



# Virtualia

Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

Septiembre - Diciembre 2004 • Año III • Número 12

#11 / #12

Septiembre / Diciembre  
2004

## SUMARIO

### Filosofía ◇ Psicoanálisis

Por Jacques-Alain Miller

### ¿Desangustiar?

Por Eric Laurent

### Los Nombres del Padre y el deseo del analista

Por Javier Aramburu

### Imagen, satisfacción y desubjetivación

Por Ricardo Nepomiachi

### Del psicoanálisis y las psicoterapias

Por María Hortensia Cárdenas

### Neurosis de guerra en un niño excombatiente

Por Mario Elkin Ramírez

### La era del trauma

Por Marcelo Veras

### Una decisión, al final los principios

Por Adriana Abeles

### Detrás del manto de citas hay un Sujeto

Por Gabriela Levy Daniel

### Pubertad-Cuerpo-Síntoma

Por Águeda Hernández, Nora Piotte y Norma Vilella

### LA OPINIÓN ILUSTRADA

### Ética del compromiso militante

Por Ernesto Laclau

### COMENTARIOS DE LIBROS

### La noche del oráculo

de Paul Auster

Por Sergio G. Colautti

## Ética del compromiso militante \*

Por Ernesto Laclau

*Ernesto Laclau, uno de los más destacados pensadores en el campo de la filosofía política actual, ha realizado el aporte de este texto en el que debate con Alain Badiou las nociones, entre otras, de situación, acontecimiento y simulacro; señalando afinidades y diferencias; un debate que toma las categorías lacanianas para pensar la política.*

*La traducción en español, para Virtualia, ha sido revisada por el autor.*

Siento considerable simpatía por la reflexión ética de Alain Badiou. Hay tres aspectos de ella que me parecen particularmente interesantes, muy cercanos a mi propia perspectiva teórica. En primer lugar, su intento de articular la ética con un proyecto de emancipación. A diferencia de la tendencia dominante actual, que presenta la ética como una intervención puramente *defensiva* -esto es, como reacción a la violación de derechos humanos-, la ética para Badiou está arraigada en un discurso esencialmente afirmativo. En segundo lugar, para Badiou, la universalidad de la apelación ética no depende de la presunta universalidad de su lugar de enunciación: por el contrario, la ética se vincula constitutivamente a la fidelidad a un acontecimiento siempre concreto y localizado. Finalmente, Badiou evita escrupulosamente la tentación de derivar el conjunto de normas morales de lo ético como tal -la moral pertenece, para él, a lo contabilizable de una situación que es estrictamente heterogénea respecto de la ética.

Desde este punto de vista, mi propia perspectiva teórica es por lo menos comparable con la de Badiou, un hecho que no ha pasado desapercibido. Escribe Slavoj Žižek, por ejemplo:

A pesar de una serie de diferencias obvias, los edificios teóricos de Laclau y Badiou están unidos por una homología profunda. Contra la visión hegeliana de lo “universal concreto”, de la reconciliación entre lo universal y lo particular (o entre el ser y el acontecimiento), que aún es claramente discernible en Marx, ellos comienzan afirmando una brecha constitutiva e irreductible que socava la consistencia encerrada en sí misma del edificio ontológico: para Laclau, esta brecha, que exige una hegemonización, es la que existe entre lo particular y el universal vacío (la brecha entre la estructura diferencial del orden social positivo -la lógica de las diferencias- y el antagonismo político en sentido propio, que involucra la lógica de la equivalencia); para Badiou, es la brecha entre el ser y el acontecimiento (entre el orden del ser -estructura, estado de situación, saber- y el acontecimiento de la verdad, la verdad como acontecimiento). En ambos casos, el problema consiste en quebrar el campo ontológico cerrado en sí mismo como una descripción del universo positivo; en ambos casos, la dimensión que socava el cierre de la ontología tiene un carácter ético: concierne al carácter contingente de la decisión contra el fondo de la multiplicidad indecible del ser; en consecuencia, ambos autores intentan conceptualizar un modo nuevo de subjetividad, poscartesiano, que corte sus vínculos con la ontología y gire en torno a un acto contingente de decisión. [2]

Sin embargo, a pesar de estos puntos de convergencia, existen también varios aspectos en los que nuestras respectivas posiciones se diferencian en lo fundamental, y a esto voy a referirme en las siguientes páginas. No obstante, el hecho de que nuestras perspectivas puedan compararse tiene sus ventajas: decisiones teóricas opuestas pueden presentarse como rutas alternativas que divergen a partir de lo que, hasta ahora, había sido pensado como un campo teórico relativamente común. Una última observación preliminar: en lo que sigue, voy a referirme a la ética de Badiou, sin ninguna discusión comprensiva de su ontología, una tarea que espero emprender en un futuro cercano.

Recapitemos primero algunas categorías básicas de la teoría de Badiou. Su reflexión comienza por distinguir *situación* y *acontecimiento*. La situación es el campo de una multiplicidad que corresponde a lo que puede denominarse, en términos generales, campo de la objetividad. El Ser no es uno -la unicidad es para Badiou una categoría teológica-, sino múltiple. Una multiplicidad presentable o consistente corresponde, esencialmente, al campo del conocimiento, de lo enumerable, de lo discernible. El conjunto de distinciones objetivas corresponde a un principio estructurante que Badiou llama *estado* de la situación. Lo que comúnmente denominamos moralidad -el orden normativo- forma parte de este estado y está organizada por este principio estructural. Hay que distinguir aquí entre la *presentación* de una situación en la que la estructuración -orden- se muestra como tal, y la *representación*, el momento en el que lo que está en primer plano no es la *estructura* sino lo *estructurante*. El acontecimiento se funda en lo que es radicalmente irrepresentable dentro de la situación, aquello que constituye su *vacío* (una categoría

a la que volveremos más tarde). El acontecimiento es la declaración del vacío, una ruptura radical con la situación que vuelve visible lo que la situación sólo puede ocultar. Mientras que el conocimiento es la inscripción de lo que pasa dentro de categorías objetivas previas, la *verdad* -las series de implicaciones derivadas del surgimiento de un acontecimiento- es *singular*: su naturaleza de acontecimiento no puede someterse a una regla preexistente. Así, el acontecimiento es incommensurable con la situación; su ruptura con ella es auténticamente fundacional. Si tratamos de definir su relación con la situación, solo podemos decir que el acontecimiento es una *sustracción* con respecto a ella.

La ética está íntimamente ligada a la noción de acontecimiento. Cuando ocurre un acontecimiento, la visibilidad de lo que su advenimiento vuelve posible abre un espacio de indeterminación en relación a los modos de tratar con él: o bien podemos fijarnos a esa visibilidad a través de lo que Badiou denomina *fidelidad* al acontecimiento -que implica transformar la situación a través de una reestructuración que tome la verdad proclamada como punto de partida-, o bien podemos negar el carácter radicalmente eventual del acontecimiento. Cuando se trata de la perversión o la corrupción de una verdad, hablamos de *Mal*. Según Badiou, el mal puede tomar tres formas diferentes: la forma de la *traición* (el abandono de la fidelidad al acontecimiento), la forma del *simulacro* (la sustitución del vacío en la plenitud de la comunidad por el acto de nombrar) y la forma de una *totalización* dogmática de la verdad.

En este punto, es necesario introducir una serie de preguntas relacionadas entre sí. ¿Es suficiente un acontecimiento, que se define exclusivamente por su capacidad de sustraerse de una situación, para fundamentar una alternativa ética? ¿Es la distinción vacío/ pleno un criterio suficientemente sólido para discriminar acontecimiento y simulacro? ¿Es la oposición situación/acontecimiento suficientemente nítida como para atribuir al campo del acontecimiento todo lo necesario para formular un principio ético? Mi respuesta a estas tres preguntas es negativa.

