

ISSN 1751-8229

IJŽS Volume Two, Number Three

EL CONCEPTO DE CIUDADANO EN LA TEORÍA POLÍTICA POSMARXISTA. EL RETORNO DE LO POLÍTICO Y EL PROBLEMA DE LA LOCURA

Roque Farrán - Conicet-UNC

En el presente artículo intentaré desplegar una aporía inherente a nuestra condición moderna de ciudadanos: la duplicidad de ser, simultáneamente, objeto y sujeto de la Ley. Apelaré a la teoría política posmarxista, al psicoanálisis y a la literatura para circunscribir este problema. Uno de los puntos que me interesa remarcar, en relación a lo anterior, es la dimensión exacerbada que ha alcanzado la locura en estos tiempos, inherente a las posiciones subjetivas contemporáneas que no pueden resolver la aporética constitutiva del sujeto político moderno mediante un salto inventivo (sublimatorio). En este sentido, la locura será abordada en su dimensión político-social, más allá de la especificidad de las categorías clínicas.

Comencemos por analizar el siguiente punto: el estatuto *genérico* de “La declaración de los derechos del Hombre y el ciudadano”. Como nos muestra Elías Palti (Palti, 2005: 164), para Lefort –a diferencia de Marx- esta declaración invoca de

manera fiel los principios democráticos fundamentales, debido a su mismo carácter genérico que no excluye ninguna configuración humana en particular.

El problema reside aquí en que tales principios genéricos universales deberían poder ser encarnados efectivamente por una demanda particular (por ejemplo un reclamo ante la violación de derechos humanos por parte de un determinado sector social), algo que Lefort no parece estar en condiciones de aceptar. Mientras éste reconoce el exceso de lo político-jurídico sobre los intereses de las partes de la sociedad, no reconoce en cambio el exceso de lo social sobre lo jurídico que implica todo acto de “tomar la palabra” y hacer valer un derecho específico en una situación concreta. Y, no obstante, lo *real* político –afirmaremos- responde a este doble exceso: por un lado, exceso de lo simbólico de la ley universal genérica sobre lo imaginario concreto de las representaciones e intereses particulares (esto es lo que enfatiza Lefort, la inapropiabilidad de la Ley por un sector social); por otro lado, exceso de lo imaginario de alguna representación particular sobre la ley genérica (universal). Es en la circunscripción de este doble exceso, esta dislocación, imposible y necesaria a la vez, donde la dialéctica particular-universal resultará modificada por una nominación *singular* que la suplementa. Este es el tema propiamente político que desarrollan Rancière en su libro *El desacuerdo* (1996) y Laclau en *La razón populista* (2007): el momento en que se expresa “la parte que no tiene parte” (parte incontada en la aritmética que dispone la Ley), cuando se hace escuchar la voz de los que no tienen voz, es decir, el pensamiento del pueblo como concepto genérico concreto, que disloca la disposición geométrica del orden social.

Hay aquí una discontinuidad, una brecha inconmensurable entre el universal genérico de la Ley (*la declaración*) y la apropiación particular que alguien, un sujeto político, hace de ella. Es en este punto donde se juega la simultánea necesidad-imposibilidad de un salto, un *paso al límite*, cuya dificultad u obstáculo principal no reside tanto en la discontinuidad (entre universal y particular) sino, por el contrario, en la persistente e insidiosa continuidad que plantea la locura. Más adelante desplegaré esta idea.

Los teóricos posmarxistas insisten en tematizar esta brecha insondable, inhabitable tanto como fugaz, que se abre en el mismísimo centro –por tanto ausente- de todo discurso político. Se trata de una dislocación estructural que ha recibido y aún recibe distintos nombres: real, acontecimiento, desacuerdo, justicia, proletariado, democracia, ciudadano, política, etc. El nudo a partir del cual se tejen las distintas elaboraciones teórico-políticas actuales difiere en sus términos y referencias (podemos

forzar: es la *differance* constitutiva del discurso) pero la lógica subyacente es la misma. Se trata, en todos los casos, de conceptualizar -o dar nombre a- lo innombrable, lo que resiste la simbolización, lo que excede al ordenamiento simbólico y no obstante insiste, retorna, dislocándolo internamente. Es decir que no se trata de un más allá nouménico ni tampoco de pura inmanencia, es nada más y nada menos que la ruptura misma de un determinado ordenamiento discursivo, su falla inherente, su *hiato* lo que resulta cifrado.

Estos autores no retroceden ante las paradojas y aporías, al contrario intentan –con mayor o menor fortuna- elaborar y articular conceptos que den cuenta de este núcleo irreductible, aporético, que es lo (im)propiamente político.

El concepto moderno de ciudadano es ejemplar en este sentido, puesto que expresa un nudo insoslayable entre la posición de *subjectum* (sujeto) y *subjectus* (objeto) de la Ley, que deberá asumir todo sujeto político para constituirse como tal.

