera». Estos dos modelos comparten una serie de características que son las que Žižek quiere combatir, pues aunque se presentan a sí mismos revestidos de una supuesta objetividad científica, en rigor constituyen un espiritualismo fetichista. Podemos resumir las características de este materialismo en cuatro: (1) En primer lugar se trata de una ontología que piensa la realidad y la naturaleza de forma holística, como un todo conectado y coherente, sin saltos ni discontinuidades en lo real. (2) En segundo lugar se piensa la naturaleza de forma dinámica como un proceso de cambio constante. (3) A esto se añade que se concibe el cambio desde una perspectiva dialéctica en la que los cambios ocurren como procesos abruptos, no transformaciones graduales y tranquilas. (4) Por último, se entiende que el motor del cambio es la contradicción pensada en términos de «lucha de contrarios», como si todas las cosas tuvieran su lado positivo y su lado negativo, y se produjese una lucha entre ellas. Se trata, al fin y al cabo, de una fantasía, porque imagina un mundo carente de sujeto, una realidad como una estructura dada y cerrada que, sin más, está ahí. Frente a esta descripción, Žižek propone un materialismo que piensa lo real no como un continuo, sino como algo desequilibrado; que piensa el cambio no como saltos

abruptos, sino como procesos silenciosos e imperceptibles que suceden a través de su registro, como presuposiciones retroactivas, no como sacudidas que nos zarandean; que no se refugia en la idea evolucionista de un resultado final futuro; y que no entiende el antagonismo como una lucha de contrarios o una guerra de posiciones, sino como la imposible coincidencia de una cosa consigo misma. Se trata, al fin y al cabo, de un materialismo que incluye al sujeto. Por eso, la pregunta que debe hacerse un verdadero materialista no es cómo es posible el sujeto, la libertad, lo simbólico, etc., sino cómo debería ser una materia que incluyese estos ámbitos. Y la única respuesta posible, a ojos de Žižek, es pensar la realidad como inconsistente, fracturada, imposible, en un proceso en el que se intenta alcanzar a sí misma sin lograrlo.

A este materialismo, Žižek no duda en calificarlo de «dialéctico», recuperando para su comunismo la vieja noción del «materialismo dialéctico». No obstante, teniendo en cuenta la interpretación que Žižek hace de la dialéctica hegeliana, su concepción está lejos de la posición del viejo Diamat. El materialismo dialéctico clásico defendía la fantasía de una coincidencia entre el desarrollo dinámico de la materia, que progresa a través de sus contradicciones, y el desarrollo del pensamiento que piensa ese mismo dinamismo pero conceptualmente. De este modo, el problema fundamental que presentaba es que repetía el mismo error del materialismo trascendental: suponer fantiosamente una realidad extramental que pudiera coincidir con el desarrollo interno del nivel simbólico. Para Žižek, en cambio, la posición correcta no consiste en defender un «afuera» para nuestro pensamiento, sino reconocer que lo simbólico no está fuera del mundo. Y la prueba de que esto es así es que, cuando tratamos de articular el pensamiento en su radicalidad, como hace Hegel, lo que nos encontramos es con su inconsistencia, pues constatamos que se produce a través de sus múltiples fracasos por concebir la realidad. Lo genial que hace Hegel, y que Žižek no se cansa de repetir, es darse cuenta de que estos fracasos no son limitaciones del propio pensamiento, sino, puesto que éste está desde el comienzo imbuido en el mundo, son fracasos e inconsistencias de la realidad misma. La realidad es no-todo, o, más bien, la imposibilidad de constituirse como totalidad completa. De

este modo, y conectando con el análisis que Žižek hace de autores como Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Freud, Marx o Lacan, los intentos fallidos de estos pensadores por delimitar conceptualmente lo real son, paralelamente, intentos fallidos de la realidad misma por hacerse real.

El principal argumento al que Žižek le ha ido dando forma en los últimos años para defender esta versión del materialismo consiste en su interpretación de la teoría cuántica. Žižek argumenta, como se explica en el capítulo final del trabajo, que la interpretación estándar de la física cuántica, la llamada *interpretación de Copenhage*, presenta un universo abierto que ha superado la ficción trascendental de la contraposición sujeto-objeto, y hegelianamente ha introducido al sujeto en el núcleo mismo de la realidad, pensándola «no sólo como sustancia sino, en la misma medida, como sujeto»,¹⁴ sin recurrir, para eso, ni a un materialismo mecanicista simplón, ni a un espiritualismo metafísico absurdo. El resultado es, como no puede ser de otra forma, un universo en el que « todo, cada pequeña cosa que existe es una milagrosa excepción»,¹⁵ porque las cosas ocurren como catástrofe. La interpretación de Copenhage, al negar la existencia de un mundo independiente de las observaciones, está incluyendo la propia posición del observador en lo observado. El mundo de ahí fuera es pensado como un «mundo virtual» consistente en un conjunto de posibilidades que existen abstractamente y que sólo se concretan en el momento del registro. Antes de ese momento, todas las posibilidades están en un estado de «superposición», es decir, de indeterminación cuántica, una pura virtualidad que no alcanza el estatuto de lo real.

De esta forma, Žižek puede afirmar un materialismo que escapa de posiciones deterministas pues defiende la idea de que lo real es la catástrofe ontológica de una pura virtualidad. Esta afirmación equivale a afirmar que las realidades existentes tienen forma de conflicto. La idea que utiliza Žižek para ejemplificar esta postura es el concepto epicúreo de «clinamen». El clinamen es algo así como la desviación que tienen los átomos al moverse en el espacio. Pero

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Antonio Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010), 73.

¹⁵ Žižek, *The Monstrosity of Christ*, 88.

no se trata de un error al que se ven sometidas las partículas, sino que apunta al hecho de que un átomo no es nada más que su propia desviación, es decir, la torsión de una nada. De este modo, para Žižek, no vale con pensar que la realidad es una totalidad dinámica, puesto que esto no da cuenta de la inclusión del observador en lo observado. Hay que pensar la realidad como «menos que nada», una nada intentando alcanzarse a sí misma de modo infructuoso y repetido. Es decir, debe haber una Nada que lo genera todo en su intento por ser esa Nada.

