



## Para una ética del acto. Notas sobre el compromiso militante<sup>1</sup>.

**Gonzalo Barciela**

A la memoria de Francisco Paco Urondo, quien supo empuñar las armas para *decir* la palabra *justa*.

Para Carlos Olmedo y Julio Roqué, caídos en la lucha por la liberación nacional.

La ética, decía, equivale al imperativo: <Decide en el punto indecible>. Mallarmé lo escribe así: <Todo pensamiento emite una tirada de dados>. Del hecho de que <una tirada de dados jamás abolirá el azar> no estamos obligados a concluir en el nihilismo, en la inutilidad de la acción, y mucho menos en el culto gestoriano de la realidad y de los vínculos ficticios que ahí pululan. Porque si el acontecimiento es errático, y desde el punto de vista de las situaciones no se puede decidir si existe o no existe, nos es posible apostar, es decir, **legislar sin ley en cuanto a esa existencia**. Al ser la indecidibilidad un atributo racional del acontecimiento, la garantía salvadora de su no-ser, no hay otra vigilancia que transformarse al mismo tiempo, tanto por la angustia de la vacilación como por el coraje del fuera-de-lugar, en la pluma que <revolotea alrededor del abismo> y en la estrella <en la altitud quizás>

*Badiou, 1999a: 222*

¿Cómo podríamos hablar de un agente que no hiciera sino improvisarse a sí mismo en cada momento y nunca estuviese dispuesto a identificarse con compromiso general alguno?

*Nussbaum, 2004: 84.*

### Introducción.

¿Debo confesar que no tengo regla fija en el empleo del “yo” y del “nosotros”, con exclusión del “nosotros” mayestático y de autoridad? Escribo preferentemente “yo” cuando asumo un argumento, y “nosotros” cuando espero atraer en mi seguimiento al lector.

*Ricoeur, 2004: 15*

El presente trabajo intenta rastrear las consecuencias ético-políticas que se siguen ante el sacudimiento de la ontología clásica por la teoría psicoanalítica. Joan Copjec ha sugerido que la teoría de la pulsión sustituye a la ontología en Freud

---

<sup>1</sup> El título de esta presentación guarda una enorme deuda intelectual con el trabajo de Ernesto Laclau: “An ethics of militant engagement”.

(Copjec, 2006b: 20), la emergencia del *inconsciente* como observable<sup>2</sup> provoca una transformación en las categorías generales que gobernaron la ontología política<sup>3</sup>.

No se trata, pues, de una exposición exhaustiva de las categorías psicoanalíticas, sino de un entrecruzamiento de éstas con la ontología política, a partir del cual repensar la ética como dimensión constitutiva del *acto*. Para concretar esta serie de intuiciones debemos despojarnos de la cultura terrateniente que impera, en particular, en el ámbito de las denominadas “ciencias humanas”. Ésta última atrincherada en el parcelamiento de los saberes, se sostiene en la idea de que “el objeto de estudio” preexiste a las operaciones analítico-discursivas que lo recortan<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Con esto estamos lejos de compartir el entusiasmo que despertó la obra de Jacques Lacan en Althusser al afirmar que aquél habría establecido el “objeto” del psicoanálisis, que para Althusser no era otro que el inconsciente. Al sostener al inconsciente como observable, no pretendemos concebirlo como un ente. Hacemos nuestras las palabras de Lacan: “La semana pasada, mi introducción del inconsciente mediante **la estructura de una hiancia** brindó a uno de mis oyentes, Jacques-Alain Miller, la oportunidad de hacer un excelente trazado de lo que, en mis anteriores escritos, reconocí como **la función estructural de una falta** y mediante un arco audaz lo empalmó con lo que di en llamar, al hablar de la función del deseo, la falla-en-ser (...) en efecto, **está en juego una función ontológica en esa hiancia** (...) Podríamos decir de la hiancia del inconsciente que es *pre-ontológica*. Insistí sobre el carácter demasiado olvidado – olvidado de una manera que no deja de ser significativa- de **la primera emergencia del inconsciente, carácter que consiste en no prestarse a la ontología (...) a lo que pertenece propiamente al orden del inconsciente es que no es ni ser ni no-ser, es no-realizado** (Lacan: 2003: 37-38, el destacado me pertenece). De esta manera bajo ninguna circunstancia podemos entender al inconsciente como “condición de lenguaje” u otro, sino antes bien como **aquello que tiene por su ser el desaparecer**, provocando su (de)sustancialización.

<sup>3</sup> Este argumento, que afirma que el cambio sustancial en el contenido óptico de un campo de investigación conduce también a un nuevo paradigma ontológico, es sostenido por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (Laclau y Mouffe, 2004: 10) tomándolo de la obra de Louis Althusser: “Para que la filosofía nazca o renazca, es necesario que las ciencias sean. Tal vez por ello la filosofía en sentido estricto sólo empezó con Platón y su nacimiento habría sido suscitado por la existencia de la matemática griega; fue trastornada por Descartes y su revolución moderna provocada por la física galileana; fue refundida por Kant, bajo el efecto del descubrimiento newtoniano; fue remodelada por Husserl bajo el aguijón de las primeras axiomáticas, etc” (Althusser, 1975: 35-36). Entendemos, pues, que nuestra reflexión se construye bajo el signo de la “vuelta a Freud” ensayada por Jacques Lacan. Similar argumento encontramos en la obra de Alain Badiou, cuando entiende que la filosofía no pronuncia la verdad sino lo que él llama la *coyuntura*, la conjunción pensable de las verdades (Badiou, 1990a: 18). Así la filosofía se encuentra bajo la condición de cuatro procedimientos genéricos de verdad: el matema, el poema, la invención política y el amor.

<sup>4</sup> Una de las cuatro hipótesis que Foucault rechaza en torno al principio unificante de una formación discursiva es la referencia al mismo objeto: “(...) no son los objetos los que se mantienen constantes, ni el dominio que forman; no son siquiera su punto de emergencia o su modo de caracterización; sino el establecimiento de una relación entre las superficies en que pueden aparecer, en que pueden delimitarse, en que pueden analizarse y especificarse” (Foucault, 2004: 77). Esta empresa debe rechazar la noción que hace al discurso signo de otra cosa, de agotarlo en la función de “referente”. Se trata, antes bien, de sustituir: “el **tesoro enigmático de las cosas previas al discurso**, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia *al fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso” (Foucault, 2004: 78). Esta propuesta puede ser fácilmente denunciada como “idealista” como lo hiciera Norman Geras respecto de la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Cabe aquí recordar la observación de los autores mencionados precedentemente: “(...) Geras está incurriendo en una confusión elemental entre el ser (*esse*) de un objeto, que es histórico y cambiante, y la entidad (*ens*) de tal objeto, que no lo es. Ahora bien, en nuestro intercambio con el mundo de objetos nunca nos son dados como entidades meramente existenciales, ellos se nos dan siempre dentro de articulaciones discursivas” (Laclau y Mouffe. 2000: 118)

Apuntamos la diferencia fundamental entre la afirmación “todo es discurso” (la cual es solidaria del “todo es materia” del Lenin de *Materialismo y Empiriocriticismo*, basada en una excepción constitutiva, donde el sujeto de la enunciación “refleja” en su mente la materia) y aquella que sostiene que “no existe nada que no sea discurso” (no-todo es discurso). Esta posición resulta ser estrictamente materialista, en un sentido no reduccionista, ya que lejos de plantear que “todo es discurso”, adjudica a los fenómenos inmatrimales un efectivo no-ser positivo. Afirmamos, pues, el carácter *material* de toda estructura discursiva, una fuerza real que contribuye a moldear y constituir las relaciones sociales (Laclau y Mouffe, 2004: 149). Siguiendo la noción de *juegos de lenguaje* ensayada por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 2004: 25), podemos decir que si bien las prácticas no son lenguaje, éstas se estructuran a modo del lenguaje<sup>5</sup>.

Nuestro trabajo avanzará, entonces, en la propuesta de un isomorfismo entre el campo de estudio del psicoanálisis y el de la teoría política.

### **Nada escapa a la historia o la (des)ubicación de lo Real.**

La historia de las verdades es, pues, la historia de esta *economía* de lo negativo. Así pues, hace falta, ha llegado el momento quizás de volver a lo ahistórico en un sentido radicalmente opuesto al de la filosofía clásica: no para desconocer, sino, esta vez, para confesar –en silencio- la negatividad. **Es ésta, y no la verdad positiva, la que constituye el fondo no histórico de la historia.** Se trataría entonces de una negatividad tan negativa que ni siquiera se la podría llamar así. La negatividad ha sido determinada siempre por la dialéctica –es decir, por la metafísica- como *trabajo* al servicio de la constitución del sentido.