Lo que me interesa delimitar aquí es la imposibilidad enunciativa, la lógica aporética, que Elías Palti ha circunscrito muy bien en los desarrollos teórico-políticos contemporáneos: la simultánea necesidad/imposibilidad que muestran nuestros autores al intentar nombrar lo que excede un orden normativo dado, llámese justicia, verdad, democracia, acontecimiento, etc. Lo que conlleva la necesidad de asumir nuevos conceptos y nuevas lógicas que articulen de un modo inédito esta dislocación estructural.

Como dice Palti:

La figura del ciudadano moderno hereda, en realidad, la doble naturaleza del monarca medieval, sintetizada en la antífrasis de *Pater et filius Iustitiae*. Esto se resuelve, en el derecho político tradicional, en la figura de los dos cuerpos del rey (uno que muere y otro, su investidura, que no muere) En el caso del ciudadano, esta contradicción se expresa en su doble condición de *subjectum* y *subjectus* (sujeto y objeto) de la Ley. La pregunta que entonces surge es: ¿cómo se puede ser soberano y súbdito a la vez? Este interrogante deriva directamente de la quiebra de la idea de la trascendencia del poder; es lo que ninguna política podrá responder. (Palti, 2005: 136)

El problema no es que un determinado sujeto político, en tanto súbdito y soberano a la vez, pueda o no responder –a ella- sino que *necesita* responder –allí- (para constituirse como sujeto) pero no tiene lugar para hacerlo en el orden simbólico imperante, en ese sentido es *imposible*; por lo tanto, es ese lugar (de enunciación) el que hay que inventar cada vez. La política es invención, y la invención implica responsabilidad, que no es la capacidad de responder por lo que hay (lo ya instituido)

sino por las consecuencias del acto y de lo que acontece, es decir, lo que aún *no es* pero *insiste*: el acontecimiento y la verdad de una situación. Más adelante volveré sobre estos conceptos.

La posición paradójica del soberano

Acudir a la literatura en este contexto puede resultar, además de ameno, esclarecedor de ciertos puntos problemáticos en relación a la posición subjetiva del ciudadano que intentamos analizar.

Para ello voy a retrotraerme al momento histórico anterior a que adviniese el sujeto político moderno. Puntualmente, voy a seguir la lectura de *Ricardo II* de Shakespeare, que realiza el psicoanalista Guy Le Gaufey con otros fines.

Como dice este autor:

De este drama, bien conocido por los ingleses, Shakespeare debía extraer su obra más política en la que pone en escena el drama subjetivo que puede representar, en alguien investido de una función sacramental intransmisible por la sola voluntad de su redentor, el acto de separación de su cuerpo mortal y de su cuerpo real (Le Gaufey, 1994: 153)

Esta distinción entre *cuerpo mortal* y *cuerpo real* hace referencia a la teoría jurídica de los dos cuerpos del rey (mencionada por Palti), según la cual existiría por un lado el cuerpo inmortal del rey, que incluye tanto los bienes de la corona como la línea legítima de transmisión del poder, y por otro lado el cuerpo mortal del rey, que es el ser de carne y hueso, que nace y muere y puede ser idiota, loco o genial.

La escena más interesante a comentar se sitúa en el momento de la destitución de Ricardo por parte de su primo Bolingbroke (Enrique de Lancaster). Resulta que, luego de haber ejercido muy mal su gobierno (guerras irracionales, impuestos altísimos, etc.), de haberse puesto en contra tanto al pueblo como a la nobleza y al parlamento, Ricardo ya no cuenta con ningún apoyo político, ha quedado solo. Por lo tanto Bolingbroke lo sustituirá con el aval político de todos los sectores. Sin embargo con esto no basta, se le exige aún más: Ricardo deberá entregar por su propia voluntad la corona, asumiendo su ineptitud para ejercer el cargo ante una asamblea representativa del reino. Esta situación, ejemplarmente escrita por Shakespeare, nos muestra la simultánea necesidad/imposibilidad de responder ante la que se encuentra un sujeto en el momento de ser destituido (cuando se juega algo más que la mera

posición, el ser), y puede considerarse que es, en cierta forma, la herencia que recibe el sujeto político moderno, en tanto *soberano/súbdito*, del antiguo régimen.

Para apreciar el siguiente juego de palabras hay que tener presente, nos recuerda Le Gaufey, que en esa época “sí” (yes) se dice “ay”, lo que produce un juego de homofonías sorprendente.

Ante la pregunta: “¿Consentís en renunciar a la corona?”