Finalmente, ¿En qué sentido podemos hablar de una teología? Pues en el sentido de que para que la ontología zizekiana funcione tal y como explica el experimento del campo de Higgs, un experimento al que Žižek ha acudido en repetidas ocasiones, debemos presuponer retroactivamente un cierto Dios, una instancia mitológica: una pura virtualidad cósmica que en rigor no es nada, una nada que debe colapsar para alumbrar la realidad. Hay que postular mitopoéticamente un dios que en su colapso alumbra lo real, un dios que paradójicamente nunca existió, dado que lo único existente es el colapso mismo. Es un dios que colapsa intentando ser él mismo y el hombre es el encargado de realizar la tarea que él no puede conseguir (y nosotros tampoco). Este es el núcleo de la teología cristiana: debe haber una presuposición retroactiva de un relato religioso, la muerte de Dios, el fracaso de la virtualidad cuántica, para que se abra frente a nosotros una realidad incompleta. Por eso, la auténtica religiosidad, para Žižek, es la melancolía de Justine en la película de Lars Von Trier, *Melancolía*: la idea de que todo está ya perdido, para que se abra un espacio de libertad.

Bibliografía empleada en la tesis.

- Abril Acero, Eduardo. 2022. «La identidad como fetiche. Para Comprender El Nacionalismo Desde Una Perspectiva Lacaniana». En *Las formas de la política: res publica, nación, pueblo*, ed. Anxo Garrido, 129-149. Viña del mar: Cenaltes.
- Abril Acero, Eduardo. (2019). «La melancolía heideggeriana en el pensamiento de Slavoj Žižek». *Reflexiones Marginales*, (Número Especial 7: Melancolía 2).
- Agamben, Giorgio. 2004. *Estado de excepción*. Trad. Flavia Gasta e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio. 2006. *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Trotta.
- Ainz, Alexandra. (2011). «Acotando el concepto de fundamentalismo: una definición». *Anales de Teología*, n.13, 143-171.
- Alcoberro, Ramón. «Introducción a Rene Girard». Accedido 05/03, 2021, <http://www.alcoberro.info/planes/girard1.html>.
- Alemán, Jorge. 2006. *Notas antifilosóficas*. Buenos Aires: Grama.
- Alemán, Jorge. 2014. *En la frontera: sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Alemán, Jorge y Germán Cano. 2017. *Del desencanto al populismo: encrucijada de una época*. Edición digital Kindle. Barcelona: Ned Ediciones.
- Althusser, Louis. 2003. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, ed. José Sazbon, Alberto J. Pla. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Altizer, Thomas. 1966. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Amengual, Gabriel. 1980. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia.
- Amengual, Gabriel. 2013. «Estudio introductorio». En *Hegel, escritos sobre religión*, ed. Gabriel Amengual. Salamanca: Sígueme.
- Appleby, Joyce. 1978. *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*. Princeton: Princeton University Press.

- Aróstegui, J. (1994). Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia. *Ayer*, (n.13), 17-55.
- Assmann, Adelaida, Jan Assmann, y Wolf-Daniel Hartwich. 2007. «Epilogo». En *La teología política de Pablo*, de Jacob Taubes. Trad. Miguel García-Baró. Madrid: Trotta.
- Ávila Barba, Mauricio. «Del cogito de Descartes al sujeto del inconsciente de Lacan». *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo Publicación*.
- Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University press.
- Aviñó, Ariane. Riqueza vs. Capital: Marx para una crítica del neoliberalismo. *Viento Sur*, (n.158), 69-77.
- Baas, Bernard y Armand Zaloszyt. 1994. *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Atuel.
- Badiou, Alain. 1999. *San Pablo: la fundación del universalismo*. Trad. Danielle Reggiori. Barcelona: Anthropos.
- Barad, Karen. 1996. «Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction». En *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, ed. L. H. Nelson y J. Nelson, 161-194: Springer.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway*. Londres: Duke University Press.
- Bar-El, Eliran y Patrick Baer. (2021). «The Fool' Revisited: The Making of Žižek as Sacrificial Public Intellectual». *Cultural Sociology*.
- Barnard, Suzanne y Bruce Fink. 2002. *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. Albany: SUNY Press.
- Barth, Karl. 1955. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl. 1998. *Carta a los romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Barth, Karl. 2003. *God Here and Now*. Nueva York: Routledge.
- Bartra, Roger. 2004. *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Valencia: Pre-textos.

- Baudrillard, Jean. 1980. *El espejo de la producción*. Trad. Irene Agoff. Barcelona: Gedisa Barcelona.
- Baudrillard, Jean. 1980. *El intercambio simbólico y la muerte*. Trad. Carmen Rada. Barcelona: Monte Ávila.
- Becchi, Paolo. (1991). «Hegel y las imágenes de la revolución francesa». *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (73).
- Beck, Ulrich. 2006. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Trad. Jesús Albores. Barcelona: Paidós.
- Bell, Daniel. 1975. «Ethnicity and Social Change». En *Ethnicity: Theory y Experience*, ed. Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan. Cambridge: Mass.
- Benjamin, Walter. 1995. *Para una crítica de la violencia*. Trad. Héctor A. Murena. Buenos Aires: Leviatán.
- Benjamin, Walter. (2016). «El capitalismo como religión». *Katatay*, 187-191.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Berger, Peter. 1999. *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Blumenberg, Hans. 2008. *La legitimación de la edad moderna*. Trad. Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos.
- Boer, Roland. 2009. *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*. Chicago: Haymarket Books.
- Boer, Roland. 2009. *Criticism of Religion: On Marxism and Theology II*. Boston: Brill.
- Bonhoeffer, Dietrich. 2018. *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*. Trad. José J. Alemany. Salamanca: Sígueme.
- Braunstein, Néstor. 2006. *El goce, un concepto lacaniano*. Buenos Aires: S.XXI.
- Bruce, Steve. 1996. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Osford: Oxford University Press.
- Bultmann, Rudolf. 1980. *Teología del nuevo testamento*. Trad. Martínez de Lopera, Víctor A. Salamanca: Sígueme.