*Derrida, 1989a: 51*

Nada está menos asegurado, si se sale del discurso filosófico, que la existencia de un mundo.

*Lacan, 2004: 42*

En su lectura del *Prometeo encadenado* de Esquilo y *Antígona* de Sófocles, Castoriadis (2001) rastrea aquello que los griegos decían del hombre y sus atributos esenciales. La pregunta ¿qué es un hombre?, se mantiene siempre presente, directa o indirectamente, en la tragedia griega (Castoriadis, 2001: 13). Retomaremos uno de los pasajes de la antropogénia que propone Esquilo<sup>6</sup>, donde realiza una descripción de los

---

<sup>5</sup> Fue Alfred Sohn-Rethel (Sohn-Rethel, 1980: 25 y ss.) quien en su análisis del fetichismo de la mercancía introdujo la observación de que, si bien la abstracción del intercambio (en tanto práctica social) no es pensamiento, tiene la *forma* de pensamiento (la práctica se estructura bajo la *forma* de pensamiento, en este preciso sentido es abstracta). Esta y no otra, es la condición ontológica de lo que Marx llamó en *El Capital*, la “abstracción real” (ver Zizek, 2001a: 44 y ss.).

<sup>6</sup> La antropogénia se presenta como la obra de Prometeo, fruto exclusivo de su decisión y de su acto. Como recuerda Castoriadis: “Esta antropogénia es mítica (...) en el sentido profundo, filosófico del término, ya que responde a la pregunta sobre el hombre retro trayéndola a su *origen* y presentando un *relato*: el hombre es lo que es porque antaño, en tiempos muy remotos (más allá de toda confirmación o refutación empírica posible), ocurrió algo que sobrepasa nuestra experiencia habitual. Los hombres deben a un ser sobrehumano, Prometeo, lo que hace a su condición de seres verdaderamente humanos” (Castoriadis, 2001: 17).

hombres, que pone en boca de Prometeo, antes o fuera de la institución de la vida social:

No penséis que yo callo por orgullo ni por arrogancia. Por el contrario, mi corazón se desgarró por la inquietud, al verme así ultrajado. Y, sin embargo, a estos nuevos dioses ¿quién otro sino yo les fijó enteramente sus prerrogativas? Pero ello me lo callo, pues podría estaros hablando a vosotras que incluso ya lo sabéis. Oídme las penas de los mortales, cómo les convertí, de infantes como eran antes, en seres dotados de inteligencia y en dueños de su mente. Y os hablaré, sin tener reproche alguno para los hombres, sino explicando la buena voluntad de lo que les di. Ante todo mirando en vano miraban, escuchando no oían, sino que semejantes fantasmas de los sueños, durante su larga vida, lo mezclaban toda a la ventura, y no conocían las casas de adobe cocidos al sol, ni la carpintería, sino que soterraños vivían como las ágiles hormigas, en el fondo de grutas sin sol. No tenían ellos señal firme ni del invierno ni de la floreciente primavera ni del fructífero estío, sino que sin razón lo hacían todo, hasta que yo les mostré los ortos y los ocasos difíciles de conocer de las estrellas. Y de cierto también el número, el invento por excelencia, descubrí para ellos, y las uniones de las letras, recuerdo de todo, artífice madre de las Musas. (*Esquilo, 2004: 318-319*)

Prometeo no otorgó a los hombres ciertos elementos con los cuales podrían componer y ensamblar el resto, sino que de él derivan todas las artes. Se trata, pues, de una cesura radical, la alteridad absoluta con respecto a la condición prehumana. No puede concebirse un pasaje gradual, el lenguaje existe o no. ¿Cómo podemos evitar “caer” en la mistificación propia de la narración teosófica mitopoética que pretende dar cuenta de la génesis del *logos* a partir del caos preontológico? El idealismo procuraría deducir el acto que dio origen a la historia del protocósmos a partir de una narrativa fantasmática, mientras que el materialismo, por el contrario, afirma la primacía del acto<sup>7</sup>. Ese punto real-imposible impide la reinscripción de esta narrativa en una secuencia sincrónica-diacrónica, la emergencia de la *historicidad* socava la pretensión misma de una narración meta-histórica. La *historicidad* abre una brecha o límite dentro de la historia, apertura a lo contingente que impide la manipulación de ésta desde ningún otro lugar. La ruptura señalada precedentemente, es la misma que describe Claude Lévi-Strauss en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*:

*Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo ha podido nacer todo de una vez. Las cosas no han podido ponerse a significar progresivamente. A continuación de una transformación cuyo estudio no depende de las ciencias sociales, sino de la biología y de la psicología, se ha efectuado un paso desde un estado en que nada tenía un sentido a otro en que todo lo poseía. (Lévi-Strauss, 1971: 36, la negrita me pertenece)*

---

<sup>7</sup> Esto no equivale asumir la idea de una *creatio in nihilo* (en la nada) sino *ex nihilo* (desde la nada). Retomaremos esta discusión en torno al estatuto ontológico de la decisión en Laclau y Badiou. Por lo pronto cabe señalar que la narración mítica constituye una versión “masculina” en tanto apunta a una excepción constitutiva, fue Lacan quien formalizó el mito del padre de la horda primitiva de *Tótem y Tabú* en la fórmula superior e inferior izquierda (ver Lacan, 2004: 95 y ss.).

Aquí el lenguaje no puede concebirse como una vía de comunicación o expresión de sentido, el lenguaje aparece constituyendo el mundo, lo que está presente en ambas reflexiones es la emergencia misma del sujeto del significante (como sostenía Lacan, el sujeto se constituye en el campo del Otro, en tanto depositario del tesoro de los significantes). Como apunta Jacques-Alain Miller (Miller, 2003c: 102) lo que diferencia a Lacan de los estructuralistas, es que para él la estructura no es una construcción, toda vez que la estructura es la del lenguaje, ella preexiste en tanto causa, es decir, produce efectos. Este sujeto, aparecerá siempre como intervalo en la cadena significativa, un sujeto evanescente, desplazado en el juego autorreferencial del significante. *Sutura* será el nombre con que Miller definirá la relación del sujeto con su cadena de discurso: “el figura en ésta como el elemento que falta, bajo la forma de algo que hace sus veces. Pues **faltando en ella, no está pura y simplemente ausente**. Sutura, por extensión, la relación en general de la falta con la estructura de la que es elemento, en tanto **implica la posición de algo que hace las veces de él**” (Miller, 2003b: 55). En este sentido no *hay* significante para el sujeto, toda identidad está bloqueada constitutivamente, lo que abre la vía de la *identificación*. El sujeto, en tanto es el sujeto de una falta, no puede reducirse a las distintas “posiciones de sujeto” que asume mediante su subjetivación. Este sujeto se presenta como alternativa a la metafísica identitaria-sustancialista, en tanto se concibe como negatividad relacionada consigo misma, no como el simple efecto performativo de la interpelación, sino como un *resto* que persiste<sup>8</sup>.

Si la historia es lo que hiere como sugiere Fredric Jameson (Jameson, 2004), el pensamiento crítico debería abrirse paso bajo la consigna: ¡historicen!, pero como coinciden en señalar Copjec (2006a, 2006b) y Žizek (2006), ¿no será acaso más productivo mantener la noción paradójica de un universal a la vez *necesario e imposible*? La obra de Ernesto Laclau se enmarca en este esfuerzo, donde lo universal careciendo de un contenido positivo determinado, emerge bajo la *particularidad* contingente que lo encarna. Ésta particularidad *escindida* deviene el *locus* de efectos de universalización, por lo tanto la brecha no es localizable en la oquedad de lo universal o en la brecha entre el universal y el contenido particular que lo “llena”, sino, antes bien, dentro de lo particular mismo<sup>9</sup>. En su texto *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?* (Laclau, 1996: 69 y ss.) Laclau construye el concepto de significante vacío en torno a una imposibilidad estructural, a partir de la cual emerge un objeto que se muestra a sí mismo a través de la **imposibilidad de su representación adecuada, necesario pero a la vez imposible** (necesario en tanto

<sup>8</sup> En la lectura que propone Slavoj Žizek del discurso de la universidad sostiene que: “el sujeto producido no es simplemente una subjetividad saliendo a la luz como fruto de la aplicación jerárquica del poder-saber, sino su resto, lo que escapa a este campo del poder-saber. **La “Producción” (cuarto término de la matriz de los discursos) no representa simplemente el resultado de la operación discursiva, sino más bien su “resto indivisible”, el exceso que resiste a la inclusión en la red discursiva, es decir, lo que el discurso mismo produce en tanto cuerpo extraño en su propio seno**” (Žizek, 2004: 34, la negrita me pertenece).