Ricardo responde:

*Ay, no; no ay, for I must nothing be
Therefore no “no”, for I resign to thee...*

“Sí, no; no, sí; pues no debo ser nada
Y sin embargo, no “no”, pues la renuncio en ti”ⁱⁱⁱ

Es por demás esclarecedor lo que nos aporta Le Gaufey:

El *sí* que Bolingbroke busca, y el *yo* que podría proferirlo repentinamente se equivalen por homofonía y en la evidencia según la cual ellos deben, ambos, *no ser nada*. Puesto que si *yo* es el rey, ¿en nombre de qué presunción se atreve Bolingbroke a plantear tan impía pregunta? Mas si por el contrario *yo* no es, no es más el rey, ¿qué es entonces lo que este mismo Bolingbroke viene a preguntar, y a quién? Imposible encuentro, imposible intercambio entre el *aún-no* y el *ya-no-más*. (Le Gaufey, 1994: 155)

La imposibilidad enunciativa ante la que se encuentra Ricardo, tal como es presentada con genio por Shakespeare, quizás nos resulte trivial desde nuestra perspectiva moderna en la cual entendemos que un individuo simplemente ocupa una función y puede ser fácilmente reemplazado por otro, pero como nos lo muestra Le Gaufey esto no era así en aquella época:

Cuando el rey es concebido no como un individuo que posee la corona, provisto de una función que le incumbiría por añadidura, sino como *siendo* esta corona que ha recibido al mismo tiempo que la vida, es claro que la pregunta ¿Consentís en abdicar? Se escucha en el instante como: ¿Consentís en no ser más Yo? Ricardo es rey de nacimiento; si él no es más rey, literalmente no es más nada, en todo caso no el individuo x que habría ocupado, durante un tiempo, el cargo real y se consagraría en adelante a sus ocupaciones de pequeño jubilado. (Le Gaufey, 1994: 156)

Ahora bien, se nos podrá interrogar ¿qué tiene que ver esta situación extrema en la cual un rey es destituido, magistralmente desplegada en la literatura por cierto, con la figura del ciudadano como sujeto político moderno?

Como he señalado antes, lo que importa aquí es poder circunscribir la *imposibilidad* enunciativa situada en un determinado ordenamiento simbólico, que por sí mismo implica cierta *necesidad* de responder, para pensar, luego, cómo la naturaleza de esa respuesta escapa a las coordenadas de tal orden, aunque no sin él.

Podemos afirmar, sin ambages, que el problema al que nos confronta nuestra condición de sujetos modernos es, nada más y nada menos, que la responsabilidad ante la invención de lo político. Es lo que podemos extraer del relato de Shakespeare: todos nos encontramos, de alguna forma, como el rey Ricardo al momento de su destitución. Ante cada situación instituida, naturalizada, de la cual formamos parte (lo queramos o no), el acto soberano (como *subjectum*) implica la simultánea destitución del lugar fijado (como *subjectus*) para poder inventar uno nuevo. Esta radical exigencia que nos impone nuestra condición moderna de ciudadanos, sin más sustento en ningún principio trascendente (Dios, Naturaleza, Hombre), produce toda una serie de respuestas que van desde la regresión más arcaica en los fundamentalismos religiosos hasta el nihilismo posmoderno y la búsqueda de nuevas identidades basadas en excéntricas modalidades de consumo. Es en este punto donde la responsabilidad de la ciudadanía puede trastocar gravemente las posiciones subjetivas y devenir en locura.

La locura

Lacan en uno de sus primeros escritos "*Acerca de la causalidad psíquica*" (Lacan, 2003: 142) define de manera muy simple qué entiende por locura. Antes de hablar de complejas estructuras clínicas: neurosis, psicosis o perversión, la locura define una posición subjetiva en la cual el sujeto se cree *uno*, es decir, se identifica plenamente con su "Yo" (tal como el rey Ricardo). Esto le lleva a decir a Lacan que el loco no es aquel que se cree rey, por ejemplo (o Napoleón como se solía representar a los locos), sino simplemente aquel que se cree: un rey mismo, llegado el caso, puede estar loco si se cree que lo es independientemente de las relaciones socio-simbólicas que lo han colocado en ese lugar.

Un loco es aquel sujeto que queda adherido de tal manera a su identificación imaginaria, a la relación especular con el otro sin mediación simbólica, que si se rompe

el espejo (si es destituido de esa posición) cree desaparecer él mismo; por lo que cualquier circunstancia que le mostrara la contingencia y precariedad por la que ha advenido al lugar simbólico que ocupa, puede desencadenar todo tipo de respuestas violentas hacia sí mismo como hacia los demás.

Este tipo de violencia abunda en nuestros tiempos: violencia insensata, violencia sin ninguna coherencia ideológica. Es decir, infundada, que carece de cualquier tipo de anclaje simbólico tal como podía presentarse, por ejemplo, en las décadas de los 60` o 70`; lo cual no quiere decir, por otra parte, que no exista un marco ideológico hegemónico. El problema es que, (in)justamente, hoy el capitalismo nos ofrece el único marco que otorga legibilidad a las transacciones/relaciones sociales. Los síntomas de violencia no hacen más que responder a este estado de la situación. En la cotidianeidad de nuestras vidas nos encontramos cada vez más con toda suerte de individuos violentos. Al difuminarse los anclajes simbólicos, o al hacerse estos cada vez más contingentes, las posiciones subjetivas naufragan, implotan o estallan en reacciones incomprensiblesⁱⁱⁱ.