- Calderón, J. M. (2008). La imaginación trascendental en Kant, Heidegger y Polo. *Miscelánea Poliana, Revista de prepublicaciones del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo*, (n. 19), No paginado.
- Callinicos, Alex. 2010. «¿Lenin en el siglo XXI? Lenin, Weber y la política de la responsabilidad». En *Lenin reactivado: hacia una política de la verdad*, ed. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Zizek. Edición digital Scribd. Madrid: Akal.
- Cancina, Pura. 2012. *El dolor de existir y la melancolía*. Buenos Aires: Letra viva.
- Čapek, Milič. 1973. *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Caputo, John. 2013. *The Insistence of God: A Theology of perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- Carew, Joseph. 2014. *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Carrasco-Conde, A. (2013). «Schelling, Zizek, Baudrillard: la lógica del fantasma». *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Vol.30(n.2), 505-525.
- Castro-Gómez, Santiago. 2018. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Zizek y la crítica historicismo postmoderno*. México: Akal.
- Cohan, Néstor. *Nuestro Marx*. Edición digital Scribd.
<https://es.scribd.com/document/433250313/Kohan-Nestor-Nuestro-Marx-pdf>
- Cohen, Gerald. 1986. *La teoría de la historia de Karl Marx*. Trad. Pilar López Mañez. Madrid: S.XXI.
- Cohn, Norman. 1981. *En pos del milenio*. Trad. Ramón Aliz Busquets. Madrid: Alianza.
- Commay, Rebecca. 2011. *Mourning Sickness, Hegel and the French Revolution*. Standford: Standford University press.
- Cordua, Carla. 2013. «Hegel hoy, según Žižek». *Revista De Filosofía* Vol.69: 67-81.
- Cornejo, Mónica. (2012). «Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai». *Revista Internacional de Sociología*, vol.70 (n.2), 327-346.

- Cornejo, Mónica. 2013. «El individualismo en los nuevos itinerarios de conversión: la relevancia de la nueva era como re-aprendizaje religioso». En *Religio in Labyrintho*, ed. José J. Caerols. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Cornejo, Mónica, y Maribel Blázquez. (2013). «La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico». *Antropología Experimental*, (n.13).
- Mark John Crees. (2008). «Post-secular Thought? God, No! Slavoj Zizek, the Lacanian Real and the Swerve of Symbolic Space». *Sidney studies of religion*, 125-141.
- Critchley, Simon. 2017. *La fe de los que no tienen fe*. Trad. Bianca Thoilliez. Madrid: Trotta.
- Chalmers, David. 1999. *La mente consciente*. Barcelona: Gedisa.
- Chemana, Roland. 1996. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cherry, Conrad. 1998. *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1997. *Ortodoxia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chesterton, Gilbert Keith. 2005. «El libro de Job». En *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*. Trad. Manuel Temprano, ed. Alberto Manguel. Barcelona: Acantilado.
- Chibber, Vivek. (2013). «Qué vive y qué ha muerto en la teoría marxista de la Historia». *Políticas de la memoria*, (n.13), 225-237.
- Darendorf, Ralf. 1969. «The Intellectuals and Society: The Social Function of the 'fool' in the Twentieth Century». En *on Intellectuals*, ed. Philip Rieff. Nueva York: Doubleday.
- Darnton, Robert. 1987. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Davis, Creston, John Milbank y Slavoj Zizek. 2005. *Theology and the Political*. Edición digital Kindle. Durham: Duke University press.
- De la Torre, R. (2006). «Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara». *Alteridades*, vol.16(n.32), 29-41.
- Del Castillo, Ramón. 2015. *Rorty y el giro pragmatista*. Barcelona: Batiscafo.

- Del Castillo, Ramón. 2019. *El jardín de los delirios: las ilusiones del naturalismo*. Madrid: Turner.
- Del Castillo, Ramón y Germán Cano. 2006. «Las ilusiones de la estética». En *La Estética como ideología*, de Terry Eagleton, 9-47. Madrid: Trotta.
- Deleuze, Gilles. *Cuatro lecciones sobre Kant*. Edición digital de www.philosophia.cl. Santiago de Chile: Universidad Arcis.
- Depoortere, Frederiek. 2008. *Christ in Postmodern Philosophy: Gianni Vattimo, Rene Girard, and Slavoj Žizek*. Nueva York: T&T Clark.
- Derrida, Jacques. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques. 1998. *Espectros de Marx*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina Peretti. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 1993. *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 2008. *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos.
- Descartes, René. 1974. *Discurso del método*. Madrid: Alianza.
- «Diccionario soviético de filosofía». Consultado el 1 julio 2022, disponible en <https://www.filosofia.org/urss/dfros.htm>.
- Dewey, John. 1967. *El hombre y sus problemas*. Buenos Aires: Paidós.
- Duque, Félix. 1998. *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Duque, Félix. 2018. *Remnants of Hegel: Remains of Ontology, Religion and Community*. Nueva York: SUNY Press.
- Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. Ramón Ramos. Madrid: Akal.
- Dussel, Enrique. 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo Divino.
- Eagleton, Terry. 2011. *¿Por qué Marx tenía razón?* Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Península.
- Eagleton, Terry. 2005. «Tragedy and Revolution». En *Theology and the Political*, ed. Creston Davis, John Milbank y Slavoj Žižek, 7-21. Durham: Duke University press.