<sup>9</sup> Laclau construye su horizonte de inteligibilidad de lo social no en base a *topografías* sino a *lógicas*, no susceptibles de ser reducidas a ningún sistema de posiciones topográficas (Laclau, 2003a: 55). Dichas lógicas son la lógica de la diferencia (el momento institucional) y la lógica de la equivalencia (momento de la hegemonía). Laclau sostiene una tensión irreductible entre ambas lógicas, recordando las palabras de Jorge Abelardo Ramos (ver Laclau, 2000), quien solía sostener que la sociedad no se encuentra nunca ni en el manicomio (lo que supondría la absolutización de la lógica de la equivalencia, una sociedad psicótica) ni en el cementerio (el reinado de la lógica de la diferencia, con la pretendida complementariedad y compartimentación de las identidades sociales). Esta tensión puede ser también entendida en los términos de Edmund Husserl, como sedimentación (lógica de la diferencia) y reactivación (lógica de la equivalencia).

tiene que tener acceso al campo de la representación, pero imposible en tanto las formas de su representación directa resultan invalidadas).

A fin de exponer adecuadamente la problemática en estudio retomaremos una vieja cita de Alain Badiou:

*El problema fundamental de todo estructuralismo no es el del término de doble función que determina la pertenencia de los otros términos a la estructura en tanto que él mismo es excluido de ella por la operación específica que lo hace figurar allí bajo las formas de su representante (su lugarteniente, para retomar un concepto de Lacan). Lévi-Strauss tiene el inmenso mérito de hacer reconocido la verdadera importancia de esta cuestión, bajo la forma todavía impura del Significante-cero (...) **Localización del lugar ocupado por el término que indica la exclusión específica, la ausencia pertinente, o sea la determinación, o “estructuralidad” de la estructura** (Badiou, 1972: 99, la negrita me pertenece)*

Aquí Badiou nos muestra como es posible que emerja una totalidad en un sistema de diferencias. En última instancia ¿cómo es posible hacer de las diferencias un sistema o hacer *sistema* de las diferencias? Para esto debemos remontarnos a uno de los dos principios enunciados por Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general*, allí Saussure sostiene que el lenguaje no constituye una entidad positiva, en el lenguaje lo único que encontramos son diferencias, la lengua es un sistema de diferencias. A la vez el lenguaje se presenta como totalidad. La totalidad de la lengua está implicada en cada acto individual de significación (por ser los valores puramente relacionales) de lo contrario nos encontraríamos con una diseminación o pérdida de sentido, donde ningún acto de significación sería posible<sup>10</sup>. Pero, como advierte Laclau, aquí la posibilidad de significación es la posibilidad misma del sistema, lo que implica a su vez la posibilidad de lo(s) límite(s) del sistema. Debemos tener presente que pensar lo(s) límite(s) de algo, es pensar lo que está más allá de esos límite(s). Dicho(s) límite(s) sólo pueden ser una diferencia más, en tanto el sistema es un sistema de diferencias, a no ser que lo que se ubique más allá de los límites no sea una diferencia más, sino que sea algo que participe de la naturaleza de una *exclusión*. Pero siendo los límites de un sistema significativo, sus límites mismos no podrán ser significados, sino que: “tienen que *mostrarse* a sí mismos como *interrupción* o *quiebra* del proceso de significación” (Laclau, 1996: 71)<sup>11</sup>, en una paradoja propiamente derrideana aquello que constituye la condición de posibilidad de un sistema significativo, se constituye, asimismo, en su condición de imposibilidad, donde la realización de lo que está más allá del límite de exclusión implica la imposibilidad de lo

---

<sup>10</sup> La emergencia misma de los significantes vacíos tiene como condición de posibilidad la subversión del signo operada por Lacan, la barra que coloca al significado por debajo del significante no es solamente algo que los une sino que rompe su unidad. Como señala Lacan: “El significado no es lo que se escucha. Lo que se escucha es el significante. **El significado es el efecto del significante**” (Lacan, 2004:45).

<sup>11</sup> En su discusión con Slavoj Žižek y Judith Butler (Butler, Laclau y Žižek, 2003), Ernesto Laclau retoma la distinción de Marx entre la revolución meramente política y la emancipación proletaria, donde la primera tiene como condición de posibilidad dos mediaciones: la transformación de los intereses particulares del sector dominante ascendente en el discurso emancipatorio de toda la sociedad y la presencia de un régimen de sujeción, la condición misma del proceso de transformación. En los términos de Marx, es necesario que una clase sea percibida como el *crimen general*. ¿No participa, acaso, esta clase de una *exclusión* específica? Aquí encontramos, pues, un límite *indecible* que debe ser *forzado* (en el sentido de Badiou, ver Badiou, 1999a: 431 y ss.).

que está del lado del límite (Laclau, 1996: 72). De esta paradoja extraemos la primera consecuencia ético-política que rastreamos en el curso de las próximas páginas: **los límites auténticos nunca son neutrales sino que implican una exclusión**. Esta operación es lo que Giorgio Agamben denomina la inclusión mediante una exclusión (exclusión inclusiva), que caracteriza al estado de excepción como *relación de bando* (Agamben, 2003). La pretensión soberana incluye lo que está fuera, se aplica a la excepción desaplicándose. La excepción constituiría la figura en la que la singularidad (término presentado pero no representado) estaría representada en tanto tal: como irrepresentable, lo que supone una paradójica inclusión de la pertenencia misma. La excepción es, entonces, lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece ni pertenecer al conjunto en el que ya siempre está incluido. Surge así un umbral, donde es imposible distinguir entre el afuera y el adentro, entre la norma y la excepción (Agamben, 2003: 38-39) en última instancia: un indecible.

Pensemos por un momento el límite de la totalización. Derrida nos recuerda, que la totalización puede juzgarse imposible en un sentido clásico, evocando el esfuerzo empírico de un sujeto o de un discurso finito por aprehender la riqueza infinita que, en vano, es el objeto de su esfuerzo. Para abrirse camino en esta aparente aporía, Derrida ensaya el concepto de *juego*:

*Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo –a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito- excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un juego, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. **Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones.** (Derrida, 1989b: 396-397, la negrita me pertenece)*

Este juego elimina la posibilidad de cualquier metalenguaje, o cualquier metadimensión. A falta de éste el significante solo puede significar refiriendo a otro significante (lo que Lacan escribe: S1-S2). Pero en una díada significativa, un significante no es nunca el complemento directo de su opuesto, sino que siempre representa su posible ausencia, los dos significantes entran en relación diferencial a partir de un tercer término: el vacío de su posible ausencia (Žizek, 1998: 38). Pero, ¿qué es lo que fuerza al significante a separarse y replegarse sobre sí mismo? Eso que fuerza, esa negación imposible de erradicar, el grano duro en el corazón de lo simbólico (Copjec, 2006b: 137) recibe en el lenguaje de Lacan el nombre de lo Real. Lo Real se sitúa, entonces, como *límite* interno de lo simbólico (y, a la vez, como *borde*)<sup>12</sup>, obstáculo que impide elevarse por encima de lo simbólico, niega la posibilidad de un “afuera”. Como señala Joan Copjec:

---

<sup>12</sup> Esta *identidad especulativa* de lo Real como *límite* y *borde*, puede graficarse a partir del paso dado por Einstein en torno a la teoría de la relatividad (el cruce de la teoría especial hacia la teoría general): si como *límite* lo Real “curva” el espacio de lo simbólico, como *borde* lo Real no curva el espacio de lo simbólico, sino que *no es nada* fuera de *esta curvatura* del espacio simbólico. Nos vemos, pues, dentro del pensamiento de Lacan, embarcados en el movimiento de lo Real como núcleo traumático inaccesible en torno al cual fracasan los intentos de simbolización (el “grano duro”, “la roca de la historicidad” mencionadas ut-supra), en última instancia lo Real *qua* Cosa, el “elemento ex tunc”, hacia la inherencia absoluta de lo Real a lo simbólico. La inconsistencia ontológica de lo Real, la incoherencia inherente a lo simbólico (que

*Es como si lo simbólico aumentara su poder poniéndose a prueba, reprimiéndose activamente para no postular un afuera. Es entonces y sólo entonces cuando se concibe que el poder, como el significante sólo puede ser limitado por sí mismo, por una impotencia autoimpuesta; que el sujeto, aunque incapaz de liberarse de sus redes, no obstante puede ser pensado capaz de subjetivación y no pasivamente sujeto al poder. **Porque sólo cuando es retenido dentro del límite interno del poder –la brecha mínima que divide al poder de sí mismo- el sujeto puede liberarse de la sumisión al enérgico tirón de su propia identidad determinada y determinante.** (Copjec, 2006b: 137 una vez más la negrita me pertenece)*

Lo Real, que sólo se muestra por las huellas de su ausencia, socava la literalidad del lenguaje a partir del fracaso del significante, pero este exceso es producido por el lenguaje mismo (lo que Lévi-Strauss observa como la sobreabundancia de significante por sobre los significados en torno a los que el habla puede establecerse). Lo Real, así, carece de consistencia positivo-sustancial<sup>13</sup>.