Podemos decir que, como ciudadanos modernos, hemos heredado la posibilidad inminente, hasta apremiante incluso, de enfrentarnos a la situación paradójica del soberano (ejemplificada por el Ricardo II de Hamlet); lo que nos convoca a asumir en el acto político una destitución subjetiva, efecto de la misma división entre *subjectum* y *subjectus* de la Ley, que nos exige no estar –o no hacernos los- locos. Paradoja de una *necesidad* de actuar y de una *imposibilidad* de hacerlo bajo los términos presentes: inter-posición que sólo puede ser resuelta por la división subjetiva misma. Por lo que no tendríamos por un lado el sujeto y por otro el objeto, ni uno frente al otro ni uno antes que el otro, la división afecta al sujeto mismo en su doble estatuto (soberano/súbdito), y es el objeto el que se transforma en esta misma constatación (la posición activa/pasiva del sujeto) mediante la invención de otra posición en el lugar situado simbólicamente.

A lo que nos confronta nuestra época, quizás más que ninguna otra, es a la radical *contingencia* en que se constituyen las identidades subjetivas en órdenes discursivos (socio-simbólicos) cambiantes, y por lo tanto a la *necesidad* de responder por actos que exceden continuamente cualquier capacidad de anticipación, control o previsión. Esta exigencia de la época nos lleva a proveernos de los instrumentos teórico-metodológicos más acordes con la situación, es decir, aquéllos que nos permitan seguir la contingencia y los cambios abruptos que se producen

incesantemente, sin por ello renunciar a cierta racionalidad que nos permita orientarnos.

El concepto de *acontecimiento* nos puede brindar una clave para entender esta lógica de la inter-posición y de la división subjetiva.

Voy a realizar, entonces, una digresión sobre los conceptos de acontecimiento y verdad propuestos por Badiou para luego concluir sobre los aportes que nos brindan éstos para pensar la lógica paradójal del concepto moderno de ciudadano.

Aquí las ideas de ruptura, brecha, discontinuidad, suplemento azaroso, etc. son analizadas en relación al concepto de acontecimiento; mientras que las ideas correlativas de sutura parcial, salto o paso al límite, ligadura o conexión ilegal son analizadas en torno al concepto de verdad como procedimiento genérico.

¿Cómo se relacionan inter-posición e invención?

En un doble movimiento que indica no sólo una ruptura o discontinuidad en las correspondencias y correlaciones intra-sistémicas (la idea de verdad como correspondencia entre representación y objeto); sino como conexión inédita, ilegal, impensada entre dos términos positivos (no hacia un exterior salvaje o hacia otro sistema), lo que pone en evidencia la incompletitud constitutiva de tal sistema de saber-poder, su falla intrínseca. Por eso 'inter-posición': posición entre dos, localización de una tercera posición suplementaria. Así, se muestra con respecto a la ley que, además de las posiciones de sujeto y objeto, hay *otra* posición que no es trascendental ni inmanente; en principio, es la división misma de los términos positivos: no-lugar del lugar, ser inexistente o incontado en la situación. Esta tercera posición evanescente (no estructural), *imposible* bajo los términos de la situación, es la que se torna *necesario* inventar para situar con justicia el espacio deslocalizado entredós. Por lo tanto, no se tratará de una posición trascendental fijada en *otra escena* sino en la situación misma, aunque en ruptura con su modo de ordenamiento, allí donde se juega la invención. Por otro lado, no dependerá tampoco de la pura inmanencia espontánea, de crear a capricho, hay una sujeción clara a la ley -como ya se ha dicho- que es lo que permite, en el punto mismo de su falla intrínseca, inventar.

Vamos a observar que la necesidad de invención de nuevos conceptos, sobre el límite de las posiciones discursivas heredadas, atañe a los mismos filósofos como sujetos políticos. Por aquí podría pasar alguna futura elucidación sobre el remanido papel de la división del trabajo, que (nos) solicitaría pensar que cada *uno* se divide conforme al deseo *en* el trabajo que realiza, más que una simple asignación racional y programática de las tareas (intelectual, manual, administrativa, etc.).

Acontecimientos

¿Por qué el acontecimiento y no más bien la nada? Se reconocerá en esta pregunta una transmutación de la clásica interrogación metafísica: ¿por qué el ser y no la nada?

