

“La herencia lacaniana en el posestructuralismo”

Alain Badiou como lector de Lacan

Por Lic. Julia Exposito¹

ABREVIATURAS

LCCFP Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.

LTI *Tópica de lo imaginario, Seminario I, Los escritos técnicos de Freud.*

LEP *El seminario de Jacques Lacan. Seminario 7. La ética del psicoanálisis 1959-1960.*

ERP Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis.*

AÚN Seminario 20. *Aún.*

El presente trabajo intenta partir desde una respuesta a la vieja discusión en el terreno del psicoanálisis: ¿pretende la teoría psicoanalítica arrojar sus redes en el ámbito de lo social (y político) o por el contrario es partícipe de no inmiscuirse en tales cuestiones, dando como resultado el rol privado e individual del acto clínico? Lo interesante aquí, es que en definitiva la pregunta es tramposa. En efecto, la pretensión de separar lo público de lo privado, ¿no supone ya una forma de pensar lo social?

Sin embargo, creemos que tanto en Freud como en Lacan las respuestas a tales preguntas se inclinan a pensar que la tarea psicoanalítica es por su propia condición de ser ya un acto social. Es decir, el psicoanálisis lejos de pretender ser un compartimento estanco, es productor y transformador de la vida en sociedad, lejos de marcar límites entre lo público y lo privado, los contamina. Dos de las obras más nombradas de Freud (“Psicología de las masas y análisis del yo” y “El malestar en la cultura”), dan cuenta que “el trabajo preliminar de Freud fue mostrar que la relación analítica proporciona el núcleo del lazo social” (Miller, en Stavrakakis, 2007:15). Del mismo modo que “para Lacan no hay sujeto que no sea, ya, sujeto social” (Lacoue-Labarthe y Nancy, en Stavrakakis, 2007:66).

Desde este punto de partida, el presente trabajo se haya inmerso dentro del debate del que se hace eco la corriente posestructuralista (o bien marxista posestructuralista)². Los

¹ Miembro del C.E.T.E.C, Facultad de Psicología (UNR); Becaria CONICET.

²El núcleo de esta corriente marxista posestructuralista lo forma un grupo de ex colaboradores de Althusser, entre los que sobresalen, en Francia, Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière; pero también participan de ella destacados autores de otros países, como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler y Slavoj Žižek. Su origen puede rastrearse en el proceso de descomposición que sufre el pensamiento marxista estructuralista inmediatamente después del Mayo francés (Palti, 2005:90).

integrantes de esta constelación posestructuralista, en diálogo crítico con su maestro Althusser, continúan trabajando para profundizar una apuesta filosófico-política que haga del supuesto psicoanalítico lacaniano un punto fundamental de su saber teórico. En efecto, las “lógicas de lo real” han sido exploradas para dar forma a una ontología novedosa que habilita el paso hacia nuevos conceptos que dan cuenta de la realidad política contemporánea: lo real y el antagonismo, el fantasma y la ideología, el sujeto político como fruto de una falla estructural, etc. Creemos, así, que un manejo más acabado de estas nociones permitirá una mejor comprensión de la productividad y las posibles limitaciones de una perspectiva que, con cierto cuidado, intenta alimentarse de ciertas premisas lacanianas para realizar un enfoque político de lo social.

En este sentido, y a modo de ejemplificación de tales debates, el presente trabajo intentará poner en juego ciertas nociones de la teoría lacaniana para relacionarlas y confrontarlas con la obra de uno de los autores de la corriente posestructuralista, Alain Badiou.

Con tales fines, el trabajo será dividido en dos partes complementarias. Primero se intentará rastrear algunos conceptos fundamentales de los seminarios de Lacan. Conceptos que creemos pueden ser de gran utilidad a la hora de pensar a Badiou como “lector” de la obra lacaniana.

En segundo lugar, se intentará desarrollar las nociones centrales de la teoría badioudiana, buscando la correspondencia o la falta de ella con los conceptos lacanianos trabajados.

Es preciso hablar de *sujeto* en la obra de Lacan, dado que una de las premisa lacanianas esbozadas en el Seminario 11: “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” sostiene que el psicoanálisis no pretende ser una filosofía de la historia, así como tampoco encontrar la clave del universo si no que “está gobernado por un objetivo particular, históricamente definido, por la elaboración de la noción de sujeto” (LCCFP:29)³. No obstante, si nos remitimos a tan polémico concepto es imposible que no se haga presente el nombre de Descartes y su teoría del sujeto como *cogito*, el sujeto moderno por excelencia. De este modo, creemos, que la teoría lacaniana al hablar del sujeto de algún modo se haya inmersa en el proceso de teorización de aquel viejo sujeto del ego. La incógnita que nos rige es la de comprender si el sujeto lacaniano subvierte o no la lógica cartesiana de la subjetividad.

El mismo Lacan afirma que el concepto de sujeto no es propio del psicoanálisis, pero dirá que la noción de sujeto freudiana le ha dado a aquel histórico concepto algo nuevo: “En mi informe de Roma procedí a una nueva alianza con el sentido del descubrimiento freudiano. El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra en un sujeto, a ese nivel en que el sujeto se constituye con los efectos del significante. Esto señala que con el término sujeto (...) no designamos el substrato viviente que es preciso al fenómeno subjetivo, ni ninguna clase de sustancia, (...) sino el sujeto cartesiano, que aparece en el momento que la duda se reconoce como certeza, excepto que, por nuestro abordaje, los cimientos de ese sujeto se revelan mucho más amplios, pero a la vez mucho más serviles, en cuanto a la certeza que pierde, ahí se da lo que es el inconsciente”(LCCFP:47).

Lacan sostiene que el sujeto del psicoanálisis, marcado por el hallazgo freudiano radica en la posibilidad de pensar un sujeto que lejos de permanecer atado la *certeza del cogito cartesiano* la subvierte. En definitiva el sujeto del inconsciente “se manifiesta, (...) piensa, antes de entrar en la certeza” (LCCFP:15). Sin embargo, el sujeto del ego ha sido un punto abordado en la obra de Lacan; desde su perspectiva, el ego, sólo “puede ser descrito como una sedimentación de imágenes idealizadas durante el periodo que Lacan denomina ‘estadio del espejo’” (Stavrakakis, 2007:39).

No obstante, y a diferencia de la pretensión totalizante del sujeto cartesiano, el sujeto lacaniano muestra el lugar donde la unicidad falla: “¿Es el uno anterior a la

³ Antes de adentrarnos en algunos de los conceptos lacanianos nos parece importante remarcar la dificultad del tratamiento de tales conceptos dado los diferentes usos que Lacan les otorga a lo largo del tiempo y en sus distintos seminarios. De este modo, las elecciones temporales y conceptuales realizadas intentan responder a los fines analíticos del presente trabajo.

discontinuidad? No lo creo así, y todo lo que he enseñado estos últimos años tendía a hacer cambiar esta exigencia de un uno cerrado (...). Ustedes estarán de acuerdo conmigo que el uno introducido por la experiencia del inconsciente, es el uno de la hendidura, del rasgo, de la ruptura” (LCCFP:11).