Sería apropiado comenzar considerando las tres formas del mal que menciona Badiou. La cuestión principal es en qué medida Badiou, subrepticamente, introduce en su argumento algo que desde el principio había quedado formalmente excluido. Como ya hemos dicho, la oposición ontológica básica establecida por Badiou es la oposición entre situación y acontecimiento, cuyo único fundamento está dado por la categoría de “sustracción”. Esto también establece los parámetros dentro de los que la distinción puede ser pensada. Es necesario olvidarse de los contenidos materiales, ónticos, de la situación, y reducirla a un principio definitorio puramente formal (la organización de lo contable, lo diferencial como tal). Sin embargo, en tal caso, el único contenido posible del acontecimiento como pura sustracción es la presentación o la declaración de lo irrepresentable. En otras palabras, también el acontecimiento sólo puede tener un contenido puramente *formal*. De allí que la fidelidad al acontecimiento (el contenido exclusivo del acto ético) también tenga que ser una inyunción ética completamente formal. En tal caso, ¿cómo diferenciar la ética del simulacro? Como el propio Badiou deja claro, el simulacro -como una de las figuras del Mal- solo puede surgir en el terreno de la verdad. Así, si Badiou va a ser fiel a sus premisas teóricas, la distinción entre acontecimiento y simulacro debe ser una distinción formal -por ejemplo, tiene que surgir de la forma del acontecimiento como tal, independientemente de su contenido concreto.

En este punto, ¿se ajusta Badiou a sus propias premisas teóricas? No me parece. Su respuesta al problema de establecer un criterio para distinguir un acontecimiento de un simulacro es que el acontecimiento está orientado al *vacío* de una situación. “Lo que hace que un acontecimiento verdadero pueda constituirse en origen de una verdad, única cosa que es para todos y que es eterna” -escribe Badiou- “reside en que justamente está ligado a la particularidad de una situación sólo por el sesgo de su vacío. El vacío, el múltiple-de-nada no excluye ni obliga a nadie. Es la neutralidad absoluta del ser -de modo que la fidelidad de la que un acontecimiento es el origen, aunque sea una ruptura inmanente en una situación singular, no por eso deja de apuntar a la universalidad” [3]. El simulacro -por ejemplo, el nazismo- se vincula con una situación concebida como plenitud o sustancia. Según la lógica del simulacro, el pseudo-acontecimiento “se supone que (...) hace advenir al ser, nombra, no el vacío de la situación anterior, sino su completud. No la universalidad de lo que no se sostiene, justamente, en ningún trazo (en ningún múltiple) particular, sino la particularidad absoluta de una comunidad, ella misma enraizada en los rasgos de la tierra, la sangre, la raza” [4]. ¿Qué es lo que no funciona en esta solución? Varias cosas -a las que nos referiremos más adelante-, pero especialmente una que, en cierta medida, anticipa a las otras: en última instancia, la distinción verdad/simulacro no puede formularse porque no encuentra ningún lugar de enunciación viable dentro del edificio teórico de Badiou (al menos, en esta etapa de su elaboración [5]). En el sistema de Badiou, sólo hay dos lugares de enunciación: la situación y el acontecimiento. Ahora bien, la situación no puede ser el lugar para un discurso que discrimina entre acontecimientos verdaderos y falsos, entre vacío y lleno, porque el vacío es precisamente lo que la situación no puede pensar. Pero el lugar de enunciación tampoco puede constituirse alrededor del acontecimiento. La “verdad” que, a lo largo del tiempo, despliega las secuelas del acontecimiento, no puede aportar un poder de discriminación entre acontecimientos verdaderos y falsos que el acontecimiento mismo no es capaz de proveer. Todo lo que pueden hacer los sujetos comprometidos con una verdad, *una vez que aceptan el acontecimiento como verdadero*,

es tener en claro en qué consistiría la traición de un acontecimiento -pero esto no basta para establecer un criterio de distinción entre verdad y simulacro. *La distinción verdad/simulacro sólo puede mantenerse recurriendo a un tercer discurso que no está fácilmente integrado en el sistema teórico de Badiou.* No sorprende: si el acontecimiento se constituye a través de una pura y simple sustracción de la situación, concebida como la corporización contingente del principio formal de contabilizar (de tal manera que su carácter concreto debe ser estrictamente ignorado), no hay modo de que el sujeto que afirma el acontecimiento pueda distinguir entre diferentes tipos de interrupción de la situación -sujeto que se encuentra sólo en la atribución de un valor ético diferencial para esos tipos.

Está claro que, sobre la base de las premisas afirmadas, no es posible seguir avanzando en la determinación de los componentes formales de una ética militante, ni podemos legislar nada que se refiera a su contenido -a menos que introduzcamos un tercer discurso (aún sin teorizar) en el argumento. Este recurso a un tercer discurso como a una especie de *deux ex machina* no es exclusivo de Badiou. El análisis de Žižek del nazismo sigue esa misma dirección. Comienza por suscribir la distinción de Badiou: “En contraste con este acto auténtico que interviene en el vacío constitutivo, punto de fracaso -o lo que Alain Badiou denominó “torsión sintomal” de una constelación dada-, el acto inauténtico se legitima a través de la referencia al punto de totalidad sustancial de una constelación dada (en el terreno político: la Raza, la Religión Verdadera, la Nación): aspira precisamente a destruir los últimos remanentes de la “torsión sintomal” que altera el equilibrio de esa constelación” [6]. El análisis del nazismo que se desprende de estas premisas ofrece pocas sorpresas:

La llamada “revolución nazi”, con su repudio/desplazamiento del antagonismo social fundamental (“lucha de clases” que divide al edificio social desde adentro) -con su proyección/externalización de la causa de antagonismo social en la figura del judío, y la consiguiente reafirmación de la noción corporativista de sociedad como un Todo orgánico-, anula claramente la confrontación con el antagonismo social: la “revolución nazi” es el caso ejemplar de un pseudo cambio, de una actividad frenética en el transcurso de la cual cambiaron muchas cosas -“pasaba algo todo el tiempo”- para que, precisamente, algo -lo que realmente importa- no cambie; para que las cosas fundamentalmente “siguieran igual” [7].

La ventaja de las formulaciones de Žižek por sobre las de Badiou es que en ellas se vuelve explícito este tercer discurso silencioso, presente en los textos de Badiou sólo a través de sus efectos teóricos. Žižek no disimula la naturaleza de su ejercicio: afirma con vigor una cruda teoría de la “falsa conciencia” que hace posible detectar los antagonismos sociales fundamentales, lo que “realmente importa” en una sociedad y el modo en el que las cosas podrían cambiar sin que nada significativo cambie [8]. ¿Qué es lo que no cierra de todo esto? Obviamente, no se trata del contenido concreto de sus afirmaciones -estoy de acuerdo con la mayoría de ellas-, sino del rol que esas afirmaciones tienen en su teoría y, de manera más sutil, en la teoría de Badiou también. Pues ellas constituyen un conjunto de afirmaciones ónticas cuya ambición es establecer distinciones entre categorías *ontológicas*. En el discurso de Badiou, “situación”, “acontecimiento”, “verdad”, “proceso genérico”, tienen status ontológico [9]. Lo mismo que el “vacío” y su opuesto, esto es, una particularidad plena concebida como la sustancia de una situación. Así, en ese caso, ¿cómo vamos a determinar cuál es el verdadero vacío de una situación concreta? Solo hay dos posibilidades: o bien reabsorber, al estilo hegeliano, lo óntico en lo ontológico -una solución con la que Žižek coquetea pero que Badiou trata escrupulosamente de evitar-; o bien nombrar el vacío a través de una postulación axiomática inherente a un proceso de verdad -en cuyo caso parecería no haber medios disponibles de discriminar entre acontecimientos verdaderos o falsos, con lo que el principio de distinción entre acontecimiento y simulacro se derrumbaría.

Puede concebirse una tercera solución: que las *marcas* de un acontecimiento verdadero ya estén ontológicamente determinadas (o, si se quiere, trascendentalmente constituidas). Para Badiou, estas marcas existen y están inscritas en la alternativa *excluyente* de o bien relacionarse a una situación particular desde el borde de su vacío, o bien nombrar la presunta “plenitud” de determinada situación. Si pudiéramos demostrar que tal alternativa es verdaderamente excluyente y que es constitutivamente inherente a cualquier situación concreta, el problema estaría resuelto.