Sucede que en esta época, calificada de post-metafísica, el ser es equivalente a nada, pura contingencia o vacío. Por lo tanto, se torna pertinente plantear posibles salidas de este vacío sin retornar a posturas esencialistas (o fundamentalistas); para ello es necesario pensar el acontecimiento. En las posibles respuestas a la primera pregunta se abre todo un abanico de posturas que van desde el nihilismo postmoderno hasta las políticas de emancipación. Ahora bien, antes de examinar cualquier respuesta particular es conveniente entender el concepto de acontecimiento y la diferencia que, con respecto a éste, se señala en distintos regímenes discursivos. Es evidente que Heidegger aspiraba a producir el acontecimiento en el seno mismo del discurso filosófico, lo cual expresa claramente al final de su conferencia *Tiempo y ser*^{iv} (2000), y de manera un tanto más compleja en *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*^v (2006).

Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica. Pero una tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar y abandonar la metafísica a sí misma.

Si sigue siendo necesaria una superación, ésta concierne entonces a ese pensamiento que se compromete propiamente en, desde y hacia el acontecimiento apropiador [Acontecimiento], para decirlo.

Conviene porfiar en la superación de los impedimentos que con facilidad hacen insuficiente un tal decir.

Un impedimento de esta suerte lo sigue siendo también el decir acerca del acontecimiento apropiador [Acontecimiento] al modo de una conferencia.

Ésta ha hablado sólo en proposiciones enunciativas (Heidegger, 2000)

El filósofo confiesa su impotencia para producir el acontecimiento bajo el modo enunciativo de una Conferencia. Para Badiou, en cambio, la filosofía sólo puede pensar el concepto de acontecimiento como enunciado suplementario a la situación pero no producirlo (no se trata de impotencia sino de imposibilidad); en sus propios términos, éste resulta indecible: "*Si existe un acontecimiento, su pertenencia a la situación de su sitio es indecible desde el punto de vista de la situación en sí. En*

efecto, el significante del acontecimiento (nuestro ax) es necesariamente supernumerario respecto del sitio.” (Badiou, 1999: 204)

La filosofía no puede garantizar que ocurra el acontecimiento pero sí disponer las multiplicidades (las situaciones singulares) para tal encuentro azaroso. La tarea de la filosofía es por tanto circulante y posibilitante; así, Badiou formula incluso un neologismo para especificar su tarea: “composibilitar” (componer/hacer posible) los distintos procedimientos genéricos, pensarlos conjuntamente, articular un marco conceptual común, etc. Hay aquí cierto llamamiento a una posición más humilde de la filosofía con respecto a lo que acontece, aunque no por eso menos comprometida.

En el debate entre Žižek y Laclau (2004) se observa claramente esta tensión por describir la posibilidad o no de un acontecimiento (un cambio de “articulación hegemónica” en términos de Laclau). Así, Žižek critica a Laclau por cierta neutralidad, que no se cuestiona sus propios presupuestos y termina siendo funcional al capitalismo, mientras que Laclau le critica a Žižek cierta vuelta al esencialismo marxista al postular que la lucha de clases (*la economía en última instancia*) sobredetermina el horizonte de posibilidad de las demás luchas o demandas sociales. Por supuesto que ambos coinciden en la imposibilidad de cualquier totalidad sistémica y, no obstante, la necesidad de una sutura parcial que articule la diseminación de las posiciones en el orden simbólico (es decir, ambos están contra el multiculturalismo). Sin embargo, Laclau lo postula a un nivel teórico neutro en el cual no decide cuál puede ser, en este momento histórico, la particularidad que asuma el lugar del universal vacío, mientras que Žižek retorna al viejo postulado marxista – científico/normativo- que *debe ser* el proletariado, lo que hace pensar en una deducción derivada de un saber objetivo, lo cual contradice sus propios postulados antiesencialistas. Si bien Žižek afirma que: “...*la emergencia posmoderna de nuevas subjetividades políticas múltiples ciertamente no alcanzan este nivel radical del acto político propiamente dicho*” (Butler, Laclau, Žižek, 2004: 106), resulta evidente que este acto excede los debates intelectuales, debido a la definición misma del sujeto con la que estos autores acuerdan: el momento de decisión sobre un fondo de indecidibilidad estructural, lo cual, evidentemente, supone una suspensión del saber previo y de sus categorías teóricas prevalentes. Esta idea de sujeto no puede exceptuarlos a ellos mismos a no ser que se piensen, anacrónicamente, en una posición neutra y objetiva al estilo positivista. Es decir que es necesario decidir y que esta decisión no puede basarse en ningún saber presupuesto ni en ninguna deducción derivada; para ser un *acto propiamente dicho* debe tratarse de una nominación inédita,

imprevista. El problema es que esta “elección sin concepto” escapa al ámbito exclusivamente teórico, tanto en sus dimensiones descriptivas como prescriptivas.

La ocurrencia de acontecimientos acaece en el arte, en la ciencia, la política y el amor, todos ellos procedimientos genéricos, dirá Badiou, *condiciones* de la filosofía que deciden anónima e ilegalmente la pertenencia de un acontecimiento –múltiple supernumerario- a la situación sin concepto alguno de él (o en todo caso con el concepto vacío, matematizado, que es la apuesta de Badiou). Por otro lado, el discurso ontológico, es decir, las matemáticas prohíben el acontecimiento. Aquí tenemos entonces tres posiciones distintas con respecto al acontecimiento, que nos permitirán circunscribir mejor de qué se trata este múltiple paradójico y cuál es su importancia para pensar en esta época sin certezas últimas.