En este sentido, en el *estadio del espejo* el mismo gran momento de júbilo, de sutura de la identidad imaginaria es aquello que anticipa su propio fracaso. El resultado de la unidad/identidad imaginaria se constituye a través de la captura que existe entre el niño y su propia imagen. Sin embargo, la captura de la imagen nunca puede incorporar el exceso. Parafraseando a Lacan, podemos decir que toda relación imaginaria, narcisista, está compuesta por una profunda ambigüedad, ya que la imagen especular siempre muestra una diferencia: “debemos introducir estas nociones y comprender que si una parte de la realidad es imaginaria la otra es real; o inversamente (...). Comprendemos entonces por qué, al comienzo, la conjunción de las diferentes partes, de los diferentes *sets*, no pueden lograrse nunca. Estamos aquí en la relación del espejo. Llamamos a esto el plano de la proyección” (LTI: 133). En este sentido, todo equilibrio subjetivo en el plano imaginario se haya marcado por una inestabilidad primera. El punto fundamental que pretende marcar Lacan radica precisamente en que la imagen especular supone una imposibilidad constitutiva de poder brindar una identidad estable, de este modo para el sujeto, eterno buscador de su identidad perdida, el único recurso restante es el de incorporarse al registro simbólico⁴.

El niño se somete a lo simbólico, al gran Otro, buscando que el lenguaje le otorgue la estabilidad identitaria. El sujeto, entonces, se subordina al Gran Otro. Al aceptar el primado de la Ley, más aún al anhelarlo, se convierte en un “efecto del significante”. Si en el plano de lo imaginario el sujeto se identifica como proyección, en el dominio de lo simbólico el sujeto introyecta la palabra del otro. El inconsciente de este modo es, en términos lacanianos, “el discurso del otro” (LTI:137).

Ahora bien, ¿Qué se pierde con el acceso al Gran Otro? Toda vez que la Ley ha sido aceptada, la mediación de la palabra es ineludible, así se sacrifica el acceso inmediato a lo real. De este modo, el sujeto lejos de encontrar la estabilidad de una identidad completa se convierte en sujeto de la falta, que experimenta la ficcionalidad de una identidad a través de procesos de identificación que son siempre precarios e inestables.

⁴Es importante tener en cuenta que el lugar de lo simbólico, para Lacan, ya está presupuesto en el estadio del espejo. Es decir, que al referirnos al pasaje de un momento al otro, no lo hacemos de forma cronológica sino dentro de un orden lógico/analítico.

En efecto, la premisa lacaniana radica en sostener que la presentación de una identidad plena es imposible tanto en el nivel imaginario, como en el simbólico.

Lo imaginario y lo simbólico se relacionan entonces en el punto donde retroactivamente aparecen los efectos de lo real. O a la inversa, el sujeto lacaniano se presenta como sujeto de la falta porque ha entrado al mundo de lo simbólico: “nosotros mismos no estaríamos en lo Real, a saber de que algo falta –y es precisamente lo que caracteriza y da entrada al sujeto” (ERP:52).

Lacan aclara la relación simbólico/real en el seminario 7 “La ética del psicoanálisis” donde utiliza el ejemplo heideggeriano del “vaso” o la “jarra” para explicitar el lugar ontológico primordial del vacío: “El vacío y lo pleno, en el vaso son introducidos en un mundo que por sí mismo no conoce nada igual. Es a partir de este significante formado, que el vaso, que ese vacío y ese pleno como tales entran en el mundo, ni más ni menos y con el mismo sentido. Porque (...) es exactamente en el mismo sentido en que la palabra y el discurso pueden ser plenos o vacíos que el vaso mismo puede ser pleno, en tanto primero en su esencia es vacío” (LEP:64/65). Es decir, no hay falta en lo real, es la aparición de lo simbólico lo que habilita la quimera de la falta como tal. El cierre simbólico, el cierre del *uno ficticio* es la marca que posibilita retroactivamente el lugar de la falta. Es decir, antes de lo simbólico no hay falta, hay vacío. En definitiva así como el vaso se crea alrededor del vacío dando como resultado el develamiento de un agujero, lo simbólico se presenta en lo real para mostrarlo como falta: “el simple ejemplo del vaso, si lo consideran en la perspectiva que he promovido primero, a saber ese objeto hecho para representar la existencia de ese vacío en el centro de este real que se llama la cosa, ese vacío se presenta en la representación, justamente como un nihil, como nada. Y es por lo cual el alfarero, del mismo modo como ustedes a quienes hablo, aunque cree el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea como el creador mítico ex-nihilo, a partir del agujero” (LEP:65).

La subordinación a la Ley, al significante (Nombre-del-padre) constituye el lugar castrador que conforma un orden social. Es decir, es la propia Ley la que da lugar a la falta (el Nombre-del-padre como sacrificio de la relación madre-niño), esta falta es introducida por la aseveración de las leyes simbólicas. De ahí que, todos los procesos de identificación que pretenden cubrir la falta estén destinados a fracasar. La imposibilidad de una identidad introduce el punto central de la teoría lacaniana: la falta no es sólo asunto del sujeto sino que también atraviesa al nivel socio-simbólico, al Otro, que se encuentra tachado. La estructura del Otro presenta un vacío: “la dimensión más radical

de la teoría lacaniana consiste en (...) que el gran Otro, el orden simbólico (...) está *barré*, tachado, por una imposibilidad fundamental, estructurado en torno a un núcleo imposible/traumático, en torno a una falla central” (Žižek, 2003:168).

La propia estructuración de lo simbólico y su relación con lo real muestra, en palabras de Lacan que “hay allí una falta, un agujero, una pérdida. El objeto *a* viene a funcionar respecto a esa pérdida. Esto es algo del todo esencial a la función del lenguaje” (Aún:13).

Veamos. El goce, la *Jouissance*, aparece como aquello que se encuentra más allá de los límites del lenguaje, a la vez que sólo existe como un efecto retroactivo del significante cuya función, siempre fallida, es darle cuerpo en el discurso, entonces la génesis del goce sólo puede entenderse en términos míticos. Lacan, en efecto, trabaja ese goce del ser, identificándolo con el mito de “La Cosa” freudiana (das Ding): “La Cosa como un real puro, anterior a toda simbolización, exterior a todo intento de aprehensión, borrada para siempre por cualquier palabra, núcleo de imposibilidad encerrada como lo más íntimo y lo más inaccesible para el sujeto”(Braunstein, 1990: 80). En palabras de Lacan: “Ese objeto, das Ding, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. Como mucho se lo vuelve a encontrar como nostalgia. Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no en objeto” (LEP:68).

Si la palabra marca un antes y un después del goce, el goce que emerge irrumpiendo en el lenguaje acontece dentro de los límites trazados por la palabra: “para decir que *no* a la Ley hay que aceptar que sí se es súbdito de ella” (Braunstein, 1990:74). Nada sabemos del goce antes de la palabra: “si el significante está ahí y si el goce sólo existe por su intermediación, es que ‘el significante es la causa del goce’, a la vez que le pone un límite y le da su razón de ser, es decir, que ‘el significante es lo que pone alto al goce’” (Braunstein, 1990:76). Esta es la performatividad de la Ley. Ella, que crea el deseo como resultado del proceso de “desgocificación”, remite ese deseo hacia el intento de volver a alcanzar la “jouissance”. La ley en un mismo gesto, prohíbe al sujeto gozar y alienta el deseo de alcanzar el goce (Stavrakakis, 2007:73).