Sin embargo, esta demostración es imposible. Consideremos la cuestión desde los dos lados de esta potencial polaridad. Comencemos por el vacío. Para Badiou, lo que aparece como vacío es siempre el vacío de una situación. Cualquier cosa que cuente como vacío, o como nada, está esparcida a lo largo de una situación y necesariamente incluida en cada subconjunto de una situación; desde el momento en que no hay nada “en” el vacío que pueda servir para identificarlo o localizarlo, cualquier operación es imposible. Sin embargo, cada situación contiene un elemento mínimamente identificable, un grupo o un individuo ubicado en el “borde” de lo que cuenta como nada para la situación -un elemento que solo cuenta como un “algo” indiscernible, sin ninguna otra característica identificatoria. Para Badiou, este elemento no comparte ningún rasgo con la situación -esto es, elementos que la misma situación pueda reconocer o discernir. Los habitantes de este espacio liminal se presentan bajo dos formas diferentes, cuya articulación es crucial para el problema que discutimos. En primer lugar, pueden *nombrarse* de

manera *referencial*: los *sans-papiers* de la Francia de hoy, la clase trabajadora en la sociedad capitalista, la muerte de Cristo en el discurso de San Pablo en oposición a la Ley Judía y a la sabiduría griega, etc. En segundo lugar, sin embargo, este nombre permanece *vacío* porque lo que designa y proclama a través del acontecimiento no corresponde a nada que sea representable dentro de lo discernible de una situación -sería, de acuerdo a otra terminología, un significante sin significado.

El problema que inmediatamente surge concierne al modo en el que estas dos dimensiones se relacionan. Si la designación referencial y la no-representabilidad dentro de la situación se superpusieran, no habría ningún problema: el límite del vacío estaría precisamente localizado en un lugar definido por los parámetros de la situación. Pero no hay razones lógicas ni históricas para esta presunción reduccionista. Supongamos que una sociedad experimenta lo que Gramsci llamó *crisis orgánica*: lo que enfrentamos en un caso así no son lugares particulares que definen (delimitan) lo que es irrepresentable dentro de un campo general de representación, sino más bien el hecho de que la misma lógica de la representación ha perdido su capacidad estructural. El rol del acontecimiento se transforma: no sólo tiene que reclamar la centralidad de una excepción frente a una situación altamente estructurada, sino que debe reconstruir el principio de la situación como tal alrededor de un nuevo centro.

Desde mi punto de vista, esto altera radicalmente la relación vacío/situación. Es precisamente en este punto que mi perspectiva comienza a diferenciarse de la de Badiou. Dentro del sistema de Badiou, no hay modo que el vacío pueda recibir algún contenido, en tanto se encuentra vacío por definición. Por otro lado, el “sitio de acontecimiento” siempre tiene cierto contenido: es lo que denominamos “designación referencial”. Esta distinción tiene sentido dentro de la teoría de conjuntos en la que se mueve Badiou. Sin embargo, la posibilidad que hemos señalado -que la lógica de la representación pueda perder su capacidad estructurante- plantea preguntas que difícilmente pueden ser contestadas dentro del sistema de Badiou. Pues en tal caso lo que se vuelve incalculable en la situación es el principio de calculabilidad como tal. Así, el proceso de verdad con el que los sujetos se comprometen consiste, en una de sus dimensiones más básicas, en reconstruir la situación alrededor de un nuevo centro. La consecuencia es que ya no hay un desarrollo lineal de los efectos del acontecimiento -acontecimiento que tiene que exhibir su capacidad articuladora *yendo más allá de sí mismo*, de modo tal que la separación drástica entre sitio del acontecimiento y vacío queda necesariamente puesta en cuestión. En consecuencia, se necesita alguna forma de llenar el vacío -un llenar particular, que exige una descripción teórica. (No es necesario decir que la misma idea de este llenar es para Badiou anatema: cualquier forma de llenar el vacío es para él manifestación del mal).

¿En qué consiste este llenar? Badiou piensa que el vacío, al carecer de elementos propios (en términos de la teoría de conjuntos, aparece como conjunto vacío), no pertenece a ninguna situación particular, pero, en la medida en que nos referimos a situaciones humanas, los sujetos de la verdad que afirma el acontecimiento apuntan a una universalidad pura y simple. Esto es, humanidad indiferenciada -en el sentido en el que Marx afirmaba, por ejemplo, que el proletariado sólo tiene sus cadenas. Sólo puedo aceptar este argumento a medias. Existen dos dificultades insuperables. La primera es que la categoría de vacío -de conjunto vacío  $\emptyset$ - sólo es realmente vacía en la matemática. Cuando se la transpone al análisis social, adquiere ciertos contenidos -pensamiento, libertad/conciencia, sólo cadenas, etc.- que están lejos de estar vacíos. Lo que tenemos aquí es un arbitrario ejercicio metafórico por el cual el vacío es identificado con la universalidad. Pero no lleva más que un instante darse cuenta que un contenido universal no está vacío. Nos enfrentamos simplemente con un intento de defensa ética de la universalidad que se sostiene en una referencia ilegítima a la teoría de conjuntos. En segundo lugar, Badiou presenta también el argumento de que los sujetos de una verdad tienen medios para diferenciar entre verdad y simulacro -criterios tales como estricta igualdad, universalidad, indiferencia respecto a toda cualidad y valor, etc. Pero está claro que la validez de estos criterios depende enteramente de aceptar como punto de partida la ecuación entre vacío y universalidad. Así, el argumento es perfectamente circular.

Para ser claro: mi objeción no es a la universalidad como tal, sino al modo en el que Badiou construye teóricamente este concepto. En un sentido, es cierto que la interrupción radical de una situación dada interpela a los hombres a través y más allá de cualquier particularismo y diferencia. A este respecto, cada ruptura revolucionaria tiene efectos universalizantes. Los hombres viven por un momento la ilusión de que, a causa de que un régimen opresivo ha sido derrocado, ha sido derrocada la opresión *como tal*. Es en este sentido que el vacío, en el sentido de Badiou, al carecer de cualquier contenido distintivo, apunta a algo que está más allá de toda particularidad *en tanto particularidad*. Pero el otro lado del cuadro, el momento de designación referencial, está siempre allí en acción. Pues -y en este punto discrepo definitivamente con Badiou- no creo que el particularismo inherente a esa referencia local pueda ser simplemente eliminado del cuadro como un lugar que sólo tiene relaciones de exterioridad con el vacío. Los *sans-papiers*, como un elemento indiscernible dentro de la situación, *pueden* llegar a articular una posición que sostiene la verdad para todos los miembros de una situación (ejemplo, “Todo el que vive aquí es de aquí”). Pero también podrían constituirse como sujetos políticos a través de una serie de demandas particulares que podrían garantizarse por una hegemonía expansiva de la situación existente y, en este sentido, los *sans-papiers* en su individualidad podrían pasar a ser parte de lo contable y así, volverse miembros normales de la situación.

La conclusión es obvia: la frontera entre lo calculable y lo incalculable es esencialmente inestable. Pero esto significa que no hay ningún lugar, ningún sitio dentro de la situación que lleve inscripto en sí, a priori, la garantía de universalidad: que no hay un *nombre natural* para el vacío. Por el contrario, ningún nombre puede excluirse a priori de este proceso de nominación. Tomemos un ejemplo. El movimiento Solidaridad comenzó como un conjunto de demandas particulares de un grupo de trabajadores en Gdansk. No obstante, como esas demandas se formularon en un contexto particularmente represivo, se volvieron los símbolos y la superficie de inscripción de una pluralidad de otras demandas que eran incalculables dentro de la situación definida por el régimen burocrático. Esto es, a través de su articulación mutua, estas demandas construyeron un cierto universalismo que trascendió cualquier particularidad. Esto se aplica especialmente a los símbolos centrales de Solidaridad: cierto residuo de particularismo no puede ser eliminado de ellas; pero a causa de que esos símbolos sirvieron para representar un gran conjunto de demandas democráticas equivalentes, pasaron a ser la encarnación de la universalidad como tal. Es a través de esta equivalencia/ trascendencia entre particularismos que algo como el nombre del vacío puede construirse. Esto es lo que en mi obra llamo hegemonía: el proceso por el que una particularidad asume la representación de una universalidad que es inconmensurable con ella.