El movimiento de *suplementariedad* permitido por la ausencia de un centro, supone la inscripción de un elemento que *suple* la falta. Lo que tendremos aquí no será una sutura entendida como el gesto de llenar la ausencia estructural imponiendo una falsa unificación con la multitud, sino una *inclusión supernumeraria*, lo que Lacan y Badiou llaman *suppléance*, un movimiento tropológico, bajo la figura de la catacresis (un término figural que no remite a ningún término literal). En el lenguaje de Badiou, este será el punto en el cual la situación se sutura a su ser: el vacío. El *Il y a de l'Un* (hay algo de lo Uno) se corresponde a este exceso, un Uno que socava y desestabiliza todo intento de unidad, en este punto tanto Zizek (2005b) y Laclau (2005) coinciden en colocar el *objet petit a* de Lacan. En la no correspondencia entre el significante (la estructural formal) y el significado (la serie de elementos que ocupan los lugares vacíos de la estructura), radica la ambigüedad del *objet petit a*: el lugar estructural vacío es estrictamente correlativo al elemento excesivo, errante, carente de lugar. No son elementos diferentes, sino en el anverso y el reverso de una cinta de Moebius (Zizek, 2005: 123). Lo universal es un lugar *vacío*, que lo particular “llena”, pero cuya misma vacuidad produce efectos en la estructuración y desestructuración de las relaciones sociales (Laclau, 2003a: 64). En ese hiato entre el lugar y su elemento, se constituye el orden simbólico, sólo lo habitamos en la medida que cada presencia aparece sobre el fondo de su posible ausencia. A esto apunta Lacan en su noción del

---

mencionaremos a continuación). Volvemos junto a Slavoj Zizek a preguntarnos: “¿si lo Real carece de sustancia propia, si es inherente a lo Simbólico, cómo hemos de pensar entonces la emergencia-exploración de lo Simbólico a partir del X presimbólico? ¿Es la solución del realismo ingenuo una especie una especie de “idealismo metodológico” de acuerdo con el cual “los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo”, de modo que lo se halla más allá de lo Simbólico es estrictamente impensable?” (Zizek, 2006: 41). Mencionamos más arriba la afirmación materialista del *acto*, que Zizek identifica en los desarrollos de las *Weltalter* de Schelling (Zizek, 2002: 94-95), donde la conciencia humana surge del *acto* primordial que separa la conciencia real-presente del reino sombrío y espectral de lo inconsciente. Es nuestra convicción, que uno de los ensayos más sólidos en torno a la paradoja de lo Real, es la obra de Alain Badiou y su idea de una extensión genérica de lo indiscernible (Badiou, 1999a: 363-428), afirmando el poder del pensamiento en la captura del ser, la posibilidad del concepto de generar existencia yendo más allá de la paradoja de Russell y el *impasse* logicista de Frege. Retomaremos más adelante este argumento.

<sup>13</sup> “(...) lo Real lacaniano no es *otro* centro, un punto focal “verdadero”, “más profundo”, ni un “agujero negro” alrededor del cual fluctúan las formaciones simbólicas; antes bien, es el obstáculo debido al cual todo Centro está siempre desplazado, perdido” (Zizek, 2005a: 94).

significante fálico como significante de la castración, el significante puro en cuanto encarna la posibilidad de representar su propia ausencia/falta.

La presencia de ese elemento mantiene el vacío del lugar, de modo que el lugar nunca *tiene lugar*, sino que en el *après-coup* del elemento *habrá tenido lugar*, en la afectación por el elemento positivo<sup>14</sup>.

El momento de la *suppléance*, marca la imposibilidad de concebir lo ontológico como un horizonte trascendental bajo el cual lo óntico sería meramente subsumido, debido a que **la representación de una ausencia estructural al interior de lo simbólico provoca la desestabilización de este último**, creando un desnivel entre sus elementos componentes. La operación catacrítica, no completa lo simbólico sino que representa su misma incompletud. Un nombre que nombra lo innombrable, que socava retroactivamente la objetividad del universo simbólico: un límite que no es objetivo. En el trabajo de Ernesto Laclau, este momento tiene un nombre preciso: antagonismo, aquello que sin poder remitirse a relación objetiva alguna, constituye el **límite de toda objetividad**.

### (S1) o el acontecimiento como impasse de la estructura.

*Al pensar no sólo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino también su interrupción.*

*Benjamin, 2002: 63*

*Nothing is more antiphilosophical than the well known anecdote about Diogenes the cynic who, when confronted with the Eleatic proofs of the nonexistence and inherent impossibility of movement, answered by simply standing up and taking a walk. (As Hegel points out, the standard version of this anecdote passes over in silence its denouement: Diogenes soundly thrashed his pupil who applauded the Master's gesture, punishing him for accepting the reference to a pre-theoretical factum brutum as a proof.) Theory involves the power to abstract from our starting point in order to reconstruct it subsequently on the basis of its presuppositions, its transcendental "conditions of possibility" **theory as such, by definition, requires the suspension of the Master-Signifier.***

*Zizek, 2003: 2*

En torno al significante reflexivo que "llena" la ausencia de significante, pueden ensayarse dos "versiones". En la primera el significante binario, la contraparte

---

<sup>14</sup> Badiou en su seminario *El Siglo* (Badiou, 2005: 79-80), señala dos "pasiones de lo real" que surcaron el siglo XX. La primera, identitaria, estaba dirigida a desmontar los falsos semblantes, a desenmascarar las apariencias, en camino a captar la identidad real. Una pasión inspirada en el motivo de lo auténtico (propio de Heidegger y Sartre), cuyo cumplimiento sólo podía identificarse con la destrucción, pero cuyo límite a su fuerza lo constituía el *mal infinito*. Asimismo, existió una pasión diferencial y diferenciadora, una pasión *sustractiva* que apuntó a poner en escena la diferencia mínima entre el *lugar* y el *tener lugar*. Esta asunción *sustractiva* constituye la clave de inteligibilidad del *Cuadrado negro sobre superficie blanca* de Kasimir Malevich. En el señalamiento retroactivo provocado por el *operador de fidelidad*, en el nada tiene lugar salvo el lugar mismo de Mallarmé, ubicaremos al *acontecimiento supernumerario* como un "Malevich en política".

simétrica de S1 está “primordialmente reprimida” es aquí donde surge S2 como la cadena que completa el vacío. El hecho original sería la pareja constituida por S1 y el Vacío, y ese S2 sería una cadena secundaria con respecto a los primeros. En la segunda versión tendríamos a S2 en su incompletad, es en ese Vacío que emerge S1 para llenarlo. Como señala Zizek (2006: 63), la primera versión corresponde al no-Todo de la posición femenina, la multitud incoherente “surge” para completar la falta de significante binario. La segunda versión, por el contrario, corresponde a la posición masculina donde la multitud es totalizada en un Todo a partir de la excepción que llena su vacío. A partir de aquí Zizek entabla una polémica estimulante en torno a la teoría de la hegemonía de Laclau (y sus desarrollos sobre el populismo como la *forma política tout court*). La emergencia del *objet petit a* en la teoría de Laclau, a partir de la tensión entre el Significante Amo y la serie de significantes que pugnan por hegemonizarlo, apunta al aporte del *objet petit a* para volver “operativa” una construcción ideológica. Lo que, según Zizek, es aquí soslayado es el *objet petit a* como objeto de fantasía. Siguiendo en este punto a Kant, Zizek sostiene el rol de “plan trascendental” desempeñado por el *objet petit a*. Esta fantasía nos brinda las coordenadas de nuestro deseo, “nos enseña a desear” (Zizek *dixit*), a partir de dichas coordenadas emergen los objetos que pueden funcionar como objetos de deseo. Este rol de la fantasía, es consecuencia del hecho de que “no existe la relación sexual” (*il n’y a pas de rapport sexuel*). La ausencia de una fórmula universal (el dos hacen Uno cae bajo el uno se divide en Dos) como garante de una relación sexual “armoniosa”, provoca la construcción de una fórmula privada. Así, para el hombre, la relación con una mujer sólo se tornará posible si ésta “encaja” en su fórmula (la presencia del *objet petit a* en la parte inferior de las fórmulas de la sexuación de Lacan)<sup>15</sup>. El *objet petit a*, en tanto “sublime objeto de la ideología”, emerge como el soporte fantasmático de una proposición ideológica: el judío como *objet petit a*, es la respuesta *desplazada* del nazismo a la crisis de la República de Weimar<sup>16</sup>.