El sujeto que acepta la Ley y se inscribe en el deseo se encuentra sin embargo, con que la proliferación de objetos socio-simbólicos no alcanza a llenar esa falta porque también el Otro está tachado, la falta se halla también en el plano simbólico. De este modo, el fracaso constante moviliza al deseo en su promesa por alcanzar a la mítica *jouissance*. Llegamos aquí a un punto importante del pensamiento lacaniano. Si esa promesa de

completitud, de encuentro “total” con el goce, no puede ser simbólica, esa promesa de taponar la falta en el Otro es imaginaria, y recibe el nombre de “fantasía”.

La fantasía, no obstante, no puede colmar el deseo, ya que no puede capturar el real presimbólico desconocido; sólo puede “sostenerlo”. La fantasía crea esta ilusión ofreciéndonos el objeto @ como corporización, en su ausencia, de esta completitud. No obstante, aunque cualquier objeto puede encarnar la dignidad de la Cosa, la investidura de los @ como proceso de producción escapa a los sujetos. El objeto es “hallado”, por el sujeto, aceptando el engaño de que se trata de una respuesta de lo real (y no dando cuenta de que la investidura es “radical”, es decir que no hay nada en las propiedades mismas del objeto sino que fascina por cuanto ocupa un lugar particular en la estructura, el lugar de la falla de lo simbólico): “¿Por qué el mecanismo simbólico tiene que engancharse a “una cosa”, a algún fragmento de lo real? (...) el campo simbólico está siempre barrado, mutilado, estructurado en torno a algún núcleo éxtimo, alguna imposibilidad” (Žižek, 2000:63). De este modo, el @ es una suerte de resto no simbolizado del \$ (Sujeto barrado) luego de la castración simbólica. El \$ lo “encuentra” como la promesa de otorgarle lo que el Otro no puede dar, a saber, una completitud que selle la falta que, en última instancia, hace fracasar toda identidad simbólica.

Para concluir este apartado, creemos es importante remarcar, entonces, que el gesto lacaniano reside en otorgarle al sujeto un lugar primordial. No obstante, como vimos, este sujeto lejos de ser pensado como sustancia, como totalidad determinada, yerra en su fundación. Es en este sentido, en tanto que sujeto de la falta donde se habilita el lugar ontológico que Lacan le otorga a la “unicidad fallida”. Es decir, se presenta en su obra una función ontológica de lo simbólico, como totalidad, pero en tanto fallida, en tanto fracturada. Es la hiancia, el agujero, lo que separa y quiebra a lo simbólico de su ficcionalidad pretendida: “Esa hiancia se trata de una función ontológica, y a través de esa hiancia he creído conveniente introducir, como, si fuese lo más esencial, la función del inconsciente” (LCCFP:12). El sujeto lacaniano, entonces, lejos de buscar la certeza cartesiana, fracasa, y en ese fracaso se encuentra con lo real: “el ser sólo nace de la falla que produce el siendo (*l'étant*) por decirse. (...) Le hace *falta* entonces *a este siendo* el tiempo de decirse. Ese ‘falta el tiempo’ es precisamente por lo que el ser nos solicita en el inconsciente” (ERP:60. *Cursivas nuestras*).

La estructura significante se compone de un juego donde todos los significantes se equivalen, pero en ese mismo juego es donde dice Lacan surge la posibilidad del cierre por el surgimiento de un “significante amo”, donde cada uno de esos significantes es

capaz de llegar a la posición del significante amo. Pero ¿Cuál es la función de este significante preponderante? Precisamente su función se relaciona con el sujeto, es decir su función es ser aquel significante que representa a un sujeto para otro significante. Sin embargo, para Lacan, esa representación falla: “el sujeto que él representa no es unívoco. Es representado sin duda, pero también no es representado. Algo, a ese nivel, queda oculto en relación a ese mismo significante” (ERP:37).

Esta misma relación entre representable/irrepresentable marca la imposibilidad lacaniana de constituir una identidad plena. Se presenta así, en su relación con lo simbólico, lo real como imposible, como “el tope Lógico de lo que de lo Simbólico se enuncia propiamente hablando como imposible, [de lo] que surge lo Real” (ERP:51).

De este modo el lugar estructural, que se indica en términos lacanianos como efecto del lenguaje, deja siempre un resto, un exceso irreducible. Es decir, la estructura, que se presenta como “realidad”, es posible en la medida en que lo real como imposible aceche su consistencia: “Es así que un discurso puede dominar la realidad sin suponer consenso de nadie, porque es él el que determina la diferencia, haciendo barrera entre sujeto de los enunciados y sujeto de la enunciación” (ERP:57).

El discurso, en tanto dominador de la realidad, adquiere formas particulares de “saber” que rechazan la “verdad” que se haya forcluída de ese saber. Para aclarar la relación entre estructura/saber y real/verdad Lacan analiza en el Seminario 17 “El reverso del psicoanálisis” un ejemplo clásico de la teoría marxista: “Así sería si Marx no le hubiera dado sus razones de estructura, al explicarla a partir del discurso capitalista con el descubrimiento que comporta de la Plus-valía como forcluída en ese discurso pero animando por esto la conciencia de clase, o sea permitiendo la obra política con la que Lenin hace el pasaje al acto”(ERP:60). En definitiva, el lugar de la “plusvalía” que sugiere Marx se haya forcluido en el discurso/saber del sistema capitalista. En este sentido, la plusvalía forcluída de lo simbólico, en tanto saber, reaparece en lo real. No obstante, saber y verdad se encuentran íntimamente relacionados: “Es con el saber en tanto que medio del goce que se produce ese trabajo que tiene un sentido, un sentido oscuro que es el de la verdad” (ERP:24). No hay posibilidad de la verdad sin su relación con el saber. Sin embargo, la posibilidad de la verdad no es totalizante, “ninguna evocación de la verdad puede hacerse más que para indicar que ésta sólo es accesible a un semi-decir, que no puede decirse completa por la razón de que más allá de su mitad no hay nada que decir. Todo lo que puede decirse es esto, y en consecuencia acá es abolido el discurso” (ERP:24).

Es interesante, también, explorar dentro de la relación saber/verdad un punto específico como introduce en el Seminario 17 que posibilita pensar el lugar de la política. Es decir, Lacan propone pensar en esta relación un lugar de la política, que lejos de permanecer atada a las lógicas institucionales las subvierta. En definitiva, Lacan nos habilita a pensar la política en tanto proceso de cambio, de transformación de lo discursivamente articulado, es decir como “imposible”, ya que descubrir, desandar las lógicas con las que opera determinado saber posibilita su propia transformación, ese es el lugar desde el cual opera la verdad. Sin embargo, todo surgimiento de la verdad supone al mismo tiempo el advenimiento de un nuevo cierre, de una nueva (re)configuración estructural: “Es acá que tiene lugar la incidencia política. Se trata en acto de esta pregunta: ¿con qué saber obra la ley? Cuando se lo descubra, puede ser que eso cambie. El saber cae en el rango del síntoma visto desde otra perspectiva. Y allí importa la verdad, por la verdad se combate lo que de todas formas sólo se produce por su relación a lo real. El efecto de verdad no es más que una caída de saber. Es esa caída que hace producción, pronto a censurar” (ERP:89).