De este argumento pueden extraerse dos conclusiones principales: 1) la universalidad no tiene sitios de emergencia a priori, sino que es el resultado del desplazamiento de la frontera entre lo calculable y lo incalculable -por ejemplo, en la construcción de una hegemonía expansiva; 2) si la articulación recibe un rol central, nombrar el vacío se vincula constitutivamente con el proceso de colmarlo, pero este colmar sólo puede darse a través de un difícil equilibrio entre universalidad y particularidad -un equilibrio que, por definición, nunca puede romperse a través de la dominación exclusiva de ninguno de sus dos polos. Llenar el vacío no es simplemente asignarle un contenido particular, sino hacer de ese contenido el punto nodal de una universalidad equivalencial que lo trascienda. Ahora bien, desde el punto de vista de nuestro problema original, que era la determinación de un acontecimiento verdadero (cuya condición era la definición de un vacío puro -por ejemplo, una universalidad no contaminada por ninguna particularidad), esto significa que tal universalidad es imposible. Su lugar siempre va a estar ocupado/ encarnado por algo que es menos que ella misma.

Vamos ahora al otro lado de la polaridad: el intento particularista de colmar el vacío, que Badiou y Žižek discuten en relación con el nazismo. Mantengámonos en el ejemplo que, como caso extremo, presenta para Badiou el mejor terreno para su posible argumentación. No es posible acusar a Badiou de querer simplificar su tarea: por el contrario, subraya sin concesiones el paralelo estructural entre acontecimiento y simulacro. “”Simulacro” debe ser tomado en un sentido fuerte”, admite: “todos los rasgos formales de una verdad son puestos en obra en el simulacro. No solamente una nominación universal del acontecimiento, induciendo la fuerza de una ruptura radical, sino también la “obligación” de una fidelidad y la promoción de un *simulacro de sujeto*, erigido -sin que ningún Inmortal sin embargo advenga- por encima de la animalidad humana de los otros, de aquellos que son arbitrariamente declarados como no perteneciendo a la sustancia comunitaria, de la cual el simulacro de acontecimiento asegura la promoción y dominación” [10]. Sobre la base de estas premisas, ¿cómo establece Badiou la distinción entre acontecimiento y simulacro? Previsiblemente, a través de una drástica oposición entre el *vacío* y lo que se afirma como la *sustancia* de la comunidad -precisamente, la oposición que estamos tratando de cuestionar. “La fidelidad a un simulacro, a diferencia de la fidelidad a un acontecimiento, regula su ruptura no sobre la universalidad del vacío, sino sobre la particularidad cerrada de un conjunto abstracto (los “alemanes”, o los “arios”)” [11]. Para sopesar la viabilidad de la solución de Badiou tenemos que plantearnos preguntas opuestas a las que se planteaban en el caso del vacío: ¿en qué medida el particularismo del discurso nazi es incompatible con cualquier apelación a lo universal (al vacío)? ¿Y en qué medida el conjunto abstracto que regula la ruptura con la situación (los “Alemanes”, los “Arios”) funciona en el discurso nazi como una instancia particular?

Consideremos estas dos cuestiones. Respecto de la primera, no puede haber ninguna duda: el vacío funciona tanto en el discurso nazi como en el socialista. Recordemos que en nuestra perspectiva, el vacío no es lo universal en el sentido estricto del término, sino lo que es incalculable dentro de una situación dada. Tal como hemos argumentado, y creo que Badiou estaría de acuerdo, cuando los mismos principios de calculabilidad están amenazados y la reconstrucción de la comunidad como un todo alrededor de un nuevo centro pasa a primer plano como necesidad social fundamental, el vacío, en tal situación crítica, no tiene lugar preciso y determinable. Esta era exactamente la situación que prevaleció en la crisis de la República de Weimar. No hay entonces oposición entre una presencia incalculable y una situación bien estructurada (entre un acontecimiento manifestado y el estado de la situación), sino una desestructuración fundamental de la comunidad que requiere que el acontecimiento nombrado se vuelva, desde su irrupción, un principio de reestructuración. No se trata de sustituir una situación completamente constituida por otra diferente derivada de un nuevo principio subversivo del statu quo, sino de una lucha hegemónica entre principios rivales, entre diferentes modos de nombrar lo incalculable, para ver cuál de los dos era más apto para *articular una situación*

frente a la alternativa de anomia y caos. En este sentido, no hay duda que el vacío como tal estaba totalmente presente en el discurso nazi.

¿Qué ocurre, no obstante, con el conjunto particular invocado por el nazismo (sangre, raza, etc.) como el acontecimiento que interrumpe la situación? ¿No es esta sustancia comunitaria particular incompatible con la universalidad del vacío (del conjunto vacío)? Tenemos que considerar la cuestión cuidadosamente. En nuestra discusión sobre la nominación del vacío distinguimos entre la designación referencial del borde del vacío y la universalidad del contenido que este lugar encarna. También argumentamos que esa universalidad dependerá de la extensión de la cadena de equivalencias expresada por el nombre. Esto significa que ningún nombre que tenga una cierta centralidad política tendrá una referencia particular unívoca. A través de cadenas de equivalencias, términos que formalmente nombran una particularidad pueden adquirir una referencia mucho más universal; en tanto que, por el contrario, otros términos cuya denotación es aparentemente universal pueden volverse, en ciertas articulaciones discursivas, el nombre de significados extremadamente particulares. Esto significa que: 1) no existe el nombre de una pura universalidad no contaminada (de un puro vacío); 2) tampoco es posible un nombre puramente particular. [12] Lo que anteriormente llamamos hegemonía consiste, precisamente, en este juego indecible entre universal y particular. No obstante, en este caso, la distinción entre acontecimiento verdadero y simulacro se derrumba: es simplemente imposible concebir al mal como resultado de una invocación particular contra la universalidad de la verdad. Por la misma razón, en tanto se trata de lo social, la distinción tajante entre conjunto genérico y conjunto constructible no puede mantenerse.

¿Significa esto que la noción de mal debe ser abandonada, que cualquier posición es igualmente válida y que no es posible emitir un juicio acerca de fenómenos tales como el nazismo? Obviamente que no. Lo único que se deduce de nuestro argumento previo es que es imposible fundar una opción ética al nivel abstracto de una teoría dominada por la dualidad situación/ acontecimiento, y que estas categorías -cualquiera sea su validez en otras esferas- no proveen criterios para una elección moral. Esto también significa que el terreno en el que estos criterios pueden surgir va a ser mucho más concreto. El propio Badiou lo aceptaría: la verdad para él es siempre la verdad de la situación. No obstante, en este caso, lo que llamé el tercer discurso silencioso implícito en su perspectiva -el único que realmente le otorgaría una posición de enunciación legítima para su discurso sobre el mal- necesita entrar en escena. Pero esto no es posible sin introducir ciertos cambios en el aparato teórico de Badiou. Esta es la cuestión que a continuación voy a abordar.

## //

Resumamos nuestro argumento. Badiou rechaza acertadamente la idea de fundar la ética en ninguna normatividad a priori -normatividad que pertenece, por definición, a la situación como lo contable *dado*. El origen del compromiso ético debe buscarse en la implicación o en las consecuencias que se derivan del acontecimiento concebido como *sustracción* de la situación. Sin embargo, en tal caso, cualquier distinción entre acontecimientos verdaderos o falsos no puede basarse en lo que los acontecimientos realmente afirman -en primer lugar, porque eso introduciría de contrabando en el argumento la normatividad que había quedado axiomáticamente excluida y, en segundo lugar, porque requeriría una instancia de juicio externa tanto a la situación como al acontecimiento (lo que hemos denominado un “tercer discurso”). Esto es lo que vuelve el argumento de Žizek irremediabilmente ecléctico -algo que Badiou trata de evitar. En tal situación, el único camino que le queda por seguir es intentar fundamentar la distinción acontecimiento/ simulacro en la propia diferenciación estructural que establece su ontología dualista. Badiou encuentra este fundamento en la dualidad vacío/ pleno. El problema del tercer discurso no queda íntegramente eliminado, pues Badiou tiene todavía que explicar por qué está bien darle expresión al vacío mientras que está mal darle expresión a lo pleno, pero al menos se ha dado un paso en la dirección correcta. La base del argumento se apoya así en la clara distinción vacío/pleno, pero, como vimos, la distinción de Badiou resulta insostenible. Primero, porque tal como hemos argumentado, el vacío -en tanto categoría que se aplica a la situación humana- no está realmente vacío sino que para Badiou ya tiene un cierto contenido -lo universal. Y, en segundo lugar, porque la disposición de elementos de la situación determinada por el sujeto a partir de una inconsistencia genérica revelada por el acontecimiento requiere, si la noción de “disposición” tiene algún sentido, alguna consistencia entre la universalidad *manifestada* por el acontecimiento y la nueva disposición que resulta de la intervención de los sujetos. ¿En qué consiste esta “consistencia”? Una posibilidad es que sea una consistencia lógica. Pero Badiou -tanto como yo- rechazaría esta posibilidad, porque en tal caso la brecha entre acontecimiento y situación quedaría cancelada y la noción de una ontología basada en la multiplicidad ya no tendría ningún sentido. La *única* alternativa es que la consistencia entre acontecimiento y nueva disposición resulte de una construcción *contingente* -y necesariamente así tiene que ser, dado que comienza en el terreno de una inconsistencia primordial. Esto significa simplemente que la consistencia de una nueva disposición va a ser una construcción. Por lo tanto, “proceso de verdad” y “construcción contingente” son términos intercambiables.