¿Qué relación podemos establecer entre la afirmación “hay algo de lo Uno” y aquella otra que sostiene que “no existe la relación sexual”? Es desde aquí que debemos retomar nuestra afirmación sobre la incursión de un exceso que marca la ausencia en lo simbólico.

El teorema del punto de exceso de Cantor<sup>17</sup> que retoma Badiou (1999a: 100 y ss.), apunta a designar la diferencia entre el estado de la situación (la meta-estructura, el orden de la representación) y la situación (lo presentado), pero también la cesura entre el ser (en situación) y el ultra-uno del acontecimiento. Con lo que nos encontramos en el teorema del punto de exceso, es que el múltiple de los subconjuntos de un conjunto, compromete al menos *un* múltiple que no pertenece (“no está presentado”) al conjunto de inicio. La inclusión excede así a la pertenencia. Lo múltiple se encuentra escindido, múltiple se dice de la *presentación* aprehendida retroactivamente como no-una en tanto el *ser uno* es un resultado<sup>18</sup>. Pero múltiple

---

<sup>15</sup> Nuevamente me remito aquí a Lacan (2004: 95).

<sup>16</sup> Ver Zizek (2001a).

<sup>17</sup> De la afirmación paradójica, que sostiene que la cardinalidad de las partes de un conjunto es superior a éste, Cantor llega al teorema del punto de exceso, donde para todo conjunto  $\alpha$  hay al menos un conjunto que es *elemento* del conjunto de las partes de  $\alpha$  pero no de  $\alpha$ . En el lenguaje de Badiou: “(...) dado un múltiple presentado, el múltiple-uno que componen sus subconjuntos- es esencialmente <más grande> que el múltiple inicial. **Éste es un teorema ontológico crucial, que desemboca en el siguiente *impasse* real: la <medida> de ese más grande, en sí misma, no se puede fijar. O más aún, el <pasaje> al conjunto de los subconjuntos es una operación que está en exceso absoluto sobre la propia situación**” (Badiou, 1999a: 100).

<sup>18</sup> Contrariamente al axioma inaugural de la filosofía que, en las palabras que Badiou cita de Leibniz: “aquello que no es *un* ser, no es un *ser*”, Badiou afirma que lo uno *no* es, la afirmación

también se dice de la *composición* de la cuenta, lo múltiple en tanto “muchos unos”, contados por la *acción de la estructura*. Tenemos, pues una *multiplicidad inconsistente* (la primera) y *multiplicidad consistente* (la segunda) Lo uno así es *ley* de lo múltiple, en tanto es aquello por lo cual lo múltiple se encuentra forzado a revelarse como tal y aquello que regla su composición estructurada. Así la ontología, en tanto que es pensamiento de la multiplicidad inconsistente, es para Badiou la ciencia del ser-en-tanto-que-ser, ontología que identifica sin más con las matemáticas. Es esta ciencia la que debe ser capaz de realizar la *sustracción* que verifique la impotencia de lo uno, la composición inconsistente de lo múltiple indica el desprendimiento de lo uno, la *sustracción* a su poder normativo. El argumento materialista de Badiou apunta a afirmar que el ser-múltiple es anterior a los postulados que lo afectan<sup>19</sup>, El ser es no-todo en tanto jamás forma una totalidad. Es el pensamiento mismo el que hace imposible un todo del ser, en tanto hace de esta imposibilidad de constituir *un* todo una propiedad del ser<sup>20</sup>.

Badiou propone, en la meditación ocho de *El ser y el acontecimiento*, una tipología del ser: lo *normal* (lo presentado y representado), la *singularidad* (lo presentado no representado) y la *excrecencia* (lo representado no presentado), a partir de aquí debemos elaborar la dialéctica mínima entre el vacío y el exceso (Zizek, 2001b: 139). Toda situación sufre su *reduplicatio* en el estado de la situación (la meta-estructura), para que la situación sea contada como *una*, su estructura debe ser desde siempre una meta-estructura (su inscripción en el campo simbólico). El “estado de la sociedad” es siempre re-presentado/reduplicado en un Estado. La triplicidad propuesta (normalidad-singularidad-excrecencia) se induce de la separación del estado, y de la necesidad de su potencia para **proteger lo uno de toda fijación-en-múltiple del vacío** (Badiou, 1999: 118). Pero del hecho que el vacío es subconjunto de todo conjunto (está *incluido* universalmente), las funciones “anti-vacío” del estado no estarán nunca aseguradas, resultando inevitable la fijación del vacío en el lugar de las partes, es así, que **“el impresentable vacío sutura la situación a la no separación de su estado”** (Badiou, 1999a: 120, la negrita me pertenece). El Estado, pues, *no se basa sobre el lazo social “que expresaría”, sino sobre la des-ligazón que intenta impedir* (Badiou, 1999a: 128).

El exceso correlativo del vacío (la reduplicación de lo múltiple, toda vez que el múltiple desde el punto de vista de la situación es *nada* antes de su cuenta-por-uno) cobra dos formas para Zizek (2001b:139-140): la re-presentación operado por el Estado, la intervención violenta en aquello que representa, y el elemento excesivo que

---

de la presentación de lo múltiple rompe la reciprocidad de lo uno y el ser. Lo uno existe como operación, lo uno es *un* resultado operatorio. De esta manera, Badiou rechaza la afirmación lacaniana “hay algo de lo Uno”, ya que entiende que el *ahí* concedería un *punto de ser* a lo uno. Lo uno como operación no es jamás una presentación. La situación en tanto multiplicidad *presentada*, debe admitir un operador de cuenta-por-uno propio. Allí en la estructura el número adviene al múltiple. Toda situación se haya estructurada, en tanto la cuenta-por-uno es siempre un resultado. Sólo en el *après-coup* de la cuenta la presentación es pensable como múltiple (ver Badiou, 1999a: 33-41 y Badiou, 2002b: 25-36).

<sup>19</sup> Ver Copjec (2006b: 15-16). En la teoría conjuntista el axioma de separación nos indica que el ser es anterior a la lengua. Sólo es posible *separar un* múltiple mediante la lengua, en el ser-múltiple *ya dado* (Badiou, 1999: 51-61).

<sup>20</sup> Para no caer en la posición del nominalismo multiculturalista que afirma que los universales son apariencias que es necesario deconstruir y dispersar, debemos retomar el *dictum* de Lacan: *los universales son reales*, en el estricto sentido en que lo real, es aquello que hace imposible la totalidad del ser. Lo real será aquello en torno a lo cual gire el pensamiento (su función sintetizadora) y, a la vez, aquello que se sustrae al pensamiento (función destotalizadora). Lo real establece una bipartición, una ruptura en el orden del ser como apariencia (ver Lacan, 2003: 86 y ss.).

implica la singularidad misma (en tanto está presentado pero no representado). La separación del Estado persigue siempre la completud del efecto-de-uno, la localización del vacío que impida el advenimiento de la inconsistencia que, como bien señala Badiou, es la consistencia<sup>21</sup>. El Estado opera mediante la puesta-en-uno de los términos de la situación, considerándolos un subconjunto (lo que se corresponde con el concepto matemático de *singleton*)<sup>22</sup>.

Pero en este momento de nuestra reflexión debemos tomar en cuenta la advertencia señalada por Badiou en torno a la tradición marxista. Rápidamente estaríamos tentados de entender a la burguesía como un término normal (económica y socialmente presentada y re-presentada en el Estado), al proletariado como lo singular y el aparato del Estado como una excrescencia. El problema es aquí, que la excrescencia estatal sería un resultado referido a las diferencias de presentación y no a lo impresentable. Así bastará que la singularidad “devenga” universal, “arribando al fin de las clases”, el fin de toda necesidad de controlar el exceso (“el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad”, “del gobierno de los hombres a la administración de las cosas”), el comunismo como el régimen “ilimitado” del individuo, en última instancia, la sociedad “reconciliada” consigo misma, la coincidencia inmediata y espontánea entre individuo y comunidad<sup>23</sup>. Como vemos Zizek (2001b) identificará como la segunda forma del exceso, al elemento presentado no representado (vía vedada por Badiou).