Por último, diremos que, para Lacan el gesto que no debe abandonar el analista es el de “acosar al máximo la imposibilidad” (ERP:83). El sujeto de este modo, participa de lo real en tanto imposible. El sujeto, así como la verdad, sólo pueden configurarse en la imposibilidad, en un semi-decir. En este encuentro con lo imposible, Lacan nos advierte que las matemáticas, la lógica que ellas representan, marca la posibilidad de adentrarse en el camino de la verdad. Estas muestran en su lógica, en tanto lenguaje, la imposibilidad de demostrar lo verdadero. Es decir, las matemáticas permiten, en tanto estructura, no perderse en el camino a la verdad (ese sería el peligro), sino por el contrario, confrontar lo real sin fiarse de la Verdad (ERP:83).

II- LA TEORIA BADIOUDIANA DEL SUJETO ACONTECIMENTAL

Como Badiou mismo manifestó su amplia obra ha sido configurada por los acontecimientos de Mayo del '68, de los cuales fue protagonista. Badiou formó parte de un grupo de investigadores dirigido por el mismo Althusser, en el cual trataban temas como el marxismo y la teoría lacaniana. Badiou, Balibar y Rancière (miembros del equipo de Althusser), debido al proceso de descomposición del pensamiento marxista clásico como producto del Mayo francés, pasaron a formar parte de la corriente que posteriormente se llamó *marxismo postestructuralista*; la cual criticaba –y continuaba– la obra comenzada por Althusser.

De este modo, en un comienzo, Badiou, continúa las inquietudes althusseriana, llegando a la conclusión de que el *materialismo dialéctico* sería una especie de epistemología, que comprendería a la vez al *materialismo histórico*. Badiou distingue, por lo tanto, que como “epistemología local, el materialismo histórico, se inscribiría *dentro del ámbito de la ideología*” (Palti, 2005:170). En estos primeros estudios termina por desconocer la diferencia marcada por Althusser entre ciencia e ideología, estableciendo un alejamiento cada vez más profundo de sus principios estructuralistas. Badiou debía plantearse, ahora, “cómo el ámbito de la ciencia surge, no en oposición, sino del seno del campo de la ideología y, al mismo tiempo, lo trasciende” (Palti, 2005:171). Para formular dicha ruptura, Badiou comienza por indagar el concepto de *sujeto*, separándose cada vez más del pensamiento althusseriano.

En su primera obra conocida, “Teoría del sujeto” (1982), Badiou comienza a explorar la noción de *sujeto*, cuestión que lo conducirá a retornar a la idea de Hegel de *sujeto como fuerza*. Sin embargo, en la segunda mitad de la obra, re-problematiza dicha noción de sujeto y desarrolla, influido por la obra de Lacan como el mismo reconoce, lo que llamará la *lógica del exceso*; punto que lo acercará a las nociones de *verdad* y *acontecimiento*, que relevaremos en este trabajo.

En definitiva, podríamos decir que la corriente posestructuralista en términos generales, pero con diferencias en el uso de los términos, distingue de algún modo entre dos grandes conceptos que permiten pensar tanto el lugar ontológico como óptico de sus teorías. En este sentido, los dos grandes lugares que distinguen, influenciados por sus estudios de la teoría lacaniana, son, por un lado un momento “que toma la forma de ruptura, crisis, dislocación, y conduce a nuevos intentos de estabilización discursiva, a nuevas construcciones discursivas” (Stavrakakis, 2010:89), *lo político* en el pensamiento de E. Laclau, y *la política* en la obra de J. Rancière y A. Badiou. Y otro momento que supone la marca de una formación discursiva dada, *la política* en la obra de Laclau, *la policía* en la de Rancière, y *lo político, o cuenta por uno* en la obra de Badiou.

El pensamiento badioudiano parte así de una vieja pregunta de la filosofía ¿es posible pensar al ser sin el cierre de lo Uno? La apuesta filosófico-política de Badiou radica, precisamente, en que es necesario que la filosofía transforme el concepto de *infinito* y deje de pensarlo, de una vez por todas, ligado al de *finito* y de sojuzgarlo a la influencia de lo *Uno*. Es necesario, entonces, que la filosofía libere a lo *infinito* de toda condición

de Totalidad y que de una vez por todas, el pensamiento filosófico declare: lo *Uno-no-es*, por lo tanto el ser es *múltiple* (Badiou, 2003).

Ahora bien, la pregunta que se formula Badiou es la siguiente: “¿Es posible separar lo uno del ser, quebrar el apresamiento metafísico del ser por lo uno, sin obligarse por ello al destino heideggeriano, sin confiar el pensamiento a la infundada promesa de un retorno salvador?” (Badiou, 2002:26). Para comenzar a contestar estas cuestiones, nuestro autor retorna a Platón, principalmente al gesto platónico que se esfuerza por pensar una *multiplicidad* que ya no sea una, que ya no sea *un* múltiple. En otro decir, es en el “Parménides” de Platón donde se hace concebible para el pensamiento, valga la redundancia, pensar una *multiplicidad inconsistente*, es decir una *multiplicidad* que sea pura presentación, que se encuentre por fuera de los efectos de lo Uno, que no esté *contada-por-uno*, que no tenga marcado un límite. Sin embargo, Badiou dirá que pese a que el filósofo griego realiza estos hallazgos, claudica ante lo Uno, sosteniendo la idea de que ningún ser separado de lo uno es concebible (Badiou, 2002). En efecto, si bien Platón comprende que lo *Uno no es*, sino que *hay* Uno, no puede desprender de ese “*hay-uno*” la pregunta por el ser. Es decir, para Badiou no sólo hace falta declarar el *no-ser-de-lo-Uno*, sino que también es necesario que se declare a favor de la *Multiplicidad-del-ser*: “La decisión inicial consiste entonces en sostener que aquello que, perteneciente al ser, resulta pensable, se halla contenido en la forma de lo múltiple radical, de lo múltiple que no se halla sometido a la potencia de lo uno, de aquello que he llamado (...) lo múltiple sin-uno” (Badiou, 2002:27-28).

En consecuencia, la apuesta ontológica badioudiana radica en distinguir dos tipos de múltiples: El *múltiple inconsistente*: el *ser-sin-uno*, por lo tanto la pura presentación; y el *múltiple consistente*: compuesto por *unos*, es decir el “*hay-un-múltiple*”. El segundo múltiple es lo que supone que “se pueda contar, y en consecuencia, que una cuenta-por-uno estructura la presentación” (Badiou, 2003:47). El primer múltiple -el que inconsistente- no tiene demarcación alguna, carece de límite: “La multiplicidad pura (...) despliega el recurso ilimitado del ser como evitación de la potencia de lo uno, no puede adquirir consistencia por si misma. En efecto, hemos de asumir, (...), que el despliegue de lo múltiple no sufre la coerción de la inmanencia de un límite. Pues resulta más que evidente que esa coerción verifica la potencia de lo uno como fundamento mismo de lo múltiple” (Badiou, 2002:28).