biales. Ahora bien, ¿qué otra cosa es esto sino colmar el vacío? Si mi argumento es correcto, la distinción vacío/pleno cae -o al menos se establece entre sus dos polos un sistema de mutuos desplazamientos más complejo que el que permite la tajante dicotomía de Badiou.

Lo paradójico es que este callejón sin salida que hemos analizado no deja de tener relación con lo que tal vez sea el rasgo más valioso de la ética de Badiou: su rechazo a postular cualquier clase de normatividad a priori. No obstante, este rechazo aparece acompañado por la *afirmación* de ciertos presupuestos ontológicos que están en el origen de las dificultades que hemos detectado. Una última observación antes de embarcarnos en esta discusión. De las tres figuras del mal a las que Badiou se refiere, sólo la primera -la distinción entre verdad y simulacro- intenta discriminar entre acontecimiento verdadero y falso. La segunda, como reconoce el propio Badiou, se consideraría como mal no sólo desde la perspectiva del verdadero acontecimiento sino también del simulacro (tanto un fascista como un revolucionario adscribirían al mal cualquier tipo de debilitamiento de la voluntad revolucionaria). En cuanto a la tercer figura, presenta problemas específicos que discutiremos más adelante.

Como dije al comienzo, no intento discutir en detalle la compleja -y en muchos aspectos fascinante- ontología desarrollada por Badiou. Pero es necesaria alguna referencia a ella, dado que su ética depende de sus distinciones ontológicas. Las categorías más importantes que la estructuran son la que siguen a continuación. Ya hemos explicado situación y acontecimiento, vacío y pleno. Hay que agregar que, siendo la situación esencialmente múltiple, una nueva categoría -el "estado de la situación"- debe introducirse para crear un principio de estabilización interna -esto es, la posibilidad que los recursos estructurantes de la situación puedan contarse como *uno*. Los límites entre la situación y su vacío son concebidos en término de "bordes", esto es "sitios del acontecimiento". Aunque pertenezcan a la situación, estos proveerán un cierto grado de infraestructura para que un acontecimiento pueda ocurrir -me refiero a infraestructura en un sentido puramente topográfico, sin obviamente ninguna connotación causal.

Ya he formulado la posibilidad de un desplazamiento dentro de las categorías de Badiou que podría llevarnos a resolver algunas de las dificultades que presenta su teoría ética. Me referiré ahora, paso por paso: 1) a la naturaleza exacta de esos desplazamientos; 2) a la medida en que ubican al argumento ético en un terreno más favorable; 3) a las consecuencias que tendrían -si fueran aceptadas- para la perspectiva ontológica de Badiou.

Intenté inicialmente una deconstrucción de la rígida oposición vacío/pleno, sugiriendo que el borde del vacío no es un lugar preciso dentro de la situación (contable) completamente organizada, sino algo cuya presencia hace imposible que una situación se encuentre enteramente estructurada como tal. (Como lo real lacaniano, que no es algo que tenga una existencia paralela a lo simbólico, sino que está *en* lo simbólico, previniendo su plena constitución). Sin embargo, en este caso, hay que introducir una distinción entre la *situación* y lo que podríamos denominar por medio de un neologismo como la *situacionalidad*. Aquella nombra el *orden* óntico realmente existente; ésta, el principio ontológico de *ordenamiento* como tal. Estas dos dimensiones nunca se superponen completamente. Siendo este el caso, el *acontecimiento* -cuya impredecibilidad dentro de la situación, sostenida por Badiou, acepto totalmente- tiene desde su inicio los dos roles que mencionamos anteriormente: por un lado, subvertir el estado actual de la situación nombrando lo innombrable; por el otro, agregarla, reestructurar un nuevo estado en torno a un nuevo núcleo. La larga marcha de Mao triunfó porque no solo significó la destrucción del viejo orden, sino también la reconstrucción de la nación alrededor de un nuevo núcleo. Y la noción de Gramsci de un "devenir Estado" de la clase obrera -en contra de cualquier noción reduccionista de "toma del poder"- se orienta en la misma dirección. Sin embargo, en tal caso, situación y acontecimiento se contaminan mutuamente: no son lugares separados dentro de una topografía social, sino dimensiones constitutivas de cualquier identidad social. (Una consecuencia central de esta afirmación es que, tal como vimos, el acontecimiento pierde, en ciertos aspectos, el carácter excepcional que Badiou le atribuye.)

Lo mismo vale para la dualidad acontecimiento/ sitio del acontecimiento. (El sitio sería, por ejemplo, en el discurso cristiano, la mortalidad de Cristo, mientras que el acontecimiento sería su resurrección.) Para Badiou existe una exterioridad esencial entre los dos. Sólo a ese precio el acontecimiento puede ser verdaderamente universal -esto es, puede revelar el vacío que no pertenece a ninguna localización interna a la situación, aunque esté necesariamente presente en todas ellas. Así, en la noción cristiana de encarnación, ninguna cualidad física del cuerpo particular de María anticipó que ella iba a ser la madre de Dios. No puedo aceptar esta lógica. Como en el caso anterior, la relación entre acontecimiento y sitio del acontecimiento debe concebirse como de contaminación mutua. Claramente, las demandas de los *sans-papiers* son, *en primera instancia*, demandas particulares, no universales. ¿Cómo es entonces que cierta universalidad pueda surgir de ellas? Solo en tanto otras personas excluidas de otros sitios de la situación (que son innombrables dentro de ella) perciban su naturaleza común de excluidos y vivan sus luchas -en su particularidad- como parte de una lucha emancipatorio más amplia. Pero esto significa que cualquier acontecimiento de significado universal se construye a partir de sitios cuya particularidad se encuentra articulada en forma equivalencial, pero no

eliminada completamente. Como tratamos de demostrar anteriormente con el ejemplo de Solidaridad, un sitio particular puede adquirir una relevancia especial como locus de un equivalente universal, pero incluso en este sitio, la tensión entre universalidad y particularidad es constitutiva de una lucha emancipatoria.

La consecuencia es clara: la universalidad hegemónica es la única que una sociedad puede alcanzar. La infinitud de la tarea emancipatoria sigue completamente en pie -no es cuestión de negarla en nombre de un puro particularismo-, pues la lucha contra un régimen opresivo puede construirse, por medio de cadenas de equivalencias, como una lucha contra la opresión en general, pero el particularismo de la fuerza hegemónica (tan diluida su particularidad como se quiera) está todavía allí produciendo efectos de limitación. Es como el oro, cuya función como equivalente universal (como moneda) no cancela las oscilaciones inherentes a su carácter de mercancía particular. Hay un momento en el análisis de Badiou en el que se aproxima a la lógica hegemónico-equivalencial que estamos describiendo: el momento en el que se refiere a “búsquedas” (*enquêtes*) como intentos militantes de ganar elementos de la situación para el acontecimiento [13]. Pero su intento es limitado: no lo concibe como la *construcción* de un sitio de acontecimiento más amplio por medio de la expansión de cadenas de equivalencias, sino como un proceso de total conversión en el que hay “conexión” o “desconexión”, sin posibilidad de ningún punto intermedio. Aunque el resultado de esta construcción pieza por pieza sea tanto para Badiou como para mí una ampliación del sitio del acontecimiento, no hay en su análisis ninguna profundización del mecanismo que sostiene la operación de “conexión” o “desconexión”. Al final, el proceso de conversión, visto en su máxima pureza en el caso de la religión, permanece para Badiou como el modelo paradigmático de cualquier descripción del proceso de persuasión.