- Eagleton, Terry. 2012. *Razón, fe y revolución*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, Terry. 2012. *Figuras de disenso: Ensayos Críticos Sobre Fish, Spivak, Žižek y Otros Autores*. Buenos Aires: Prometeo.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 1994. *Fundamentalismo e Modernidad*. Roma: Laterza.
- Engels, Friedrich. 1968. *Anti-Dühring*. México: Grijalbo.
- Espinoza Lolas, Ricardo. 2016. *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*. Madrid: Akal.
- Espinoza Lolas, Ricardo y Óscar Barroso. 2018. *Žižek reloaded: políticas de lo radical*. Madrid: Akal.
- Fernández Gonzalo, Jorge. 2016. «El pensamiento de Slavoj Žižek: ontología, ética y estética». Universidad Autónoma de Madrid.
- Fernández Liria, Carlos. 1998. *El materialismo*. Edición digital Scribd. Madrid: Síntesis.
- Fernández Liria, Pedro. (2005). «Reflexiones sobre Job. En torno al problema del mal, el sufrimiento del justo y la Teodicea: Rostros de la modernidad y de su crítica». *Logos*, (n.38), 169-195.
- Feuerbach, Ludwig. 2005. *La esencia de la religión*. Trad. Tomás Cuadrado Pescador. Madrid: Páginas de espuma.
- Feuerbach, Ludwig. 2009. *La esencia del cristianismo*. Trad. José L. Iglesias. Madrid: Trotta.
- Figes, Orlando. 2009. *Los que susurran: la represión en la Rusia de Stalin*. Trad. Mirta Rosenberg. Barcelona: Edhasa.
- Fink, Bruce y Gabriela Ubaldini. 2007. *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano: teoría y técnica*. Trad. Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa.
- Fink, Eugene. 2011. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Trad. Iván Ortega Rodríguez. Barcelona: Herder.
- Finkielkraut, Alain. (2005). «Barbarians at the gate». *Voltairenet.org*, 2022. <https://www.voltairenet.org/article132779.html> (Consultado el 20 de junio 2022)
- Finlay, John Niemeyer. 1969. *Reexamen de Hegel*. Trad. J. C. García Borrón. Barcelona: Grijalbo.

- Fitzmyer, Joseph A. 1987. *El Evangelio según Lucas*. Vol.3. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Freud, Sigmund. 1970a. «La predisposición a la neurosis obsesiva: contribución al problema de la elección de neurosis». En *Obras completas*. Vol.16. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1970b. «Más allá del principio del placer». En *Obras completas*: Vol. 18. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1976. «La escisión del yo en el proceso defensivo». En *Obras completas*. Vol.23. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1984. «Duelo y melancolía». En *Obras completas*. Vol. 14. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1986. «Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico». En *Obras Completas*. Vol.12. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1986. «Fetichismo». En *Obras completas*. Vol. 21. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1986. «Las neurosis de defensa». En *Obras completas*. Vol. 3. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1986. «Lo Ominoso». En *Obras completas*. Vol. 17. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, Sigmund. 1991. «Angustia y vida pulsional». En *Obras completas*. Vol. 22. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1992. «*Tres ensayos de una teoría sexual*». En *Obras completas*. Vol. 7. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Frigerio, A. (2016). «La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido». *Ciencias sociales y religión*, (n.24), 209-231.
- Frigerio, Alejandro. 2016. «Logics and Limits of New Age Appropriations: Where Syncretism Comes to an End». En *New Age in Latin America*, 29-52. Boston: Brill.
- Gawain, Shakti. 1986. *Living in the Light: A Guide to Personal and Planetary Transformation*. San Rafael: New World Library.

- Girard, René. 1995. *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Gómez Ramos, Antonio. (2010) «Prólogo», en *Fenomenología del espíritu*, de W.G.H Hegel (Madrid: Abada, 2010), 54-137.
- Gómez Ramos, Antonio. (2012). «Arendt y Benjamin sobre la violencia». *Cuaderno gris*, época III(n. 10), 187-205.
- Gómez Ramos, Antonio. 2015. *Sí Mismo Como Nadie*. Madrid: Catarata.
- González Vallejos, Miguel. (2019). «Filosofía de la cruz en Hegel». *Veritas*, (n.42).
- Granja, Dulce María. 2010. *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona: Anthropos.
- Granoff, WLadimir y Jacques Lacan. 2002. «El fetichismo, lo simbólico y lo imaginario». En *El Objeto en psicoanálisis*. Trad. Irene Agoff, ed. Marc Auge. Barcelona: Gedisa.
- Gray, John. 2011. *Misa negra*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.
- Gray, John. (2012, Julio). «The Violent Visions of Slavoj Žižek». *The New York Review*.
- Grodin, Jean. 2014. *La filosofía de la religión*. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen. 2011. «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política». En *El poder en la religión en la esfera pública*, ed. Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwepen. Madrid: Trotta.
- Hallward, Peter. 2006. *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. Londres: Verso.
- Hamilton, William y Thomas Altizer. 1967. *Teología radical y la muerte de dios*. Trad. Joaquín Sempere. Barcelona: Grijalbo.
- Hamza, Agon. «Žižek and the Dialectical Materialist Theory of Belief». En *Slavoj Žižek and Christianity*, eds. Sotiris Mitralaxis y Dionysios Skliris. Edición digital Kindle. Nueva York: Roudledge.
- Han, Byung-Chul. «¿Por qué la revolución ya no es posible?», accedido 3 de junio 2022, <https://www.bloghemia.com/2019/11/por-que-la-revolucion-ya-no-es-posible.html>.
- Hanegraaff, Wouter J. (2000). «New Age Religion and Secularization». *Numen*, vol.47(n.3), 288-312.

- Heelas, Paul. (1993). «The New Age in Cultural Context: The premodern, the modern y the postmodern». *Religion*, n.23(2), 103-116.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul. 2008. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Londres: Blackwell.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1978. *Escritos de juventud*. Trad. José María Ripalda y Zoltán Stankay. Madrid: F.C.E.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987. *Lecciones sobre filosofía de la religión: la religión consumada*. Vol.3. Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1992. *Creer y saber*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Santa Fe de Bogotá: Norma.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2000. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Trad. Eduardo Vasquez. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2001. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos Alianza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2005. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2006. *Filosofía real*. Trad. José María Ripalda, ed. José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2011. *Ciencia de la lógica*. Trad. Félix Duque. Madrid: Abada.
- Heidegger, Martin. 1981. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. 2007. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza.
- Heine, Henrich. 2016. *Ensayos sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Trad. Sabine Ribka. Edición digital Scribd. Madrid: Alianza.