Primero, el acontecimiento es un múltiple que se presenta a sí mismo en la presentación que él es, lo cual es imposible matemáticamente debido a las paradojas que se producen al formular conjuntos que se pertenecen a sí mismos (paradojas de Russell) o teorías que demuestren desde sus propios axiomas su validez (teoremas de Gödel).

Por otro lado, tenemos a la filosofía, que construye el concepto de acontecimiento a partir de esta misma restricción/imposibilidad y, de este modo, puede pensar lo que ocurre en otros ámbitos discursivos (arte, ciencia, política y amor) donde la formación de múltiples paradójicos no se reflexiona ni auto-justifica sino que se decide sin concepto. Por supuesto que esta tesis, que sostiene la heterogeneidad discursiva entre ontología, filosofía y regímenes de verdad es propiamente filosófica, el punto clave aquí no es si esto es válido en sí mismo o no –lo cual no tendría sentido- sino qué posibilidades articuladoras y de pensamiento nos abre tal vía.

Históricamente el discurso filosófico ha intentado reducir -o reducirse- a otros ámbitos discursivos: o bien a la ciencia, o a la teología, al amor, al arte o a la política. De todas estas reducciones, llevadas al extremo, ha advenido el *desastre* o empobrecimiento del pensamiento. Son conocidas, mayormente, las más recientes identificaciones entre filosofía y política e incluso ciencia en el caso de los totalitarismos autodenominados socialistas. No lo son menos las que se vislumbran hoy día a partir de la misma alianza pero bajo otros filosofemas, y que expone lucidamente Foucault bajo la nominación de *biopolítica*. Si la filosofía consintiera en cumplir un papel más modesto en ésta época, ligado a la posibilidad de establecer conexiones entre distintas disciplinas mediante conceptos vacíos de contenido, quizás el *desastre* podría evitarse.

La definición meta-ontológica del acontecimiento, lo que resulta impensable para la ontología (matemática) misma, es un múltiple infundado, es decir que se auto-pertenece a sí mismo. El problema de esta definición es que sólo tiene algún valor en el marco circunscrito por la relación filosofía/matemática, pero en las demás situaciones ónticas ¿cómo reconocer un acontecimiento? Aquí encontramos la verdadera problemática de este concepto y es, por tanto, el blanco al que apuntan las críticas: la de Laclau con respecto a la idea demasiado formal del acontecimiento como sustracción a la situación (Laclau, 2004: 120), o la de Palti sobre la circularidad de intervención y acontecimiento (Palti, 2005: 187). Por ello hay que remarcar la idea de ultra-uno del acontecimiento: forzamiento de la cuenta-por-uno o estructura (además de la temporalidad lógica), de inter-posición entre el nombre propio y el vacío.

El acontecimiento es un múltiple que se pertenece a sí mismo, un significante que se iguala a su significación, reúne así una multiplicidad innostrada de la situación y evita la pura dispersión (la infinita contabilización de eventos por un historiador externo, por ejemplo) mediante la articulación de una lógica interna (operador de conexión fiel) que especifica y filtra los múltiples conectados al acontecimiento.

Mientras que la perspectiva totalitaria (metafísica) tiende al Uno, es decir, a reducir la multiplicidad a un representante único, una palabra clave, una idea, un líder, una nación, etc. formulados a priori, *necesariamente*; el acontecimiento es un uno (ultra-uno) que se encuentra y se nombra en la *contingencia*, abre así a nuevos encuentros con la multiplicidad infinita que pertenece a cualquier situación; uno que abre y cierra, es decir que permite pasar de la multiplicidad al uno (cierre) y de este a la multiplicidad (apertura), en una pulsación temporal.

Verdades

Para Badiou las verdades son procedimientos genéricos, es decir, invenciones. No obstante, inventar no es nada fácil, generalmente se tiende a la repetición. ¿Cómo salir de la repetición incesante de lo mismo, del orden de un lenguaje estatuido, del discernimiento y clasificación de lo múltiple que éste opera?

Badiou recurre a las elaboraciones matemáticas de Paul Cohen, en las cuales este autor muestra que es factible formar el conjunto de *condiciones* que pertenecen a lo indiscernible (genérico) de una situación cualquiera considerada (Badiou, 1999: 393). Existe un procedimiento riguroso en el ámbito de la teoría de los conjuntos para conformar, según una operación de *forzamiento*, el múltiple genérico. Le corresponde

a la filosofía articular conceptualmente las implicancias que abre la posibilidad de semejante operación. Teniendo en cuenta la rígida sentencia de Leibniz “lo que no es *un ser* no es un ser” poniendo el acento en ese *uno* de lo discernible como propiedad determinante del ser en general, podemos afirmar que ahora contamos con recursos para decir que no, que efectivamente el ser es un múltiple genérico (cualquiera) de la situación, cuya verdad resulta inscribible mediante procedimientos rigurosos e inventivos que *fuerzan* al lenguaje a dar cuenta de lo incontado. Resta analizar cómo se especifica singularmente esta operación en las situaciones ópticas particulares.