Si bien Zizek está lejos de compartir la idea de la sociedad como un orden positivo, resulta claro que puede tenerse presente la observación que le realiza Ernesto Laclau, en torno a su inspiración hegeliana: si bien Hegel sostiene que ninguna formación particular coincide con su propia noción, ya que la noción se encuentra internamente escindida, “el patrón dialéctico de esta disolución exige que sea un patrón compuesto de transiciones necesarias” (Laclau, 2003: 65), la contingencia del exceso sería así eliminada en la figura de una **presentación necesaria**. Como apunta Laclau: “En el caso de Zizek (...) estamos frente a una inmanencia lógica de tipo hegeliano. Esto se refleja en **su intento de transferir el desnivel en la importancia de los elementos sociales al nivel trascendental de un a priori social**” (Laclau, 2005: 301, la negrita... sí, una vez más, me pertenece).

Cabe, aquí, prevenirse de sacar conclusiones apresuradas, si bien Zizek observa correctamente que: “(...) para Badiou, la meta última de la actividad política es la presencia sin representación, es decir, una situación ya no duplicada en su Estado. Sin embargo, el acto político en sí, en su esencia, está dirigido contra el Estado; es una intervención en el Estado existente que socava su funcionamiento, y por lo tanto

---

<sup>21</sup> ¿No será esta consistencia la inversión del apotegma de Clausewitz formulada por Michel Foucault en su seminario *Hay que defender la sociedad (Il Faut défendre la société)*, ya no “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, sino “la política es la continuación de la guerra por otros medios”? ver Foucault (2000: 28-29).

<sup>22</sup> Esta distinción puede encontrarse en los *Grundrisse* de Marx: la fuerza o capacidad de trabajo como la puesta-en-uno (el trabajo abstracto), el *singleton* de ese múltiple infinito que Marx llamó trabajo vivo (*Quelle*, la fuente del valor).

<sup>23</sup> Esta no es otra que la ontología biopolítica de Antonio Negri y Michael Hardt, cuya ética de la afirmación nietzscheana/deleuziana apunta a suprimir toda dimensión reactiva o negativa. La multitud aparece como una universalidad que no está mediada ni construida *políticamente*, se trata, antes bien, de una universalidad subyacente (hay una homología estructural entre la relación Multitud-Imperio y la díada marxiana fuerzas productivas-relaciones de producción del Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política de 1859). La plena realización de la inmanencia en la multitud elimina la trascendencia, y conduce a entender a la unidad de la multitud como un resultado de la tendencia natural de la gente a luchar contra la opresión, no hay lugar, entonces, para las articulaciones equivalenciales. Ver Laclau (2002b y 2005: 297-303).

necesita la preexistencia del Estado, en el mismo sentido en que uno necesita un enemigo para afirmarse luchando contra él” (Zizek, 2001b: 181), Badiou (1991: 19), sostiene que la política es el trabajo de la presentación, no pudiendo satisfacerse de lo impresentable sino en la medida que **la presentación de lo impresentable comprueba el vacío como el ser de la situación**: nos ubicamos aquí en la emergencia del acontecimiento. Un acontecimiento sólo es calificado como político en la retroacción de una intervención: “Puesto que X, el sitio <de acontecimiento>, está al borde del vacío, sus elementos x **no están presentados en la situación**, sólo X lo está (así, por ejemplo, <los campesinos> están por cierto presentados en la situación francesa 1789-1792, pero no esos campesinos del Gran Miedo que se apoderaron de los castillos)” (Badiou, 1999a: 204). Así resulta, pues, que la verdadera característica del acontecimiento, como *proceso de verdad*, es la de fijar una medida a la errancia subjetiva del Estado, asignándole una medida a su poder:

*Empirically this means that when there is a truly political event, the State shows itself. It shows its excess of power, the repressive dimension. But it shows also a measure of this excess which in ordinary times does not let itself be seen because it is essential to the normal functioning of the State that its power remain without measure, errant, unassignable. **The political event puts an end to all that by assigning a visible measure to the excessive power of the State.** (Badiou, 2001: 3)*

Podemos trazar un paralelo con la distinción que se podría establecer en Marx entre la clase obrera, en tanto categoría social empírica, accesible al conocimiento sociológico y el *proletariado*, como sujeto, agente de la verdad revolucionaria. Siguiendo a Jacques Rancière (2004), el sujeto es un *in-between*, un entre-dos. Proletario era el “nombre propio” de las personas que se encontraban *juntas* y por la tanto *entre*: la humanidad y la inhumanidad, la ciudadanía y su negación, entre su estatuto de hombres útiles y del ser hablante. Arribamos, entonces, a una identificación imposible, que no puede ser encarnada directamente por aquellos que la declaran (nuevamente la diferencia mínima, la *sustracción* del elemento al lugar):

*Así, pues, la diferencia que el desorden político viene a inscribir en el orden policial puede, en un primer análisis, expresarse como diferencia de una subjetivación a una identificación. La misma inscribe un nombre de sujeto como diferente a toda parte identificada de la comunidad. Este aspecto puede ilustrarse con un episodio histórico, una escena verbal que es una de las primeras apariciones políticas del sujeto proletario moderno. Se trata de un diálogo ejemplar en ocasión del proceso sustanciado en 1832 al revolucionario Auguste Blanqui. Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, responde simplemente: “proletario”. Respuesta ante la cual el presidente objeta de inmediato: “Esa no es una profesión”, sin perjuicio de escuchar en seguida la réplica del acusado: “Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos” (...) todo obedece a la doble acepción de la palabra profesión. Para el procurador, que encarna la lógica policial, profesión quiere decir oficio: la actividad que pone un cuerpo en su lugar y su función. Ahora bien, es evidente que proletario no designa ningún oficio, a lo sumo un estado vagamente definido de trabajador manual miserable, que, en todo caso, no se aviene con el acusado. Pero, como político revolucionario, Blanqui da a la misma palabra otra acepción: una profesión es un reconocimiento, una declaración de pertenencia a un colectivo (...) **Los***

***proletarios no son ni los trabajadores manuales ni las clases laboriosas. Son la clase de los incontados, que no existen más que en la declaración misma por la cual se cuentan como quienes no son contados. (Ranciére, 1996: 54-55)***

Nuevamente observamos que “clase obrera” o “clase trabajadora” son términos que corresponden a la clasificación de las partes, establecida por la enciclopedia de la situación. Son discernidas a partir de una propiedad explicitable en la lengua de la situación. El proletariado, en cambio, carece de referente discernible, es el sitio de inscripción de una imposibilidad. Es, antes que un sujeto, una operación específica: aquella por la cual la parte-sin-parte se asume como el todo. Esta operación *disloca* el recorrido del todo a la parte y de la parte al todo, es el *punto* de fracaso de la lógica policial<sup>24</sup>. Diríamos que proletariado es un operador de conexión, de *fidelidad* ligada al acontecimiento obrero<sup>25</sup>, a la convocatoria episódica y evanescente de las barricadas de junio del '48, el asalto de los Comuneros al Palacio de las Tullerías, los Concejos de fábrica de Turín, “las patas en la fuente”.

El acontecimiento corresponde al no-ser, es impensable para la ontología (las matemáticas). La ontología no conoce el acontecimiento<sup>26</sup>, en tanto éste constituye su callejón sin salida, donde pierde su carácter de totalidad. La teoría del acontecimiento apunta así a un trans-ser (Badiou, 2002b: 53). Si bien admitimos que el acontecimiento es un punto de ruptura respecto del ser, nada nos absuelve de pensar el *ser propio* del acontecimiento.

Nuestro punto de partida lo constituye la situación, la cual no nos ofrece ningún tipo de apoyo para decidir si el acontecimiento le pertenece o no. De esta manera la *indecidibilidad* constituye un atributo intrínseco del acontecimiento. La decisión, será

---

<sup>24</sup> Nos encontramos ante una *plebs* que se reclama como un *populus* verdaderamente universal. Ver Laclau (2005: 91-141).