¿Adónde nos lleva entonces, en lo que se refiere a la cuestión ética, el aceptar este conjunto de desplazamientos de las categorías de Badiou -que Badiou seguramente no aceptaría? En primer lugar, está claro que ha desaparecido todo fundamento para la distinción entre verdad y simulacro. Dicho fundamento -en el discurso de Badiou- estaba dado por la posibilidad de una diferenciación radical entre vacío y pleno. Pero es precisamente esta distinción la que deja de sostenerse, una vez que el colmar el vacío y el acto de nombrarlo se vuelven indistinguibles. Sin embargo, este derrumbe de la distinción abre la vía a otras posibilidades que la dicotomía tajante de Badiou había clausurado. Pues el borde del vacío no sólo no tiene una localización precisa (si la tuviera tendría un nombre propio, sin ambigüedad), sino que nombra la plenitud ausente de la situación -si se quiere, la presencia de una ausencia, algo que puede *nombrarse* pero no *contarse* (esto es, que no puede representarse como una diferencia objetiva). Si, además de esto, aceptamos que el vacío se encuentra incluido constitutivamente en toda situación -algo con lo que estoy completamente de acuerdo, desde otra perspectiva teórica-, la posibilidad de *nombrarlo*, que Badiou ve con razón como su única posibilidad de inscripción discursiva, *sería atribuirle a una diferencia particular el rol de nombrar algo completamente inconmensurable consigo misma -esto es, la plenitud ausente de la situación* [14]. En tal caso, nombrar lo vacío se vuelve indistinguible de nombrar lo pleno. La otra posibilidad, que el sitio del acontecimiento *qua sitio* determine lo que el acontecimiento puede nombrar, es excluida *de jure* por el argumento de Badiou -y, de todos modos, haría surgir otra vez la ilusión de un “tercer discurso”. No obstante, en este caso, sangre, raza, nación, revolución proletaria o comunismo, son modos indiferentes de nombrar el vacío/pleno. Para ser claros: por supuesto que desde una perspectiva política, el significante que nombra el vacío marca toda la diferencia. Sin embargo, el problema es cómo construir discursivamente tal diferenciación política. La respuesta implícita de Badiou sería que *-malgré lui-* el vacío tiene potencialmente cierto contenido: lo universal. Para mí -dada la subversión que he intentado a un nivel ontológico de la distinción verdad/ simulacro-, esta solución no es viable. A continuación, voy a presentar un esquema de lo que para mí constituye el modo correcto de tratar el problema.

¿Cómo salir de este impasse? Desde mi perspectiva, la respuesta requiere dos pasos. El primero es el reconocimiento de que, bajo la etiqueta de “ética”, se colocan dos cosas diferentes que no necesariamente coinciden -de hecho, casi nunca lo hacen. La primera, es la búsqueda de lo incondicionado, esto es, aquello que llenaría la brecha entre lo que la sociedad es y lo que debería ser. La segunda es la evaluación moral de las varias formas de llevar a cabo este colmar-en tanto que dicha operación sea aceptada como legítima (que no es el caso de Badiou). ¿Cómo interactúan estas dos tareas? Una primera posibilidad es negar la distinción entre las dos. La búsqueda de Platón de la “buena sociedad” es idéntica a la descripción de una sociedad sin fisuras ni agujeros y moralmente buena. La *Etica Nicomaquea* de Aristóteles persigue una coincidencia similar de esferas. El problema surge cuando se percibe que la función de colmar puede operar por medio de diferentes agentes y que no hay forma de determinar a estos agentes a través del mero análisis lógico de aquella función. Volviendo a nuestra terminología anterior: el vacío erosiona el principio de contabilidad en la sociedad (lo que denominamos la situacionalidad de la situación) pero no anticipa cómo elegir entre diferentes estados de la situación. En una sociedad que experimenta una crisis orgánica la necesidad de *algún tipo* de orden, sea conservador o revolucionario, se vuelve más importante que el orden concreto que colma esta necesidad. En otras palabras: la búsqueda de lo incondicionado prevalece sobre la evaluación de las formas de alcanzarlo. El soberano de Hobbes adquiere su legitimidad del hecho de que aporta *un* orden, independientemente de su contenido, en oposición al caos del estado

de naturaleza. En otras palabras: lo que en estos casos es el objeto de un investimento ético no es el contenido óntico de cierto orden sino el principio de ordenamiento como tal.

No es difícil darse cuenta que una ética militante del acontecimiento, opuesta al orden normativo de una situación determinada, tiene que privilegiar este momento de ruptura por sobre el de orden, correspondiente a la dimensión situacional. Pero con una lógica implacable, esto nos lleva a una absoluta falta de certeza sobre el contenido normativo del acto ético. Podríamos terminar fácilmente en la exaltación de Žižek de lo implacable del poder y del espíritu de sacrificio como valores en sí [15]. Badiou trata de evitar esta trampa a través de una estricta distinción entre vacío y pleno. Pero, como hemos mostrado, se trata de una distinción insostenible. Para evitar este callejón sin salida, hay que intentar a una primera operación ascética, y separar estrictamente los dos sentidos que el rótulo de ética reúne en una simbiosis poco feliz: “ordenamiento” como un valor positivo más allá de cualquier determinación y el sistema concreto de normas sociales al que le damos nuestra aprobación moral. Sugiero restringir el término “ética” a la primera dimensión. Esto significa que, desde un punto de vista ético, fascismo y comunismo son indistinguibles -pero, por supuesto, la ética ya no tiene ninguna relación con una evaluación moral. ¿Cómo podemos pasar entonces de un nivel al otro?

Aquí es que debemos dar nuestro segundo paso. Lo ético como tal, según hemos visto, no puede tener ningún contenido óntico diferencial como rasgo definitorio. Su sentido se agota en la pura declaración/llenado de un vacío/pleno. Sin embargo, este es el punto en el que podemos percibir los efectos teóricos de la deconstrucción de los dualismos de Badiou. Ya hemos explicado el patrón básico de esta deconstrucción: la contaminación de cada polo de las dicotomías por el otro. Vayamos a la distinción óntico/ontológica que hemos establecido entre situación y situacionalidad. No hay acontecimiento que se agote, en lo que concierne a su sentido, en el puro corte con la situación -esto es, no hay acontecimiento que, en el momento de esta ruptura, no se presente a sí mismo como potencial vehículo de un nuevo orden, de la situacionalidad como tal. Esto implica que el sentido del acontecimiento *per se* está suspendido entre su contenido óntico y su rol ontológico o, para decirlo de otro modo, *que no hay nada que pueda concebirse como una pura substracción*. El momento de corte implicado en el acontecimiento -en una decisión radical- está todavía presente, *pero el sitio del acontecimiento no es completamente pasivo*: volviendo a San Pablo, no hubiera habido resurrección sin muerte.

¿Adónde nos lleva todo esto, desde el punto de vista de una teoría ética? A esta conclusión: lo ético como tal -tal como lo hemos definido- no tiene contenido normativo, pero el sujeto que se constituye por medio de un acto ético no es un sujeto puro, sino un sujeto cuyo sitio de constitución (y la falta que le es inherente) no quedan abolidos por dicho acto ético (el acontecimiento). Esto es, el momento ético incluye un *investimiento radical*, y en esta fórmula hay que darle el mismo peso a los dos términos. Su radicalismo implica que el acto de investimento no se explica por su objeto (en lo que concierne a su objeto, el acto ocurre *ex nihilo*). Pero el objeto del investimento no es un medio puramente transparente: posee una opacidad situacional que el acontecimiento puede torcer pero no eliminar. Para usar una formulación heideggeriana, estamos *arrojados* en un orden normativo (como parte de nuestro estar arrojados en el mundo) de tal manera que el sujeto que se constituye por medio de un investimento ético forma parte ya de una situación y de la falta que le es constitutiva. Cada situación despliega un marco simbólico sin el que el acontecimiento no tendría sentido: la falta implica que, desde el momento en el que el orden simbólico nunca puede saturarse, el acontecimiento no puede explicarse a partir de los elementos de aquél. “Acontecimientos” en el sentido de Badiou son momentos en los que el estado de la situación se pone *radicalmente* en cuestión, pero es erróneo pensar que existen periodos puramente situacionales interrumpidos por intervenciones puramente eventuales: la contaminación entre lo eventual y lo situacional es el tejido de la vida social.