En este sentido, dicha ontología se encuentra en la difícil tarea de tener que marcar lo pensable del múltiple puro sin jamás poder decir qué es lo que permite reconocer el

múltiple como tal, ya que no puede demarcar un límite porque en el mismo momento que lo hiciese el múltiple correría el peligro de *consistir*.

Pero ¿Qué es esta forma de pensamiento, que se halla coartada en su propia posibilidad-imposibilidad de existir? La apuesta badioudiana radica en el *Axioma*, abandonando así todo tipo de de-finición, ya que el axioma se mueve a través de términos no de-finidos. El pensamiento *axiomático* se caracteriza por atrapar la disposición de los términos no definidos. La forma del axioma, al decir de Badiou, prescribe sin nombrar. La ontología al “tener que pensar lo múltiple puro sin recurrir a lo Uno, (...) es necesariamente axiomática” (Badiou, 2003:562). En efecto, para el francés la ciencia del ser en tanto ser, es la Presentación de la presentación. Ella se realiza como pensamiento de lo múltiple puro o la teoría de los conjuntos (noción matemática cantoriana), que es el punto nodal que le permite pensar la ontología matemáticamente, distinguir el axioma ontología=matemática (Badiou, 2003).

Las matemáticas no presentan, en un sentido, nada, no hay objetos matemáticos. Son la presentación misma, es decir lo múltiple. Esta cualidad permite a las matemáticas, al igual que a la ontología, conformar un discurso sobre el *ser en tanto ser*. En sus palabras: “La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático (...). No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso. Afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, enuncian lo que puede decirse del ser-en-tanto-ser. Lejos de reducirse a tautologías (...), la ontología es una ciencia rica, compleja, inconclusa, sometida a la dura coerción de una fidelidad (...)” (Badiou, 2003:16).

De este modo, podríamos afirmar que la apuesta ontología de Badiou “hay Uno” se encuentra en un claro contacto con el lugar otorgado por Lacan al “cierre de lo uno” a la hora de pensar al sujeto. Es decir, como afirmábamos en el apartado anterior, Lacan sostiene, similar a que Badiou, que antes del cierre del Uno hay vacío, agujero, multiplicidad; pero una vez que nos hallamos bajo las consecuencias de lo Uno “se plantea el efecto del lenguaje (...). Si en alguna parte se aísla ese algo que el cogito sólo marca con el rasgo unario, podemos suponer que un ‘pienso’, para decir ‘luego soy’ es ya marcar el efecto de división de un "soy" que elige ‘estoy marcado por Uno’ (‘Je suis marqué du Un’)” (ERP:76). Ahora bien, creemos que a pesar de esta coincidencia nos encontramos frente a dos ontologías similares pero distintas. En efecto, mientras veíamos, en el apartado anterior, que la ontología expresada por Lacan apunta al lugar del vacío, de la viscosidad no como plenitud, sino como falta, como agujero, como

hiancia, es decir operando ya en el registro simbólico; Badiou prepondera ontológicamente la “multiplicidad del ser”. En otras palabras, mientras que la ontología lacaniana nos dirá que lo importante es comprender la unicidad fallida, la teoría badioudiana nos mostrará las potencialidades de pensar una ontología de la “multiplicidad del ser”.

No obstante, Badiou sostiene que la ontología no puede pensarse más que en situación. De ahí que, siempre que la teoría badioudiana opera en el terreno de lo óptico lo hace desde la premisa de la unicidad fallida porque toda presentación es parte ya de la cuenta. Por lo tanto, en un claro gesto lacaniano, Badiou sostiene que lo que cuenta-por-Uno escinde al múltiple presentado en “(...) consistencia (composición de unos) e inconsistencia. Sin embargo, la inconsistencia como tal no resulta verdaderamente presentada, ya que toda presentación cae bajo la ley de la cuenta” (Badiou, 2003:67). Podríamos aventurar entonces, que una situación estructurada, es decir contada-por-uno, se compone: por lo que está presentado, por lo tanto ya contado por uno, volviéndose así en un múltiple consistente; y por aquello que está presente por su ausencia, que inconsistente, o en términos de Badiou, aquello que excede a la situación estructurada. Es decir, que en una situación no ontológica lo múltiple es posible si es contado por uno.

Existe en dicha situación, por lo tanto, una *angustia situacional al vacío* provocada por la misma in-consistencia. Junto con el miedo al vacío surge la imperiosa necesidad de evitarlo. En otras palabras, es necesario, para que la estructura mantenga su condición de tal, impedir el encuentro con el vacío que llevaría al advenimiento de la inconsistencia, por lo tanto a la ruina de lo uno. Es en este sentido, como correlato del miedo a la inconsistencia, que Badiou afirma que la estructura tiene un segundo cierre, además del de la cuenta, denominado *metaestructura*. En efecto, toda estructura esta doblemente estructurada. En sus palabras: “Para impedir la presentación del vacío *es necesario que la estructura esté estructurada*, que el ‘hay uno’ valga para la cuenta-por-uno. La consistencia de la presentación exige que toda estructura sea *duplicada* por una metaestructura que la cierre a toda fijación del vacío” (Badiou, 2003:112).

La estructura cierra en la cuenta, en la *presentación* de los múltiples, es decir de los conjuntos- en términos matemáticos-. Por su parte, la metaestructura tiene el dominio de las partes de un múltiple, garantizando de esta manera la *inclusión*, y la *representación* de las partes. Es decir, mientras que la estructura o situación garantiza la pertenencia y la presentación de los múltiples, la metaestructura asegura la inclusión y la representación de las partes de dichos múltiples en la cuenta.

En efecto, la tesis de Badiou *-hay Uno-* se diferencia de la de las ontologías de la presencia *-lo Uno es-*, porque estas últimas sostienen que la inconsistencia *no es*, mientras que la ontología badioudiana afirma que la inconsistencia *es nada*. Por lo tanto, si analíticamente sostenemos *-como hace Badiou-* que antes de la cuenta hay *nada*; ese *hay nada* afirma que es en ese ser-nada donde habita la inconsistencia del ser: “Depende que haya el todo de las composiciones de unos en el que se efectúa la presentación (...) La nada no es sino el nombre de la impresentación en la presentación. Su estatuto de ser consiste, al ser lo uno un resultado, en que es preciso pensar ‘algo’- que no es un término-en-situación y, por lo tanto, es nada- no ha sido contado” (Badiou, 2003:69/70). Lacan dice al respecto, en su Seminario 23: “así como se la imagina en la teoría del conjunto tal como la estableció Cantor, la bolsa manifiesta, demuestra (...) merecer que se la connote con una combinación de 1 y 0, único soporte adecuado de aquello con lo que confirma el conjunto vacío que se impone en esta teoría. De ahí nuestra inscripción (...) S subíndice de 1. Esta no instauro el uno, pero lo indica como lo que puede contener nada, ser una bolsa vacía” (Lacan, 2006:18).