<sup>25</sup> Cabe realizar aquí una aclaración, antes de ser acusados de reintroducir *in extremis* lo empírico obrero. El acontecimiento no puede operar en el sitio de la representación sin que nada se presente nunca. Como entiende Badiou (1990b: 55-56) la esencia de la política está ligada a la fidelidad al acontecimiento tal como se materializa en la red de las intervenciones, así resultaría imposible evitar tomar en cuenta estratégicamente (Badiou *dixit*) el carácter obrero y popular de las situaciones. En este punto podríamos entender la estructura “mítica” del acontecimiento, siguiendo a Laclau en su análisis del mito de la huelga proletaria en Sorel (Laclau, 2002a: 44-52). Si bien en Sorel la huelga proletaria no constituye un evento real, hallándose separado de las huelgas políticas reales, aquélla unificaría equivalencialmente una variedad de luchas y acciones durante un prolongado período histórico. En Badiou, el acontecimiento ya siempre ha tenido lugar (la *estructura implicativa* del haber-tenido-lugar, véase n. 30), donde la nominación del acontecimiento no se corresponde a una categorización objetiva sino que pertenece al mismo acontecimiento, al modo en que los actores involucrados perciben y simbolizan su actividad. Entendemos que su nominación involucra una cadena equivalencial de sucesos y demandas que se articulan al significante que nombra al vacío de la situación y, en este sentido, representa la *plenitud ausente* de esa situación histórico-social. Tanto el mito de Sorel, como el acontecimiento en Badiou involucran, necesariamente, esta articulación equivalencial, constituyen el *sitio de inscripción de una imposibilidad*: un “significante vacío”. ¿No son acaso las *invariantes comunistas* que Badiou y Balmés, en su obra *De l'idéologie*, identificaban en el levantamiento campesino de Thomas Munzer, otro nombre para designar el *representante* de la *plenitud ausente* de lo social? (Ver Laclau, 1978: 195-198). Esta serie de intuiciones deben ser objeto de un futuro de trabajo de investigación.

<sup>26</sup> En tanto múltiple paradójico (ultra-uno), lo que califica a un acontecimiento es, por una parte, su composición, en tanto múltiple, de los elementos del sitio de acontecimiento y, por otra, de sí mismo. La auto-pertenencia es constitutiva del acontecimiento. El axioma de fundación invalida específicamente esta posibilidad. El acontecimiento será, pues, un *inédito posible*: a partir de él nos aseguramos que no-*Todo* es matematizable.

entonces una apuesta al haber-tenido-lugar, su pertenencia a la situación, pero dicha apuesta como la tirada de dados en Mallarmé jamás abolirá el azar de su ocurrencia<sup>27</sup>. Todo acontecimiento se produce en un sitio (un múltiple al borde del vacío), por lo que nunca está reasegurado por la cuenta-por-uno del estado como parte: no resulta posible apoyarse en una *inclusión* para decidir su *pertenencia*. La intervención será, entonces, el procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento. Aquí nos encontramos con una dificultad interna a la doctrina del acontecimiento apuntada por Badiou (1999a: 7 y ss.): el acontecimiento sólo podría subsistir, en tanto es objeto de una nominación, de lo que se seguiría como consecuencia la existencia de dos acontecimientos: el múltiple supernumerario y su nominación<sup>28</sup>. Por lo cual debemos dotar al acontecimiento de una lógica (el acontecimiento como desprendimiento inmediato de una primera consecuencia, tendrá una estructura *implicativa*) no tan sólo de una ontología (el acontecimiento como múltiple infundado)<sup>29</sup>. El acontecimiento se funda en la máxima *hay Dos*, del cual no resulta una reduplicación del uno de la cuenta, la repetición de los efectos de la ley. Se trata de un Dos originario, el efecto escindido de una decisión (en tanto la decisión sigue siendo en sí misma indecible, sólo se la reconoce en la situación por sus consecuencias). Para el estado lo impresentado opera por la designación de causa externa a la situación, pero al acontecimiento está ligado a la propia inconsistencia de la situación, es una verdad *localizada* (la Revolución Francesa es la verdad del ancien régime)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Para Badiou, la absoluta separación ontológica del acontecimiento, la circunstancia por la cual este tiene-lugar sin poder ser virtualizable de manera alguna, constituye el fundamento original, azaroso de las verdades. Ninguna cuenta puede reunir a los acontecimientos en lo Uno. De esta forma rechaza la doctrina del eterno retorno, en todos los sentidos que le acuerda: el parmenídeo (la permanencia del Uno), el cosmológico (la ley de lo Uno que se impone al caos), el probabilista (el equilibrio que se obtiene al infinito de una serie) y el nietzscheano-deleuziano (la afirmación del azar de una sola vez). El azar, siendo plural excluye la *unicidad* de la tirada de dados. En última instancia, la contingencia del ser se cumple verdaderamente, sólo si existe el Azar de los azares. Deleuze captura el azar bajo la ley de lo Uno: “el precio a pagar por la plenitud del Ser” (Badiou, 2002c: 97-110).

<sup>28</sup> Otra dificultad la constituiría la circunstancia por la cual un Sujeto “ nombra ” el acontecimiento. Nos encontraríamos ante un Sujeto originario (una suerte de *ego transcendental* husserliano) o del acontecimiento que produce el nombre. Si el acontecimiento supone la emergencia de la *historicidad* al interior de *la* Historia, debemos rechazar la posibilidad de ésta como un objeto de experiencia y de discurso. Se trata de disolver el terreno de una subjetividad absoluta, que disolvería la posibilidad misma de un objeto *absoluto* (Laclau, 1996: 44): “Así como no hay un héroe del acontecimiento, tampoco hay quien lo anuncie angélicamente. El ser no comienza” (Badiou, 1999a: 235). Un ensayo de salida lo constituye, en primer término, la ruptura con la identificación unilateral de “sujeto” y “sujeto de una verdad”, todo acontecimiento genera figuras subjetivas *reactivas*. Badiou entenderá que un acontecimiento abre un *espacio subjetivo* que se *puebla* de tres figuras posibles (el sujeto fiel, el reactivo y un sujeto oscuro). Tenemos no sólo una teoría de la fidelidad (la creación propia de las consecuencias del acontecimiento), sino también una teoría de la reacción (creación del pasado) y una teoría de la obliteración (la reactivación futura de un presente).

<sup>29</sup> Esta lógica permitirá esclarecer la *potencia temporal* del acontecimiento y su capacidad para engendrar un tiempo propio, su carácter de invención.

<sup>30</sup> Si el estado obtura la aparición de la inmanencia del vacío mediante la “trascendencia del culpable”, el izquierdismo especulativo, en su fascinación por el ultra-uno del acontecimiento, cree poder recusar en su nombre toda inmanencia al régimen estructurado de la cuenta-por-uno estatal, lo que implica ignorar que: “ el acontecimiento en sí sólo existe en la medida en que está *sometido*, por una intervención cuya posibilidad exige la recurrencia –y por consiguiente el no-comienzo-, a la estructura reglada de la situación y que, en virtud de esto, **toda novedad es relativa**, siendo sólo legible, después como el azar de un orden. Lo que nos enseña la doctrina del acontecimiento es, más bien, que **todo el esfuerzo consiste en seguir sus consecuencias, no en exaltar su ocurrencia**” (Badiou, 1999a: 235, la negrita nos

El acontecimiento está lejos de poder ser considerado un “milagro”, el componente del acontecimiento siempre se extrae de una situación, está relacionado con una multiplicidad singular, con su lenguaje, el acontecimiento es *nada* salvo un *fragmento de ser*<sup>31</sup>.

Si bien Laclau observa que, a diferencia de Badiou que parte de la teoría de los conjuntos, él sostiene la centralidad de la categoría “relación”<sup>32</sup>, en este punto confluyen. En primer lugar el vacío al que alude la operación catacrítica es siempre un vacío interno al proceso de significación<sup>33</sup>, otro modo de decir que toda situación se sutura a su ser (el vacío). Asimismo la decisión, como un momento de *inversión* que no está dictado por la naturaleza del objeto mismo (sino por su *cathexis* diferencial)<sup>34</sup>, **siempre va constituir un desplazamiento del objeto imposible de la inversión ética**. Ese desplazamiento siempre va a tener lugar dentro de las normas sociales existentes, pero a la vez entendemos que resulta irreductible a éstas en el *après-coup* de su intervención.

A esta altura tanto Laclau como Badiou podrían ser “acusados” de historicistas, pero, mientras que el historicismo remite al conjunto de circunstancias económicas, políticas, sociales, culturales, etc., cuya interacción compleja nos permitiría “explicar” el acontecimiento, o lo que para nosotros Laclau llama decisión, la *historicidad* propiamente dicha involucra la *temporalidad* específica del acontecimiento y sus consecuencias.

En contraste con la figura de Antígona como “fantasma masculino”, donde la lucha por el poder tiene como excepción constitutiva la figura de “la mujer” (el sacrificio de los “bienes patológicos” a la *Cosa*, cuyos contornos trascendentales son delineados por la misma renuncia), el *acto* ético “femenino” supone la misma *suspensión* de esta excepción. Se trata de una decisión radicalmente contingente, donde no tiene lugar la remisión a sus causas “preexistentes”, puesto que **redefine las coordenadas mismas donde tienen lugar aquéllas**.