Así, la respuesta a la cuestión de cómo podemos pasar de lo ético a lo normativo, del nivel de la afirmación incondicional intrínseca a un acontecimiento al nivel de la elección y la evaluación morales, es que tanto la elección como la evaluación ya han sido hechas mucho antes del acontecimiento con el material simbólico de la situación. El sujeto es solo parcialmente el sujeto inspirado por el acontecimiento; el acto de nombrar lo irrepresentable que constituye el acontecimiento involucra una referencia a lo irrepresentado dentro de *una* situación y solo puede ocurrir a través del desplazamiento de elementos que ya estaban presentes en ella. Esto es lo que hemos llamado la mutua contaminación entre situación y acontecimiento. Sin ella, sería imposible cualquier incorporación de elementos de la situación al acontecimiento, excepto a través de un acto de conversión totalmente irracional.

Creo que esto nos proporciona las herramientas intelectuales para resolver lo que en el análisis de Badiou sería de otro modo una aporía. Me refiero a la cuestión relacionada a lo que constituye para Badiou la tercera forma del Mal -el intento de totalizar una verdad, de erradicar cualquier elemento de la situación extraño a sus implicaciones. Que este intento totalitario implique el mal, es algo que estoy completamente preparado a aceptar. La dificultad reside en que, en el sistema de Badiou, no hay

recursos teóricos adecuados para tratar con esta forma del mal y, especialmente, con un ordenamiento social alternativo en el que situación y acontecimiento no estén en una relación de exclusión mutua. ¿Qué significa exactamente para una verdad el intento de ser total? La respuesta parcial de Badiou en términos de un reconocimiento necesario de la animalidad humana no es en absoluto convincente. Pues a lo que se confronta una verdad que es menos que total es a otras opiniones, perspectivas, ideas, etc., y si la verdad es *permanentemente* no total, tendrá que incorporar a su forma este elemento de pluralidad-lo que supone una deliberación colectiva. Peter Hallward lo ha señalado con acierto en su introducción a la edición inglesa de la *Ética* de Badiou: dada la noción de acontecimiento de Badiou, es difícil ver cómo este elemento de deliberación puede incorporarse dentro de su marco teórico. Y yo agregaría: no es difícil, es imposible. Pues si la verdad proclamada está fundada en sí misma, y si su relación con la situación es de pura abstracción, no es posible ninguna deliberación. La única alternativa real en lo que concierne a los elementos de la situación es el rechazo total de la verdad (desconexión) o lo que hemos denominado conversión (conexión) cuyo mecanismo no está especificado. En estas circunstancias, que la verdad no trate de ser total sólo puede significar que la deliberación es un diálogo de sordos en el que la verdad sólo se repite a sí misma con la esperanza de que, a causa de algún tipo de milagro, tenga lugar una conversión radical.

Si nos movemos ahora a nuestra propia perspectiva, que supone la contaminación entre situación y acontecimiento, la dificultad desaparece. En primer lugar, al nivel de la situación, los agentes sociales comparten valores, ideas, creencias, etc. que la verdad, al no ser total, no pone totalmente en cuestión. Así, puede darse un proceso de argumentación que justifique los reordenamientos situacionales en términos de aquellos aspectos situacionales no subvertidos por el procedimiento de verdad. En segundo lugar, en nuestra perspectiva, el vacío requiere ser colmado, pero la forma que asume este colmar no es necesariamente una sola -por eso el acontecimiento es irreducible a la situación. En tal caso, el proceso de conexión deja de ser irracional en tanto presupone una identificación que se produce a partir de una falta constitutiva. Esto ya supone una deliberación. Pero, en tercer lugar, tal como lo hemos visto, los bordes del vacío son múltiples, y el acontecimiento sólo se construye a través de cadenas de equivalencias que relacionan una pluralidad de sitios. Esto supone necesariamente una deliberación, concebida en un sentido amplio (incluyendo conversiones parciales, diálogos, negociaciones, luchas, etc.). Si el acontecimiento sólo ocurre por medio de este proceso de construcción colectiva, la deliberación, tal como hemos visto, no es algo que se agrega externamente a él sino algo que pertenece a su naturaleza intrínseca. La aspiración a hacer de la verdad una totalidad representa el mal en tanto interrumpe este proceso de construcción de equivalencias y torna a un único sitio en lugar absoluto de enunciación de la verdad.

Hay que analizar un último punto. Sugerimos una serie de desplazamientos de las categorías que constituyen el análisis de Badiou. Dichos desplazamientos, ¿pueden ocurrir dentro del marco general de la ontología de Badiou -esto es, dentro de su atribución a la teoría de conjuntos de un rol fundacional del discurso referido al ser en tanto ser? La respuesta es claramente negativa. Planteemos nuestra pregunta a través de una formulación trascendental: ¿cómo debe ser un objeto para que el tipo de relación que hemos concebido bajo la categoría general de “contaminación” sea posible? Lo que equivale a decir: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de tal relación? Quiero aclarar que no estamos hablando de ninguna ontología regional; si algo como una “articulación”, o una “relación equivalencial”, o la “construcción de lo universal a través de su representación hegemónica por parte de alguna particularidad” va a tener lugar, la posibilidad tiene que estar dada al nivel de una ontología que trate al ser en tanto ser -especialmente si, como creemos, estas operaciones no son expresiones superestructurales de una realidad oculta más profunda sino el terreno principal de constitución de los objetos.

Ahora bien, debería estar claro que la teoría de conjuntos encuentra serias dificultades para tratar algo así como una relación de articulación, especialmente si se funda en el postulado de extensionalidad. No es necesario decir que no estoy sugiriendo el retorno a ninguna clase de fundamentación intensional, que presentaría todas las dificultades que desde la paradoja de Russell conocemos tan bien. En tanto sea concebida extensionalmente, la teoría de conjuntos es correcta. Lo que discuto es que dicha teoría pueda jugar el rol de ontología fundamental que Badiou le atribuye. Pienso que la teoría de conjuntos es solo una forma de constituir entidades dentro de un campo más amplio de posibilidades ontológicas. Si, por ejemplo, tomamos la relación de equivalencia, ésta supone una articulación entre universalidad y particularidad sólo concebible en términos de *analogía*. Pero tal relación no puede ser propiamente pensada dentro del marco de la ontología matemática de Badiou. Lo mismo ocurre con el conjunto de fenómenos conocidos en psicoanálisis como “sobredeterminación”. E insisto en que no es posible evitar esta incompatibilidad atribuyéndosela al nivel de abstracción en el que nos estamos moviendo [16] (una teoría de conjuntos funcionando a un nivel tal que todas las distinciones sobre las que se apoya nuestra perspectiva teórica no serían pertinentes o representables). La verdadera cuestión es que el surgimiento de cualquier nuevo campo de objetividad presupone posibilidades ontológicas cuyo descubrimiento es la tarea de la filosofía.

¿Existe un campo más básico que el descubierto por la teoría de conjuntos -un campo que nos permita un examen propiamente *ontológico* del tipo de relaciones que estamos explorando? Creo que existe uno: la *lingüística*. Las relaciones de analogía por

medio de las cuales se establece la agregación de elementos que construye el sitio del acontecimiento son relaciones de *sustitución*; las relaciones diferenciales que constituyen el área de distinciones objetivas (que define la “situación”, en los términos de Badiou) componen el campo de *combinaciones*. Sustituciones y combinaciones son las únicas formas posibles de objetividad en un universo saussureano, y si las extraemos de su anclaje en el lenguaje hablado y escrito -esto es, si la separación de forma y sustancia se realiza de un modo más consecuente y radical que en Saussure-, dejamos de estar en un campo regional para situarnos en el campo de una ontología general o fundamental.