- Hobsbawm, Eric. (1996). «La política de la identidad y la izquierda». *Debate feminista*, n.7, 86-100.
- Hobsbawm, Eric y Marion Cumming. 1995. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. Londres: Abacus.
- Hodgson, Peter. 1997. *Theologian of the Spirit*. Minneapolis: Fortress Press.
- Holland, Tom. 2020. *Dominio*. Trad. Joan Eloi Roca. Barcelona: Ático de los libros.
- Homer, Sean. 2016. *Jacques Lacan: una Introducción*. Trad. Juan Carlos Pérez Jiménez. Madrid: Plaza y Valdés.
- Houtman, Dick y Stef Aupers. (2007). «The Spiritual Turn and The Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality». *Journal for the Scientific Study of religion*, Vol.46(n.3), 305-320.
- Husemann, Katharina y Gianna Eckhardt. (2019). «Consumer Spirituality». *Journal of Marketing Management*, vol.35(n.5-6), 391-406.
- Hyppolite, Jean. 1974. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península.
- Jameson, Fredric. 2010. «Lenin y el revisionismo». En *Lenin reactivado: hacia una política de la verdad*, ed. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Žizek. Edición digital Scribd. Madrid: Akal.
- Jameson, Fredric. 2015. *Las variaciones de Hegel: sobre la fenomenología del espíritu*. Trad. David Sánchez Usanos. Madrid: Akal.
- Jameson, Fredric y Slavoj Žižek. 1998. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Trad. Moira Irigoyen. Buenos Aires: Paidós.
- Jappe, Anselm. 2016. «De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él». En *El fetichismo de la mercancía y su secreto*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Jappe, Anselm, Robert Kurz, y Claus Peter Ortlieb. 2014. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Trad. Luis A. Bredlow. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Jenkins, Philip. 2001. *Pedophiles and Priests: Anatomy of a Contemporary Crisis*. Oxford: OUP.

- Johnston, Adrian. 2014. *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Jonas, Hans. 2012. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Edición digital Scribd. Barcelona: Herder.
- Jones, Ernest. 1970. *Vida y obra de Sigmund Freud*. Trad. Mario Carlisky y José Cano Tembleque. Vol. III. Barcelona: Anagrama.
- Jung, Carl. 2007. *Respuesta a Job*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. 1981. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel. 1989. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Taurus.
- Kant, Immanuel. 1998. *La paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel. 2003. *Pedagogía*. Trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, ed. Mariano Fernández Enguita. Madrid: Akal.
- Kant, Immanuel. 2007. *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Teknos.
- Kant, Immanuel. 2011. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro.
- Kant, Immanuel. 2014. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.
- Karlsen, M. P. (2016). «From a Perverse to a Suffering God – On Slavoj Žižek’s Materialist Reading of G.K. Chesterton». *International Journal of Žižek Studies*, Vol. 4(n. 4).
- Kautsky, Karl. 1966. *La doctrina socialista*. Buenos Aires: Claridad.
- Kierkegaard, Soren. 1982. *El concepto de angustia*. Madrid: Espasa Calpe.
- Koltaj, Bojan. 2019. *Žižek Reading Bonhoeffer*. Cham: Springer Nature.
- Kotsko, Adam. (2016). «The “Christian Experience” Continues: On Žižek’s Work Since The Parallax View». *International Journal of Zizek Studies*, Vol. 4(4).
- Kotsko, Adam. 2008. *Žižek and Theology*. Nueva York: T&T Clark.
- Kristeva, Julia. 1997. *Sol negro: depresión y melancolía*. Trad. Mariela Sánchez Urda. Caracas: Monte Ávila Editores.

- Kroker, Arthur. 1988. «El Marx de Baudrillard». En *Modernidad y Postmodernidad*, ed. Josep Picó. Madrid: Alianza.
- Kuenning, Paul. (1987). «Luther and Muntzer: Contrasting Theologies in Regard to Secular Authority within the Context of the German Peasant Revolt». *Journal of Church and State*, vol.29 (n.2).
- Lacan, Jacques. 1981. *Seminario 20: Aun*. Trad. Diana Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 1994. *Seminario 4: la relación de objeto*. Trad. Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2005. *Escritos I*. Trad. Tomás Segovia y David Nasio. Buenos Aires: S. XXI.
- Lacan, Jacques. 2006. *Seminario 10: la angustia*. Trad. Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2006. *El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos*. Trad. Nora A. González. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2007. *Seminario 7: la ética del psicoanálisis*. Trad. Diana S. Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2009. *Seminario 3: Las psicosis*. Trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Rabinovich. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. 2010. *Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto. 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lanceros, Patxi. 2014. *Orden sagrado, santa violencia*. Madrid: Abada.
- Laplanche, Jean. 1989. *New Foundations for Psychoanalysis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis. 2004. *Diccionario de psicoanálisis*. Trad. Fernando Gimeno Cervantes. Barcelona: Paidós.

- Laut, Phil. 1987. *El dinero, mi amigo*. Trad. Kurt Denker. México: Ediciones Culturales Internacionales.
- Lenin, Vladimir. 1983. *Obras completas: materialismo y empiriocriticismo*. Vol. 18. Moscú: Progreso.
- Leonardo da Porto Maurizio. 1854. *Collezione completa della opere del beato Leonardo da Porto Maurizio*. Vol. 10. Roma: Tipografía Tiberina.
- Lindquist, Daniel. «Christianity and the Terror; Or, More Žižek-Bashing», accedido 06/06, 2021, <https://sohdan.blogspot.com/2007/10/christianity-and-terror-or-more-zizek.html>.
- López Flores, Enrique. 2013. *Psicoanálisis y perversión*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Lucena Góngora, Borja. «Algunas tesis para la Historia», accedido 04/05, <https://www.feacios.com/2011/11/algunas-tesis-para-la-historia.html>.
- Luckmann, Thomas. 1973. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Lutero, Martin. 1971. *Catecismo Mayor, Obras Tomo V*, ed. Carlos Wittaus, Manuel Vallejo. Buenos Aires: Paidós/El Escudo.
- Marqués, Cristina. 2001. *El sujeto tachado: metáforas topológicas de Jacques Lacan*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Martel, Frédéric. 2019. *Sodoma: poder y escándalo en el Vaticano*. Trad. Juan Vivanco y María Pons. Barcelona: Roca editorial.
- Martín Huete, Felipe. 2007. «El problema de la secularización en el pensamiento de Peter Berger: de la secularización a la desecularización. ¿Hacia un cambio de paradigma religioso?». Universidad de Granada.
- Martínez Marzoa, Felipe. 1989. *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Marx, Karl. 1975. *El Capital*. Trad. Pedro Scaron. Madrid: s.XXI.
- Marx, Karl. 2013. *Manifiesto comunista*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas.
- Marx, Karl. 2014. *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Trad. José María Ripalda. Valencia: Pre-textos.
- Marx, Karl. 2016. *El fetichismo de la mercancía y su secreto*. Trad. Luis Andrés Bredlow y Diego Luis Sanromán. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Marx, Karl y Bruno Bauer. 2009. *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.

- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1974. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Grijalbo.
- Mate, Reyes. 2006. *Nuevas teologías políticas*. Barcelona: Anthropos.
- McGowan, Todd. 2016. *Capitalism and Desire: The Psychic Cost of Free Markets*. Nueva York: Columbia University Press.
- McKinney, R. H. (2013). «Žižek's Atheistic Reading of Chesterton: A Paradoxical Hermeneutic». *Philosophy Today*, vol.57(n.4), 408-419.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *Humanismo y terror*. Trad. León Rozitchner. Buenos Aires: La Pleyade.
- Milner, Jean-Claude. 2007. *Les Noms Indistincts*. Paris: Editions Verdier.
- Milner, Jean-Claude. (2017). «Back and Forth from Letter to Homophony». *Problemi International*, (n.1), 81-97.
- Mitralaxis, Sotiris y Dionysios Skliris. 2019. *Slavoj Žižek and Christianity*. Edición digital Kindle. Nueva York: Routledge.
- Montesinos, David. 2003. *El poder y los signos. Baudrillard y la incertidumbre de la crítica*. Valencia: Servei de publicacions de la Universitat de València.
- Morris, Brian. 2009. *Religión y antropología*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Muñoz González, D. M. (2014). «Deconstrucción y teología negativa. El juego entre différence y diferencia ontológica». *Estudios de Filosofía*, (n.50), 67-86.
- Myss, Caroline. 2018. *Anatomía del espíritu: la curación del cuerpo llega a través del alma*. Edición Digital Scribd. Barcelona: BdeBolsillo.
- Nelson, Robert. 2001. *Economics as Religion*. University Park: Pennsylvania University press.
- Noebel, David. 1996. *Understanding the Times: The Collision of today's Competing Worldviews*. Manitou Springs: Summit Press.
- Noël, Georges. *La lógica de Hegel*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

- Novak, George. 1975. *Los orígenes del materialismo*. Trad. Alba Naimán. Buenos Aires: Pluma.
- O'Callaghan, Paul. (2014). «Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original». *Scripta Theologica*, vol.46, 161-180.
- Orr, Leonard y Sondra Ray. 1983. *Rebirthing in the New Age*. Berkeley: Celestial Arts.
- Ossier, Jean-Pierre. 2019. *Para leer a Feuerbach*. Trad. Humberto Molina. Medellín: En negativo.
- Pannenberg, Wolfhart. 1993. *Antropología en perspectiva teológica*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme.
- Penrose, Roger. 2016. *El camino a la realidad: una guía completa de las leyes del universo*. Trad. Javier García Sanz. Barcelona: Debate.
- Pérez Soto, Carlos. 2010. *Sobre Hegel*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Petrucelli, Ariel. (2018). «Tres concepciones marxistas de la historia y una polémica en torno a Robert Brenner». *Sin Permiso*. Disponible en <https://www.sinpermiso.info/textos/tres-concepciones-marxistas-de-la-historia-y-una-polemica-en-torno-a-robert-brenner>
- Picó, Josep. 1988. *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Piñero, Antonio. 2006. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.
- Piñero, Antonio. 2010. «El juicio final en el cristianismo primitivo: lo que ocurrirá en los “últimos días”». En *El juicio final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, ed. Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura. Madrid: Edaf.
- Plana, Ramón Valls. 1994. *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Politzer, Georges. 2020. *Principios elementales de filosofía*. Edición digital Scribd. Madrid: Akal.
- Prieto, Darío. (2018), «Slavoj Žižek: “el consentimiento sexual puede ser usado de forma brutal”». *El mundo*.
- Rahner, Karl. 1961. «Problemas actuales de cristología». En *Escritos de teología*. Vol. I, 167-221. Madrid: Taurus.

- Ramas San Miguel, Clara. 2018. *Fetiché y mistificación capitalistas*. Edición digital Scribd. Madrid: Siglo XXI.
- Rapley, John. 2017. *Twilight of the Money Gods: Economics as Religion and How it All Went Wrong*. Edición digital Scribd. Londres: Simon y Schuster.
- Raschke, Carl. (2011). «The Monstrosity of Žižek's Christianity». *Journal for Cultural and Religious Theory*, 11(n.2), 14-20.
- Rasmussen, Eric Dean. «Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek». *Electronic book review*, 30 mayo 2022.
- Reale, Giovanni y Darío Antiseri. 1988. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol.3. Barcelona: Herder.
- Rodríguez de Dios, Oscar. 2009. «La ontología política de Slavoj žižek: escatología y síntoma». Uned.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. 2019. *El Mal y la Gracia: La religión natural de Kant*. Barcelona: Herder.
- Roggerone, Santiago. 2013. «En defensa del marxismo. Slavoj Žižek y la teoría del acto». Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Roldán, A. F. (2009). «La dialéctica de la justicia en el comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos». *Enfoques*, vol.21(1), 21-35.
- Rosàs Tosas, Mar. 2016. *Mesianismo en la filosofía contemporánea: de Benjamin a Derrida*. Edición digital Scribd. Barcelona: Herder.
- Rose, Marika. 2019. *A Theology of Failure. Žižek Against Christian Innocence*. Edición digital Kindle. Nueva York: Fordham University Press.
- Rosenblum, Bruce y Fred Kuttner. 2016. *El Enigma cuántico: el enigma mejor guardado de la física contemporánea*. Trad. Ambrosio García Leal. Barcelona: Tusquets.
- Rousseau, Jean Jaques. 1975. *El contrato social*. Trad. Fernando De los Ríos. Madrid: Espasa Calpe.
- Ruda, Frank. 2016. *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary use of Fatalism*. Lincoln: University of Nebraska press.
- Ruda, Frank. 2011. *Hegel's Rabble*. Nueva York: Continuum.
- Ruda, Frank. 2020. «El ritmo de lo absoluto». En *Hegel Hoy*, ed. Ricardo Espinoza Lolas y Jorge Fernández. Edición digital Kindle. Barcelona: Herder.