Esa inconsistencia *-esa nada-* es, para Badiou, en definitiva, esa falta, esa falla que constituye a toda estructura. Es el punto en donde Badiou reniega de la *Totalidad* y el Principio sostenido por la metafísica. La nada es, de esta manera, ese indecible de la presentación que es su impresentable; es el “no-termino de toda totalidad y el no-uno de toda cuenta-por-uno” (Badiou, 2003:70). Es decir: la nada es *la nada* de la situación; el punto vacío y no situable donde se constata que la situación está, por su propia condición de situación, *fallida*, suturada al ser. Parafraseando a Badiou, podríamos afirmar que aquello que se presenta, merodea en la presentación bajo la forma de una sustracción a la cuenta realizada por la situación.

La sutura del ser es el vacío de toda situación, que indica la falla de lo uno y constituye el no-del-todo. El vacío es, por lo tanto, el nombre del ser-de-la-inconsistencia-; no se encuentra entre los entes, está forcluido de la presentación (Badiou, 2002). En este sentido, para Badiou, el vacío es plausible de ser pensado por la filosofía, abriendo la posibilidad de pensar el exceso de/en la situación. El vacío y su posibilidad-de-ser axiomáticamente tratado provoca un exceso sobre la cuenta-por-uno, o como expresaba el autor de “El ser y el acontecimiento”, *una irrupción de inconsistencia*: “Aplicado a una situación- en la que ‘pertener’ quiere decir: ser una multiplicidad consistente, por lo tanto, estar presentado o existir-, el teorema del punto de exceso se enuncia de manera sencilla: siempre hay submúltiples que (...) no pueden ser contados en ella

como términos, y, en consecuencia no existen” (Badiou, 2003:115). Por lo tanto, y volviendo al punto de partida: -lo uno no es-, el que haya una parte que *no exista* hace posible comprender que lo uno *no sea*, sino que *haya* uno.

En este sentido, creemos que Badiou responde a una herencia lacaniana a la hora de pensar la estructura socio-política. De ahí que, se evidencie una vinculación entre la noción lacaniana y badioudiana de estructura. Vinculación que, a su vez, muestra ciertos puntos de divergencia. Lacan sostiene que la “estructura” supone “una cierta forma la formalización del discurso y acordando en el interior de esta formalización ciertas reglas destinadas a poner a prueba dicha formalización se encuentra un elemento de imposibilidad, esto es lo que está precisamente en la base, en la raíz, lo que hace de estructura y, en la estructura, lo que nos interesa a nivel de la experiencia analítica” (ERP:22).

Ahora bien, si ambos autores parten de la importancia del elemento de la imposibilidad, la potencialidad y el tratado de esa imposibilidad es lo que los diferencia. Es decir, en el apartado anterior veíamos como “el lugar de la imposibilidad” es para Lacan aquel lugar que el analista debe forzar al máximo y perseguir a pesar de que siempre permanezca huidizo. Para Badiou, el “elemento de imposibilidad” adquiere un lugar mucho más asequible, aunque no por eso fácil de asir.

Badiou afirmará que ese elemento de imposibilidad de toda estructura es situable. Llamará *sitio de acontecimiento* a aquel lugar situable de toda estructura, el cual se encuentra por su propia composición *al borde del vacío*, es decir es el sitio que es capaz de generar que advenga la inconsistencia, es el sitio de la falla estructural. En efecto, el sitio de acontecimiento es lo que marca la *falla* constitutiva de la estructura simbólica. Mas, no obstante, este *sitio* (que es la localización del vacío) no es el acontecimiento mismo. Para que éste último se produzca, al decir de Palti, “es necesario una *intervención* que haga advenir ese vacío al Ser, lo introduzca en la situación como aquello innominable en ella” (Palti, 2005:176-177).

El acontecimiento es una verdadera ruptura con respecto al *cuenta por Uno*. Sin embargo, es preciso comprender que el acontecimiento surge de aquel lugar que es situado como *nada* por la situación estructurada. Es decir, todo orden de lo Uno es fallido y genera lo que Badiou llama *sitio de acontecimiento*. Éste demarca el lugar vacío de toda estructura, que podría devenir en acontecimiento-ruptura de una trama discursiva dada.

Pero ¿cómo es posible que la falla se haga presente? Badiou sostendrá que, para que advenga una localización del vacío es necesario que se produzca un disfuncionamiento de la cuenta: “El acontecimiento será ese ultra-uno de un azar, desde el cual el vacío de una situación es retroactivamente detectable” (Badiou, 2003:71).

Mientras que el sitio de acontecimiento es el sitio contingentemente necesario de la estructura, el acontecimiento depende de la decisión contingente del *sujeto*, como veremos más adelante. Además, no toda irrupción acontecimental supone la fractura del orden. El acontecimiento no es inmune a ser *contado* por la situación, es decir, a ser normalizado.

Para que un acontecimiento exceda a su sitio de acontecimiento es preciso que se produzca un *procedimiento de intervención*, que no es más que la *nominación* del acontecimiento. Ésta, a su vez, es lo que marca el tiempo de la acontecimentalidad. Ella presenta un acontecimiento para habilitar el advenimiento de otro. En otras palabras, la intervención es la temporalidad entre dos acontecimientos. Es lo que constituye el lugar para que se apueste por lo impresentable. Este tiempo acontecimental genera una diagonal en la situación dislocando el sentido.

El operador de *fidelidad* es lo que caracteriza al segundo acontecimiento. Este es, para Badiou, un conjunto de procedimientos por los cuales se discierne en una situación a “los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental, bajo el nombre supernumerario, que le confirió una intervención” (Badiou, 2003:259). La fidelidad se puede pensar como un contra-estado, ya que organiza en la situación otra legitimidad de las inclusiones. Por lo tanto, la fidelidad es aquél *operador de conexión* de las partes del acontecimiento.

El lugar que se abre al nombrar un acontecimiento no es más que el lugar de una *verdad*. Ella es en definitiva lo que trasciende la norma, haciendo un agujero en el *saber* estructural. La *verdad*, será, en términos de Badiou, ese *múltiple genérico* que adviene a través de la nominación acontecimental. La verdad es, entonces, el reverso de una formación discursiva dada.

Si tomamos como ejemplo el “Discurso del amo” que Lacan trabaja en su Seminario 17 podremos encontrar que Badiou le otorga un lugar similar a la verdad. Para Lacan, podemos decir que la verdad juega en el “discurso del Amo” el lugar de “reverso”. La verdad “es la otra cara (...) y no la cara patente, sino la dimensión en la que ella se necesita como deuda de algo escondido” (ERP:89).

Para Badiou, la posibilidad misma del acontecimiento/verdad esta dada por un sujeto que lo nombra. Por lo tanto, el acontecimiento es en última instancia efecto de una *decisión*. El mismo acto de decisión es lo que torna contingente la posibilidad de la acontecimentalidad. El sujeto es ahora quien decide, ya no su condición estructural, sino su posibilidad de excederla. Podríamos decir que para Badiou antes del acontecimiento hay un *animal parlante* que es convocado por las circunstancias para devenir en *sujeto*. Las circunstancias son producidas por una ruptura en la situación. Es decir, las circunstancias se generan por la dislocación de la estructura a causa de un acontecimiento, produciéndose así el advenimiento de una verdad que suplementa la situación. Se debe suponer entonces que lo que convoca al advenimiento subjetivo es un *plus*, el cual es producto de una *nominación* indecible para la situación.