Las situaciones ópticas particulares donde se especifica la verdad como procedimiento múltiple genérico son: la ciencia, la política, el arte y el amor.

Orientándonos principalmente hacia la problemática política que estamos indagando, podemos observar ciertas convergencias y divergencias -ya señaladas en parte- entre autores como Laclau y Žižek, cuyos planteos teórico-prácticos se encuentran muy próximos entre sí. Por ejemplo, a partir de la “teoría de la hegemonía” (Mouffe, Laclau, 1987) podemos apreciar como Laclau despliega el campo de la política más allá de donde lo circunscribían los enfoques clásicos, hacia una amplia diversidad de luchas y reivindicaciones sociales cuyas identidades se encuentran tensionadas entre la lógica de las diferencias (intra-sistémica) y la lógica de las equivalencias (en relación al exterior constitutivo). De la diversidad de identidades colectivas (sexuales, ecológicas, étnicas, laborales, etc.) que entran en lucha por la hegemonía, cualquiera puede venir a ocupar el lugar vacío de lo universal en tanto y en cuanto establezca cadenas de equivalencias con otras sin perder completamente su particularidad. Ya no será la clase obrera la principal representante de la falla constitutiva del orden social (antagonismo) ni la instancia económica la determinante de la comprensión del mismo, tal como lo planteaba el marxismo tradicional. De este modo, Laclau también elabora el papel genérico del representante (de la representación) en una democracia radical, en el sitio donde se cuenta su falla constitutiva, es decir, la imposibilidad última de suturar (fijar) las identidades políticas colectivas. El problema reside en la dificultad para identificar aquellas luchas sociales que verdaderamente aportan términos nuevos al lenguaje de la situación (términos no literales/sustituibles diría Laclau), nominaciones de identidades que no repitan los viejos esquemas representativos. Porque, si bien sabemos que potencialmente cualquier demanda, de cualquier grupo o sector, puede convertirse en un *locus* de efectos universalizantes, en un momento dado (en un recorte del espacio-tiempo) una va a ser la *necesaria*. En algún punto nodal va a comenzar la conformación de la

cadena de equivalencias. Esto es lo que le señala con pertinencia Zizek a Laclau, 'debe haber una lucha que sobredetermine el horizonte de inteligibilidad para las otras'.

En términos más generales, aquí mi desacuerdo con Laclau es que no acepto que todos los elementos que entran en la lucha hegemónica sean en principio iguales: en la serie de luchas (económica, política, feminista, ecológica, étnica, etc.), siempre hay *una* que, si bien es parte de la cadena, secretamente sobredetermina el horizonte mismo. (Butler, Laclau, Zizek, 2004: 320)

El error de Zizek es postular, arbitrariamente, que será la lucha obrera tal como lo afirmaba el marxismo tradicional, lo cual es inconsecuente con sus planteos teóricos anti-esencialistas. Para no estancarnos en esta disputa entre lo uno y lo múltiple es necesario poder dar cuenta del Dos originario (o ultra-uno), es decir, del acontecimiento y su nominación, que muestran en acto la disyunción estructural de la situación.

Si bien las luchas políticas por la hegemonía manifiestan continuidades y discontinuidades, equivalencias y diferencias, *no todas* acceden a articular, mediante nuevas nominaciones, la falla constitutiva que las escinde internamente; es decir, la tensión generada entre su identidad estatal (en referencia intra-sistémica) y su equivalencia para-estatal (en referencia al exterior constitutivo). Si homologamos la lógica de la equivalencia –de Laclau- con la presentación de los múltiples en situación –de Badiou-, y la lógica de la diferencia con la re-presentación de los múltiples por el estado de la situación, por último nos quedaría lo im-presentado como 'antagonismo', exceso irreductible entre ambas lógicas o modalidades de cuenta.

Hasta aquí tenemos una cierta descripción, o aparato conceptual, que nos permite explicar los movimientos tropológicos (retóricos) producidos en el campo político-social. Por ejemplo, podemos entender que el partido comunista argentino, independientemente de cómo se represente a sí mismo, es decir como se diferencie de otros sectores de la sociedad; en determinados momentos históricos haya establecido equivalencias impensadas con los sectores más fascistas de la misma. De igual modo que los sionistas lo hicieron con los jefes nazis durante la conformación del estado de Israel. Ideologías opuestas coinciden en la articulación lógica de sus posiciones políticas (se hacen el juego, como se dice comúnmente) a partir de la intolerancia para con lo impresentable, el antagonismo constitutivo de lo social, muchas veces encarnado por posiciones políticas más vulnerables. Es aquí donde podemos trazar la diferencia en el juego de las lógicas equivalenciales y diferenciales;