- Ruíz San Juan, César. (2014). «La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista». *Isegoría*, (n.50), 143-155.
- Ryerson, Kevin y Stephanie Harolde. 1989. *Spirit Communication: The Soul's Path*. Nueva York: Bantam Books.
- Santamaría, Óscar. (10 noviembre 2009). «El creacionismo divide a Estados Unidos». *Público*.
- Schelling, Friedrich. 1987. *Filosofía y religión*, ed. José Luis Villacañas. Barcelona: Ediciones 62.
- Schmitt, Carl. 1991. *El concepto de lo político*. Trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl. 2009. *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, Carl. 2010. «La teoría política del mito». En *Carl Schmitt o el mito de lo político*, ed. Yves Charles Zarka. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Self, Will. (28 de abril de 2017). «The Courage of Hopelessness by Slavoj Žižek review: how the big hairy Marxist would change the world». *The Guardian*.
- Sepúlveda del Río, Ignacio. 2013. «La religión en el mundo secular: trascendencia e individualidad: un estudio del problema desde el pensamiento de Charles Taylor». Universidad de Valencia.
- Sharpe, Matthew y Geoff Boucher. 2010. *Zizek and Politics: A Critical Introduction*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Sigurdson, Ola. 2012. *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Smith, Kerri. (2011). «Neuroscience vs philosophy: Taking aim at free will». *Nature*, vol.477 (n.7362), 23-25.
- Smith, Tony. 1990. *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms*. Albany: State University of New York Press.
- Sohn-Retel, Alfred. 2017. *Trabajo intelectual y trabajo manual: una crítica de la epistemología*. Trad. Mario Domínguez Sánchez. Madrid: Dado Ediciones.
- Solnit, Rebecca. 2020. *Un paraíso en el infierno*. Trad. David Muñoz. Madrid: Capitán Swing.

- Sorman, Guy. (2008). «Economics Does Not Lie». *City Journal*, disponible en <https://www.city-journal.org/html/economics-does-not-lie-13099.html>
- Smith, Neil. 1984. *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*. Athens: University of Georgia Press.
- Stavrakakis, Yannis. 2007. *Lacan y lo político*. Trad. Luis Barbieri y Martín Valiente. Buenos Aires: Prometeo.
- Stavrakakis, Yannis. 2010. *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Stewart, Jon. 2014. *La unidad de la fenomenología del espíritu de Hegel: una interpretación sistemática*. Trad. Carlos Mendiola. México: Universidad Iberoamericana.
- Streib, Heintz y Ralph Hood (2013). «Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views». *Implicit Religion*, vol.16(n.2).
- Taubes, Jacob. 2010. *Escatología Occidental*. Trad. Carolina Pivetta. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Taubes, Jacob. 2007. *La teología política de Pablo*. Trad. Miguel García-Baró. Madrid: Trotta.
- Taylor, Astra. 2005. *Zizek!* Disponible en <https://www.bing.com/videos/search?q=astrataylor+zizek!&docid=608028152552184418&mid=4E20D8568A53C881DF514E20D8568A53C881DF51&view=detail&FORM=VIRE>
- Taylor, Charles. 1996. *A Catholic Modernity?* Nueva York: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 2015. *La era secular*. Trad. Ricardo García Pérez. Vol. 2. Barcelona: Gedisa.
- Toscano, Alberto. 2018. «Lo real y lo abstracto: la metafísica del capital, de sohn-rethel a Žižek». En *Žižek reloaded: políticas de lo radical*, ed. Ricardo Espinoza Lolas y Óscar Barroso. Edición digital Scribd. Madrid: Akal.
- Trotsky, Leon. 1985. *Historia de la revolución rusa*. Vol.2. Madrid: Sarpe.
- Tupinamba, Gabriel. 2019. «Concrete Universality: Only that Which is Non-all is For All». En *Slavoj Žižek and Christianity*. Edición digital Kindle. Nueva York: Routledge.

- Valls Plana, Ramón. 2018. *Comentario integral a la enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F Hegel (1830)*. Madrid: Abada.
- Varone, François. 1988. *El Dios «sádico»: ¿ama Dios el sufrimiento?*. Trad. Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae.
- Vilanova, Evangelista y Joan Llopis. 1992. *Historia de la teología cristiana*. Barcelona: Herder.
- Villacañas, José Luis. 2008. *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Voegelin, Eric. 2014. *Las religiones políticas*. Trad. Manuel Abella y Pedro García Guirao. Madrid: Trotta.
- Weber, Max. 2001. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza.
- Woodhead, Linda. 2010. «Real Religion y Fuzzy Spirituality? Taking Sides in the Sociology of Religion». En *Religions of Modernity*, ed. Stef Aupers. Vol.12. Leiden: Brill.
- York, Michael. 1994. «New Age in Britain: An Overview». *Religion Today* vol.9 (n.3): 14-22.
- Zazo Jiménez, E. (2008). «Dos conceptos de la modernidad: religión y secularización». *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, Vol. 2 (n. 19), 149-170.
- Zimmerman, Michael. (2008). «The singularity: a crucial phase in divine self-actualization?» *Cosmos y History: The Journal of Natural y Social Philosophy*, vol.4(n.1-2), 347-370.
- Žižek, Slavoj. 1994. *Goza tu síntoma*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Žižek, Slavoj. 2001. *Amor sin piedad: hacia una política de la verdad*. Trad. Pablo Marinas. Madrid: Editorial Síntesis.
- Žižek, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2002a. *El frágil absoluto*. Trad. Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos.
- Žižek, Slavoj. 2002b. *Mirando al sesgo*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.