Un sujeto es, por lo tanto, el que efectúa un indiscernible; es quien fuerza una decisión, la cual conlleva consigo que el sujeto se relacione con la situación desde la ruptura, desde el punto de un suplemento acontecimental. En consecuencia, para Badiou, el proceso de subjetivación sólo ocurre “si se toma la *decisión* de ser fiel al acontecimiento contra el mundo de las reglas y opiniones preestablecidas” (Marchart, 2009:166).

El sujeto de la teoría badioudiana no es pensado como *sustancia*. En efecto, este sujeto no constituye la organización de un *sentido* de la experiencia, no tiene una función trascendental. El sujeto es mero *exceso de la situación*; no es resultado así como tampoco es origen. Parafraseando a Badiou, el sujeto es contingentemente raro, por el hecho de que el procedimiento genérico es una diagonal de la situación.

El sujeto se ubica en el entrecruzamiento del saber y la verdad. Éste es el axioma de la subjetivación, que Badiou denominará *forzamiento*. Ya que el sujeto es capaz de forzar la veridicidad de un enunciado para una situación por-venir, es decir que puede forzar el ad-venir de una verdad. En efecto, el sujeto es el que decide lo indecible.

La ontología sólo puede pensar al sujeto a través de la ley del sujeto: el *forzamiento*. La posibilidad de *ser del sujeto* se encuentra en un *entre*, en un dos entre una parte indiscernible de una situación y el forzamiento de un enunciado. Al decir de Badiou, el *ser del Sujeto es ser síntoma-(del) ser*: “Forluido de la ontología, el acontecimiento reaparece en ella bajo la forma en la que lo indiscernible no puede decidirse más que forzando su veridicidad a partir de un indiscernible. (...) Todo lo que es el ser del Sujeto- pero *un* sujeto no es su ser- es localizable en (...) la juntura entre lo indiscernible y lo indecible, que los matemáticos, (...) circunscribieron a ciegas bajo el nombre de forzamiento” (Badiou, 2003:470).

De esta manera, el proceso de subjetivación es el que hace posible una verdad, a la vez que la verdad es la condición de posibilidad del sujeto: “La subjetivación, nudo aporético de un nombre en exceso y de una operación no-sabida, *traza*, en situación, el devenir múltiple de lo verdadero, a partir del punto-que no es- donde el acontecimiento convocó al vacío y se interpuso entre el vacío y él mismo” (Badiou, 2003:434).

El sujeto es, entonces “esa misma temporalidad (la acontecimentalidad desplegada) vista desde el lado de la intervención, el *entre-dos*” (Palti, 2005:178) acontecimientos. La apuesta de Badiou radica en que el sujeto cree que hay una verdad y esta creencia genera una confianza en aquella verdad incognoscible, incompleta. De este modo, el sujeto badioudiano es un sujeto activo, siempre militante, que apuesta por la creencia de una verdad imposible de asir. El sujeto es la fidelidad al acontecimiento-verdad. Porque la verdad badioudiana, al igual que la lacaniana, parten de la imposibilidad constitutiva de todo enunciado de ser totalizable: “ninguna evocación de la verdad puede hacerse más que para indicar que ésta sólo es accesible a un semi-decir, que no puede decirse completa por la razón de que más allá de su mitad no hay nada que decir. Todo lo que puede decirse es esto, y en consecuencia acá es abolido el discurso. No se habla de lo indecible (...) Sólo queda ese nudo del semi-decir” (ERP:24). Pero el sujeto, así como la verdad que nombra no son completos, “no hay verdad que no pueda más que decirse a medias, al igual que el sujeto que ella implica” (Lacan, 2006:31). En este sentido, es que para Badiou, como lector de Lacan, la relación entre verdad y saber se muestra en un efecto de caída del saber cuando opera la verdad. Una caída que hace producción, que disloca (ERP:89).

Ahora bien, lo importante en la obra de Badiou es querer demostrar que la *verdad* es el lugar de *la política*. Dirá que “es preciso distinguir una política, que es siempre particular y ‘estatista’ por naturaleza, de lo que (...) llama *la política en general*” (Marchart, 2009:153). La política al igual que la filosofía, para el francés, no tiene objeto. Dado que la política sólo *es* producto de una decisión del sujeto militante. Según él, la política no representa nada, es un procedimiento de *irrepresentación*. Para Badiou, la lucha política ya no puede ser pensada de manera objetiva, sino que debe ser concebida como una lucha *radicalmente subjetiva*, que deja entrever la posición de los sujetos respecto de un acontecimiento-verdad. La política, no es más que lo que interrumpe la ficción de lo Uno, es decir de *lo político*. En este sentido, la esencia de la política es emancipadora. Ella se dirige contra el Estado por definición. En palabras de

Marchart, “el ‘momento de la política’ es también el momento de *verdad*: la verdad política sólo comienza a partir de la ruptura” (2009:163).

Para Badiou lo propio de la política es el conflicto- siempre producto de un proceso de subjetivación. El conflicto se genera por el advenimiento de la falla estructural, es decir, por el surgimiento de un acontecimiento-verdad. O podríamos aventurar, el conflicto es producto de una *decisión* de un sujeto militante. Por lo tanto, es importante entender qué características asume un acontecimiento para *develar* una verdad política.

El acontecimiento político es lo que deja en evidencia la ficcionalidad de lo político; es lo que demarca la diferencia entre la ficción y una verdad, entre lo político y la política. La política, debe afirmar algo allí donde hay una declaración de imposibilidad: “La política consiste en pensar y practicar lo que la política dominante declara imposible” (Badiou, 2007:28).

Es interesante, en este punto volver sobre la relación entre saber y verdad que marcábamos en el apartado anterior, donde Lacan intenta explorar la posibilidad de pensar el lugar de la política. Lacan propone pensar en esta relación un lugar de la política que, de algún modo como pretende Badiou, subvierta las lógicas instituidas: “Es acá que tiene lugar la incidencia política. Se trata en acto de esta pregunta: ¿con qué saber obra la ley? Cuando se lo descubra, puede ser que eso cambie (...) Y allí importa la verdad, por la verdad se combate lo que de todas formas sólo se produce por su relación a lo real. El efecto de verdad no es más que una caída de saber. Es esa caída que hace producción, pronto a censurar” (ERP:89). No obstante, creemos que esta última parte de la cita de Lacan habilita a pensar que todo surgimiento de la verdad supondría al mismo tiempo el advenimiento de un nuevo cierre, de una nueva (re)configuración estructural. Sin embargo, este punto se vuelve más opaco en el pensamiento badioudiano. De ahí que se hace pertinente la pregunta, a modo de crítica que le formula Žižek a Badiou: “¿No es Badiou un comunitario anticomunitario? ¿No introduce una brecha en la idea de comunidad, entre las comunidades positivas basadas en el orden del ser (Estado-nación, etc.) y la ‘imposible’ comunidad por-venir fundada en la fidelidad al acontecimiento-verdad (...)?” (Žižek, 2001:184).