Quisiera todavía agregar algo más. Dicha ontología no podría permanecer sujeta al marco estrecho del estructuralismo clásico, que privilegiaba lo sintagmático frente al polo paradigmático del lenguaje. Por el contrario, una vez que reconocemos que las relaciones de equivalencia son constitutivas de la objetividad como tal -esto es, una vez que el polo paradigmático de sustituciones reciba su propio peso en la descripción ontológica-, no solo estamos en el terreno de una ontología lingüística sino también en el de la retórica. En nuestro ejemplo anterior de Solidaridad, el “acontecimiento” tuvo lugar a través de la suma de “sitios” sobre la base de su *analogía* en la oposición común a un régimen opresivo. ¿Y qué es esta sustitución por analogía sino una agregación metafórica? Metáfora, metonimia, sinécdoque (y especialmente catacreción como común denominador) no son categorías que describen ornamentos del lenguaje, tal como lo sostenía la filosofía clásica, sino categorías ontológicas que describen la constitución de la objetividad como tal. Y no se trata de nihilismo teórico o de anti-filosofía [17], porque es el resultado de una crítica completamente interna al medio conceptual y, en este sentido, constituye una empresa estrictamente filosófica. Numerosas consecuencias se siguen de seguir esta vía, incluyendo la capacidad de describir en términos conceptuales precisos lo que llamamos la contaminación (tal vez una mejor denominación sería “sobredeterminación”) entre lo eventual y lo situacional [18].

La cuestión que subsiste es la siguiente: el conjunto de relaciones que he descrito como retóricas, ¿puede ser absorbido y descrito como un caso especial dentro de las categorías más abarcadoras de la teoría de conjuntos, de tal manera que ésta retenga su prioridad ontológica? ¿O la teoría de conjuntos misma podría describirse más bien como una posibilidad interna -como caso límite- dentro del campo de una retórica generalizada? Estoy convencido que la respuesta correcta debe moverse hacia esta segunda alternativa, pero esta demostración tiene que quedar para otra ocasión.

#### Notas

\* Virtualia agradece a Ernesto Laclau, su amable autorización para la publicación y por la revisión de la traducción.

1- Quisiera agradecerle a Peter Hallward por su cuidadosa lectura del manuscrito de este artículo y por sus comentarios, que me ayudaron a plantear mi argumento de manera más clara y precisa.

2- Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. de Jorge Piatigorsky (Buenos Aires, Paidós, 2001), 185.

3- Alain Badiou, “La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal”. En Tomás Abraham, Alain Badiou y Richard Rorty, *Batallas éticas* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1995), 146

4- *Op cit*, 146.

5- Me han dicho que en sus cursos de fines de los ‘90, Badiou hacía esta objeción refiriéndose a posiciones subjetivas “reaccionarias” y “oscuras”. Solo puedo referirme a su material publicado.

6- Slavoj Zizek, “¿Lucha de clases o posmodernismo?” ¡Sí, por favor!”, en Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Trad. de Cristina Sardoy y Graciela Homs (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), 137

7- *Op cit*, p. 137.

8- El hecho de que Zizek explicita más que Badiou lo que he llamado “tercer discurso” no significa que su postura teórica sea más consistente. Zizek oscila constantemente entre fundamentar sus opciones ético-políticas en una perspectiva teórica marxista (incluso un marxismo *ad usum Delphini*, como en el pasaje que acabo de citar) y la exaltación de las virtudes puramente formales de “*vivere pericolosamente*”. Y cuando se trata de optar por este último -ser anti-sistema por el solo hecho de serlo-, Zizek no se preocupa demasiado por lo que se refiere a restricciones ideológicas. Sugiere, por ejemplo, que “la única perspectiva “realista” es fundar una nueva universalidad política optando por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori (“derechos humanos”, “democracia”), cuyo respeto nos impediría también “resignificar” el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu de sacrificio... si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección radical por considerarla *Linkfaschismus*, ¡qué así sea!” (“Mantener el lugar”, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *op cit*, p 328). Un poco truculento, ¿no?

9- En la perspectiva de Badiou, la noción de “ontología” tiene un sentido particular, diferente en algunos aspectos del uso filosófico corriente. Estoy empleándolo en este último sentido. La oposición óntico/ ontológico proviene, por supuesto, de Heidegger.

10- Alain Badiou, *op cit*, p. 147

11- Alan Badiou, *op cit*, p. 147

12- Mi premisa básica es que los términos centrales de una formación discursiva se universalizan al funcionar como puntos nodales (como significantes amos en el sentido lacaniano) de una cadena de equivalencias. Ya he mencionado el ejemplo de Solidaridad, pero esta universalización por medio de una equivalencia siempre está presente. Pensemos en la demanda de “paz, pan y tierra” en la Revolución Rusa, que condensaba una pluralidad de otras demandas, o en el rol del “mercado” en el discurso de Europa Occidental después de 1989. Mi argumento es que la construcción de la hegemonía nazi operó exactamente de la misma manera y que, como resultado, los símbolos centrales de su discurso -los que nombraban el vacío- no pueden concebirse como teniendo una referencia puramente particular. Por supuesto, la función universal de esos nombres debilitan pero no eliminan su contenido particular, pero esto ocurre con todo discurso

hegemónico. Lo universal no puede hablar de manera directa, sin la mediación de algún particular.

13- Alain Badiou, *L'Être et l'événement* (Paris: Éditions du Seuil, 1988), p 334.

14- La noción de "plenitud ausente" es mía, no de Badiou (Ver mi ensayo "Why do empty signifiers matter to politics?", *Emancipation(s)* [London: Verso, 1996]). Carece de un equivalente exacto en el sistema de Badiou porque se basa en diferentes formas de concebir el proceso de nombrar.

15- Por supuesto, esto no significa que esté reduciendo la perspectiva de Zizek sobre estas cuestiones a afirmaciones de ese tipo. Zizek tiene la virtud del eclecticismo, de tal manera que es capaz de desarrollar análisis políticos mucho más interesantes. Su perspectiva global del campo político-ideológico es compleja y, en varios aspectos, potencialmente fructífera. Esas afirmaciones están sin embargo allí, no sin producir efectos teóricos y políticos esterilizantes.

16- Y tampoco sería posible restringir el análisis en términos de teoría de conjuntos a la situación, dado que la contaminación entre situación y acontecimiento es más fundamental que su distinción.

17- La diferencia entre filosofía y anti-filosofía me parece un falso señuelo. No niego que haya casos en los que la noción de anti-filosofía sea pertinente -como en Nietzsche-, pero considero que la generalización de la distinción, hasta el punto de transformarse en una *ligne de partage* que cruza el conjunto de la tradición occidental, es estéril y naïve. Señalar como momento fundacional el gesto platónico de separar el pensamiento conceptual de su "otro" es simplemente ignorar que el dualismo platónico se funda en un ejército de metáforas que vuelve la teoría de las formas profundamente ambigua. Y, más cerca de nuestro tiempo, afirmar que las *Investigaciones filosóficas* o *La voz y el fenómeno* son obras anti-filosóficas no tiene para mí ningún sentido. Una cosa es negar la validez del pensamiento conceptual; otra es mostrar, a través de una crítica conceptual, que el medio conceptual es incapaz de fundarse a sí mismo sin recurrir a algo diferente de sí. Reducir este gesto al anterior no significa una defensa del concepto, sino tan sólo etnocentrismo conceptual.

18- Tal como hemos afirmado repetidamente a lo largo de este ensayo, la sobredeterminación entre lo situacional y lo eventual supone que el acontecimiento no puede ser el tipo *único* de ruptura que Badiou tiene en mente. No hay duda de que dichas rupturas tienen lugar, y es en ellas que la dualidad entre el estado de situación y lo que denominamos "situacionalidad" se vuelve plenamente visible. Pero lo decisivo es que si el acontecimiento es la decisión que escapa a la determinación de lo que es contabilizable dentro de una situación, cualquier tipo de acción social queda dominada por la distinción situación/acontecimiento. Es simplemente un error pensar que, con excepción de las rupturas revolucionarias, la vida social está dominada por la lógica puramente programada de lo que es contabilizable dentro de una situación. (La crítica de Wittgenstein a la noción de aplicación de una regla es pertinente en esta discusión.)

Traducción de *Fermín Rodríguez*

Revisión de *Ernesto Laclau*