- Žižek, Slavoj. 2003. «El espectro de la ideología». En *Ideología: un mapa de la cuestión*, ed. Slavoj Žižek. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj. 2004. *Repetir Lenin: trece tentativas sobre Lenin*. Trad. Malo de Molina Bodelón, Marta y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2005a. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Trad. Cristina Vega Solís. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2005b. *Interrogating the Real*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Žižek, Slavoj. 2005c. *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*. Trad. Alicia Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Arriesgar lo imposible: conversaciones con Glyn Daly*. Trad. Sonia Arribas. Madrid: Trotta.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Órganos sin cuerpo: sobre deleuze y consecuencias*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera Pre-Textos.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Visión de paralaje*. Trad. Marcos Mayer. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Žižek, Slavoj. (2007). «K Materialistični Teologiji». *Filozoski vestnik*. 1, 7-18.
- Žižek, Slavoj. 2008. *En defensa de la intolerancia*. Trad. Javier Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur.
- Žižek, Slavoj. 2009a. *Cómo leer a Lacan*. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2009b. «Ecology». En *Examined Life: Excursions with Contemporary Thinkers*, ed. Astra Taylor. Edición digital Scribd, 203-238. Nueva York: The New York Press.
- Žižek, Slavoj. 2009c. *Robespierre: virtud y terror*. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2009d. *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Trad. Antonio J. Antón Fernández. Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (7 de enero de 2009). «Who Are You Calling Anti-Semitic?». *The New Republic*.
- Žižek, Slavoj. 2010a. *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat. Madrid: Siglo XXI.

- Žižek, Slavoj. 2010b. *Lacan: los interlocutores mudos*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2011a. *Bienvenidos a tiempos interesantes*. Trad. Virginia Ruiz y Mauricio Souza. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Žižek, Slavoj. 2011b. *El acoso de las fantasías*. Trad. Francisco López Martín. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2011c. *En defensa de causas perdidas*. Trad. Francisco López Martín. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2011d. *Primero como tragedia, después como farsa*. Trad. José María Amoroto Salido. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Viviendo en el final de los tiempos*. Trad. José María Amoroto Salido. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2013a. *El más sublime de los histéricos*. Trad. Alicia Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2013b. *El resto indivisible*. Trad. Ana Bello. Buenos Aires: Godot.
- Žižek, Slavoj. 2014. *Acontecimiento*. Trad. Raquel Vicedo. Madrid: Sexto Piso.
- Žižek, Slavoj. 2014. *Pedir lo imposible*. Trad. José María Amoroto Salido Akal.
- Žižek, Slavoj. 2014. «Respuestas sin preguntas». En *La idea de comunismo: the New York conference*, ed. Slavoj Žižek. Edición digital Scribd. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2015a. *Islám y modernidad*. Trad. María Tabuyo y Agustín López. Barcelona: Herder.
- Žižek, Slavoj. 2015b. *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Trad. Antonio J. Antón Fernández. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. (2015). «Some Thoughts on the Divine Ex-sistence». *Crisis and Critique*, 2, 13-34.
- Žižek, Slavoj. 2016a. *Contragolpe absoluto*. Trad. Antonio J. Antón Fernández. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj. 2016b. *Disparities*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Žižek, Slavoj. 2016c. *La nueva lucha de clases*. Trad. Damiá Alou. Barcelona: Anagrama.

- Žižek, Slavoj. 2016d. *La permanencia en lo negativo*. Trad. Ana Bello. Buenos Aires: Godot.
- Žižek, Slavoj. 2016e. *Problemas en el paraíso*. Trad. Damiá Alou. Barcelona: Anagrama.
- Žižek, Slavoj. 2017. *Antígona*. Trad. Francisco López Martín. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj, 2019. *Pedofilia: Il segreti sessuale della Chiesa*. Edición digital Kindle. Milan: Mim Edizioni.
- Žižek, Slavoj. 2020a. *El sexo y el fracaso absoluto*. Trad. Antonio Francisco Rodríguez Esteban. Barcelona: Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2020b. *Hegel In a Wired Brain*. Edición digital Scribd. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Žižek, Slavoj. 2021. *Como un ladrón en pleno día: el poder en la era de la poshumanidad*. Trad. Damiá Alou. Barcelona: Anagrama.
- Žižek, Slavoj. «Repetir a Lenin», *Slavoj Žižek En Castellano (Blog)*., accedido 16 de noviembre, 2021, <http://www.geocities.ws/zizekencastellano/artRepetiraLenin.html>.
- Žižek, Slavoj, Sebastian Budgen, y Stathis Kouvelakis, eds. 2010. *Lenin reactivado: hacia una política de la verdad*. Trad. José María Amoroto Salido. Madrid: Ediciones Akal.
- Žižek, Slavoj, Judith Butler, y Ernesto Laclau. 2003. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj y Boris Gunjević. 2013. *El dolor de Dios: inversiones del apocalipsis*. Trad. Francisco López Martín. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj y John Milbank. 2009. *The Monstrosity of Christ: Paradox Or Dialectic?* ed. Creston Davis. Edición digital Kindle. Cambridge: The MIT press.
- Žižek, Slavoj, Eric Santner, y Kenneth Reinhard. 2010. *El prójimo: tres indagaciones en teología política*. Trad. Cristina Piña. Buenos Aires: Amorrortu.
- Žižek, Slavoj y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. 1997. *The Abyss of Freedom. Ages of the World*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Žižek, Slavoj, Elizabeth Wright, y Edmond Leo Wright. 1999. *The Zizek Reader*. Malden, Mass; Oxford: Blackwell Publishers.

Zupančič, Alenka. 2010. *Ética de lo real*. Trad. Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo.

Zupančič, Alenka. 2013 *¿Por qué el psicoanálisis?* Mexico: Padariso editores.

Zupančič, Alenka. 2008. *The Odd One in: On Comedy*. Cambridge y London: MIT Press.