en estas identidades “precarias” (pero fuertes en el sentido innovador) que asumen, a partir de nuevas nominaciones de lo real, la escisión constitutiva que las funda sin renegar de ella. Esto que es insoportable para las posiciones políticas consolidadas como las de los ejemplos dados, es asumido de manera acontecimental por nuevas identidades colectivas. En este sentido, dan nombre al síntoma social, no reniegan de él adjudicándose al otro. Aquí es donde encuentra cabida el señalamiento de Zizek en torno a la ‘identificación al síntoma’ como subversión singular de la dialéctica entre particular y universal. Es lo que Lacan en el campo de la clínica denomina *sinthome*, es decir, aquello que se inventa a partir del síntoma (a partir de su caída) para saber arreglárselas con lo real irreductible que retorna, ineludible, como falla estructural del orden simbólico. No hay modo de deshacerse de lo real sintomático, pero si hay modos de arreglárselas inventivamente allí, en lugar de la denegación perversa que no quiere saber nada de eso, o la simple neurosis que lo sufre en carne propia por amor al padre (a las nominaciones heredadas, incuestionadas, del lenguaje estatuido).

Sucede que una democracia radical, tal como lo ha planteado Laclau, requiere soportar el antagonismo constitutivo de todo ordenamiento social en la disyunción que abre la tensión entre dos lógicas contrapuestas: la lógica de las diferencias y la lógica de las equivalencias. La aporía ante la que se encuentra la constitución de un sujeto político, en tanto ciudadano moderno, reside en la necesidad de decidir desde una posición particular-diferencial (su lugar) en relación a un exterior constitutivo (no-lugar) que pone, simultáneamente, en relación de equivalencia las posiciones diferenciales, por lo tanto produce una ruptura con el orden normativo-objetivo de la situación y, correlativamente, una destitución subjetiva. Esta es, propiamente, la *indecidibilidad* estructural ante la Ley en la que se encuentra –con otros- un sujeto político, por la cual al decidir sin garantías se constituye. Para ello es necesario producir una división subjetiva, efecto de la Ley misma, lo cual implica no estar loco, es decir, no creerse Uno indivisible, insustituible.

Ahora bien, como hemos visto a partir de los conceptos de acontecimiento y verdad existen diversos modos de articular una posición inédita en un ordenamiento discursivo determinado. Diversidad de lógicas y de procedimientos genéricos que no excluyen su posible (o *composable*) articulación en el espacio escindido y abierto que ofrece el discurso filosófico. Habría que considerar, entonces, cierta generalización de la política como *sinhtome*, que rompería con las rígidas jerarquías y distinciones de

lenguaje (como la clásica: individuo/sociedad) sobre qué acto es –o puede considerarse- *propia*mente político.

ⁱ W.Shakespeare, Obras completas, Vol. I, Aguilar (Trad. Astrana Marin), p.432 (citado por Le Gaufey en *La depuesta del analista*, Revista el Litoral).

ⁱⁱ *Ibíd.*

ⁱⁱⁱ Por cierto, no me refiero aquí a procesos claramente políticos como la “criminalización de la protesta social” ni siquiera al comúnmente llamado “problema de la inseguridad”, sino a los estallidos de violencia irracional (suicidios y asesinatos) que no encuentran como alternativa posible ningún tipo de mediación simbólica (mientras escribo este artículo los noticieros comentan el caso de un obrero de la construcción que asesinó a una abogada y la persona para quien trabajaba en la instancia misma de mediación, luego se suicidó)

^{iv} M. Heidegger, *Tiempo y ser* (traducción Manuel Garrido), Tecnos, Madrid, 2000.

^v M. Heidegger, *Aportes a la filosofía: Acerca del evento* (traducción Dina Picotti), Buenos Aires, Biblos, 2006.

Bibliografía

Badiou, A. (1999) *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, A. (2002) *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2004) *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G. (2005) *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Paidós.

Heidegger, M. (2000) *Tiempo y ser* (traducción Manuel Garrido). Madrid: Tecnos.

Heidegger, M. (2006) *Aportes a la filosofía: Acerca del evento* (traducción Dina Picotti) Buenos Aires: Biblos.

Lacan, J. (2003) *Escritos 1 y 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1988) *Seminario 23, El sinthoma*, versión crítica, 1975-1976.

Laclau, E. (2007) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Madrid: Siglo XXI.

Laclau, E., (1993), *Nuevas reflexiones sobre una revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E., (2004) *An ethics of militant engagement*, en *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Peter Hallward (ed.). Londres-Nueva York: Continuum.

Le Gaufey, G. *La depuesta del analista* en Revista Litoral

Palti, E. J. (2005) *Verdades y saberes sobre el marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rancière, J.(1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.

Žižek, S. (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Manantial.