El sujeto es correlativo, entonces, a la brecha irreductible entre lo particular y universal, a su indecidibilidad ontológica. El status ontológico *precario* del sujeto,

---

pertenece). La apuesta imaginaria acerca de una novedad “absoluta” desconoce que lo real de las condiciones de posibilidad de la intervención es siempre la circulación de un acontecimiento *ya decidido*, nos encontramos con el presupuesto implícito de que *ya habido* una intervención. El acto sorprendería al agente mismo, donde piedad designaría el inesperado suceder del acto (ver Zizek, 2001c: 164).

<sup>31</sup> Ver Zizek (2006: 167-201).

<sup>32</sup> Ver Laclau (2005: 92-93).

<sup>33</sup> Retomando las observaciones de Paul de Man en torno al cero de Pascal, Laclau (2002a: 57-70) sostiene que el cero como momento de cierre es a la vez un objeto imposible y necesario, debe tener acceso al campo de la representación. Aquí la identidad, la cuenta-por-uno de los elementos de la totalidad significativa tiene como condición de posibilidad/imposibilidad un elemento que carece de identidad (el cero es el número que no es idéntico a sí mismo), pero que a la vez cuenta-por-uno. Los medios de representación siempre resultan inadecuados, provocando el movimiento topológico, la nominación del cero sólo puede hacerse al precio de traicionar su “no-ser”. El cero será siempre denominado como un uno, pese a que es sin nombre, “innominable” (Laclau, 2002a: 67). Le estoy, pues, otorgando un nombre a esa ausencia. La cuenta-por-uno de los sin-nombre (“su presentación”, “su declaración de existencia”), no es otra que la cuenta-por-uno del cero que funda el *hay Dos* del acontecimiento. Esta diferencia es la que podemos establecer entre el *singleton* “desocupado” su puesta-en-uno por el estado y “piquetero” como uno de los nombres del vacío, autorizado por su propia operación.

<sup>34</sup> “(...) el hecho de que ningún impulso esté necesariamente vinculado a un objeto no significa que el objeto carezca de importancia, o que su elección sea totalmente arbitraria” (Laclau, 2003b: 201).

implica que no-todo el sujeto *pasa en acto*<sup>35</sup>: el sujeto es la *brecha* que se llena con la subjetivación, el autorrepliegue radical (la “noche del mundo” en Hegel) y, al mismo tiempo, el gesto de subjetivación mismo. En este sentido toda ontología es “política”: la política apunta a “reactivar” la *decisión* radical, contingente, renegada por las prácticas “sedimentadas”.

## Humano, demasiado humano

*A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen todo nuevo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir, en cierta forma, silenciosa.*  
Foucault, 2005: 331.

Ya no hay un gran Otro que pueda reconocer y prodigar afecto por igual a todos sus ciudadanos (Copjec, 2006b: 243). La sociedad no existe, resulta una imposibilidad y, sin embargo, los hombres no cesamos nunca de intentar construirla. ¿Implica esto una postura cínica, resignada, donde los agentes sociales actuamos el “como si”, fórmula clásica del fetichismo? La plenitud final resulta siempre inalcanzable, pero en esa brecha se ubica la decisión, ese gesto formal, *point de capiton* que estabiliza el mundo. ¿Hay, pues, que esperar el acontecimiento?...  
*El pensamiento no espera, y jamás ha agotado su reserva de fuerza, excepto para quien sucumbe al profundo deseo de la conformidad, que es la vía de la muerte* (Badiou, 1999b: 121) y la muerte no es, nunca, un acontecimiento.

Buenos Aires, 7 de julio de 2006

## Bibliografía.

- Althusser, Louis (1975) *Lenin y la filosofía*, Era, D. F. México.
- Agamben, Giorgio (2003) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia.
- Badiou, Alain (1972) *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, en Alain Badiou y Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, número 8, Ediciones Pasado y Presente.

---

<sup>35</sup> Si sostuviéramos que “todo el sujeto pasa en acto”, la libertad del sujeto debería sostenerse en una excepción constitutiva: la apertura al dominio nouménico (la antinomia dinámica en Kant). Pero el acceso directo al dominio nouménico kantiano nos privaría de nuestra misma espontaneidad, nos convertiría en autómatas sin vida, “máquinas pensantes”. El no-todo nos coloca en la cesura entre el dominio de la red causal fenoménica y el noumeno: el status del sujeto es así, “femenino”. Ver Zizek (2001b: 17-78; 2006: 35 y ss.) y Copjec (2006a: 19-64).

- Badiou, Alain (1990a) *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Badiou, Alain (1990b) *¿Se puede pensar la política?*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Badiou, Alain (1991) *La fábrica como sitio de acontecimiento*, en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, número 2, Escuela Porteña, Buenos Aires.
- Badiou, Alain (1995) *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, en Tomás Abraham, Alain Badiou y Richard Rorty, *Batallas éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Badiou, Alain (1997) *Lacan y Platón: ¿es el matema una idea?*, en Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, *Lacan con los filósofos*, Siglo XXI editores de México, D. F. México.
- Badiou, Alain (1999a) *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires.
- Badiou, Alain (1999b) *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona.
- Badiou, Alain (2000) *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Ediciones Del Cifrado, Buenos Aires.
- Badiou, Alain (2001) *The political as a truth procedure*, en *lacanian ink* 19, New York.
- Badiou, Alain (2002a) *Condiciones*, Siglo XXI editores de México, D. F. México.
- Badiou, Alain (2002b) *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona.
- Badiou, Alain (2002c) *Deleuze: "El clamor del Ser"*, Manantial, Buenos Aires.
- Badiou, Alain (2004) *Circunstancias*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- Badiou, Alain (2005) *El Siglo*, Manantial, Buenos Aires.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2003) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Benasayag, Miguel (1994) *Pensar la libertad. La decisión, el azar y la situación*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Benjamin, Walter (2002) *Sobre el concepto de historia*, en *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, ARCIS – LOM, Santiago de Chile.
- Castoriadis, Cornelius (2001) *Antropogénesis en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles*, en *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Copjec, Joan (2006a) *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Paidós, Buenos Aires.
- Copjec, Joan (2006b) *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques (1989a) *Cogito e historia de la locura*, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Derrida, Jacques (1989b) *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Esquilo (2004) *Prometeo encadenado*, en *Tragedias*, Madrid, Alianza Editorial.
- Foucault, Michel (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2004) *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores de Argentina, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2005) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI editores de Argentina, Buenos Aires.
- Jameson, Fredric (2004) *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Gedisa, Barcelona.

- Lacan, Jacques (2003) *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2004) *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún (1972-1973)*, Paidós, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (1978) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI editores de España, Madrid.
- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (1998) *Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía*, en Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (2002a) *Misticismo, retórica y política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (2002b) *¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?*, en *Revista Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, número 22.
- Laclau, Ernesto (2003a) *Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas*, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (2003b) *Estructura, historia y lo político*, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2000) *Posmarxismo sin pedido de disculpas*, en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss (1971) *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Miller, Jacques-Alain (2003a) Seminario: La lógica del significante, en *Matemas II*, Manantial, Buenos Aires.
- Miller, Jacques-Alain (2003b) *La sutura. Elementos de la lógica del significante*, en *Matemas II*, Manantial, Buenos Aires.
- Miller, Jacques-Alain (2003c) S'truc dure, en *Matemas II*, Manantial, Buenos Aires.
- Nussbaum, Martha (2004) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Palti, Elías José (2005) *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo. Filosofía y política*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques (2004) *Política, identificación, subjetivación*, en *Revista Metapolítica*, número 36, D. F. México.
- Ricoeur, Paul (2004) *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Sohn-Rethel, Alfred (1980) *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica a la epistemología*, El Viejo Topo, Bogotá.
- Wittgenstein, Ludwig (2004) *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas U.N.AM/Crítica, Barcelona.

- Zizek, Slavoj (1998) *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Paidós, Buenos Aires.
- Zizek, Slavoj (1999) *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI editores de México, D. F. México.
- Zizek, Slavoj (2000) *Más allá del análisis del discurso*, en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Zizek, Slavoj (2001a) *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores de México, D. F. México.
- Zizek, Slavoj (2001b) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires.
- Zizek, Slavoj (2001c) *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid.
- Zizek, Slavoj (2002) *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia.
- Zizek, Slavoj (2003) *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham.
- Zizek, Slavoj (2004) *El homo sacer como objeto del discurso de la universidad*, en Yves Charles Zarka (dir.) *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Zizek, Slavoj (2005a) *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires.
- Zizek, Slavoj (2005b) *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Zizek, Slavoj (2006) *Visión de paralaje*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.