En este sentido, diremos que Badiou no resuelve en el despliegue de su teoría de modo explícito la pregunta elaborada por Žižek. No obstante, podríamos aventurar que a modo de respuesta presenta la noción de una “*ética de las verdades*” que afirma a la política como una ética de la justicia y de la igualdad, basada en la premisa de la *posibilidad de lo imposible*. La ética formulada por Badiou, pretendería escapar al orden de lo

simbólico por definición. Para decirlo en otras palabras, la ética representa en el pensamiento badioudiano la fidelidad de un proceso de verdad. Por lo tanto, la acción política se transforma en una tarea ética, la de permanecer fiel al acontecimiento: “Como el proceso de verdad es fidelidad, si ‘No ceder’ es la máxima de la consistencia, luego, de la ética de una verdad bien se puede decir que se trata, para el ‘alguien’, *de ser fiel a una fidelidad*. (...) La ética de una verdad, por lo tanto, se pronuncia fácilmente: ‘Haz todo lo que puedas para que persevere lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Atrapa en tu ser lo que te ha atrapado y roto’” (Badiou, 1994:20). Es preciso entender este punto: los procesos de fidelidad de una verdad demarcan una ruptura del régimen de lo Uno. La ética de la verdad no es más que el proceso de continuación de esa ruptura, logrado mediante la disciplina inmanente. Fidelidad de la fidelidad, es lo que le da consistencia al proceso de subjetivación post-acontecimental.

Para concluir, diremos que la relación real-simbólico-imaginario lacaniana que supone una mutua interrelación e interdependencia de los planos, se hace presente de algún modo en la obra de Badiou. Es decir, la relación ontología- matemática, la multiplicidad pura, la doble cuenta de la estructura y al acontecimiento marcan la conexión inseparable de tales conceptos, a la vez que suponen su compleja diferenciación.

Lo real, aparece en la teorización badioudiana en dos sentidos. Por un lado, la marca del “hay uno” supone que antes de la cuenta preexiste la pura multiplicidad, que muestra a lo real en tanto imposible: “*Imposibilidad* de contar y también de representar algo que, siendo pura multiplicidad inconsistente, sólo *habrá sido* en la suspensión de la cuenta-por-uno (estructura) y en la retroactividad de una nominación supernumeraria (ultra-uno)” (Farrán, 2010:56). Y en segundo lugar, al acontecimiento es un exceso respecto a la ley significativa, que produce un corte del sentido que se había estructurado por la cuenta.

Lo simbólico y lo imaginario suponen cada uno de ellos uno de los cierres de la cuenta. A lo simbólico le corresponde el momento del “hay Uno”, en tanto que se hace presente el significante, como la estructuración de la situación. Es el primer cierre de la cuenta que *cuenta por uno*, en tanto se produce en función de que el vacío es anterior a la cuenta. Y Lo imaginario “es el ‘hay uno-uno’, el segundo cierre de la cuenta, la meta estructura como registro de la re-presentación” (Farrán, 2010:57).

Creemos así, que el pensamiento llamado posestructuralista en general, y la teoría badioudiana en particular (perteneciente a dicho pensamiento), han continuado una

máxima impulsada por su antiguo maestro Althusser: leer y trabajar a Lacan. Esto no quiere decir, que el intento posestructuralista sea el de recuperar a Lacan en toda su obra, sino que la premisa es la de hacer un uso “conceptual” de Lacan que les brinde nuevas herramientas para pensar la política contemporánea.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si algo queremos subrayar en esta breve conclusión, es la concepción de que el sujeto de la falta, es un sujeto deseante. Para Lacan, la revolución freudiana tiene su impacto precisamente allí, en la postulación de una subjetividad que rompe las certezas del ego cartesiano, la identidad entre el sujeto y la conciencia. Este gesto freudiano es el que hace posible el psicoanálisis. Lejos de ubicar las propiedades del sujeto humano en alguna propiedad sustancial (como la conciencia), es decir en una “esencia”, lo propio del sujeto freudiano (para Lacan) parece ser su “falta de esencia”, su escisión constitutiva. Este sujeto, no puede ser una piedra angular como postula la metafísica, su (la) existencia no puede ser garantizada por su (la) conciencia a la manera de Descartes. Este es punto nodal de la teoría lacaniana que ha tenido un impacto fuerte en las teorías sociales que hoy intentan hacer un uso “conceptual” del psicoanálisis, como lo es la corriente posestructuralista a la cual pertenece Alain Badiou.

La influencia de la teoría lacaniana en la obra de Badiou, se evidencia en la misma noción de “sujeto acontecimental”, que muestra una subjetividad siempre opaca, que abre un marco que permite cuestionar las posibilidades de identidades colectivas transparentes. A la vez, la teoría badioudiana pretende mostrar la relación entre lo real y lo simbólico, así como la posibilidad de teorizar sobre las potencialidades políticas de “verdad” que nunca es decible en su totalidad.

Como vimos, la relación lacaniana entre lo real, lo simbólico y lo imaginario influencia la obra de Badiou marcando la correlación de sus conceptos fundamentales: la relación ontología- matemática, la multiplicad pura, la doble cuenta de la estructura y el acontecimiento.

De algún modo, el gesto de Lacan que continúa y hace propio el pensamiento posestructuralista, es el de comenzar a pensar identidades que, desprendidas de todo esencialismo, se politizan no ya por un despliegue necesario de alguna lógica interna sino en un juego de actos de subjetivación siempre precarios.

De este modo, y para finalizar, la teoría lacaniana marca una nueva forma de entender la relación entre objetividad y subjetividad, toda vez que lo simbólico no puede terminar

de suturar una identidad (que a su vez también está barrada); y esto abre la pregunta por la operación fantasmática, que inaugura un terreno que (a priori) parece fértil para pensar la función de la ideología en la política contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- BADIOU, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002.
——— *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003.
——— *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Revista “Acontecimiento” N° 8, Buenos Aires, 1994.
——— *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Ediciones del Cifrado, Buenos Aires, 2000.
——— *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.
——— *¿Se puede pensar la política?*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- BRAUNSTEIN, Néstor, *Goce*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1990.
——— *El goce, un concepto lacaniano*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.
- FARRÁN, Roque, *La filosofía de Alain Badiou*, en *Badiou fuera de sus límites*, Camarena, Carlos y Uzín Olleros, Angelina (Compiladores), Imago Mundi, Buenos Aires, 2010.
- LACAN, Jacques, *Tópica de lo imaginario, Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1982.
——— *El estadio del espejo como formador de la función del Yo, Escritos I*, Siglo XXI, México, 1971.
——— *El seminario de Jacques Lacan. Seminario 7. La ética del psicoanálisis 1959-1960*, Paidós, Buenos Aires, 1991.
——— *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, www.psiolibro.blogspot.com.
——— *Seminario 15. El acto psicoanalítico*, www.psiolibro.blogspot.com.
——— *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, www.psiolibro.blogspot.com.
——— *Seminario 20. Aún*, www.psiolibro.blogspot.com.
——— *El seminario de Jacques Lacan, Seminario 23, El sinthome 1975-1976*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- MARCHART, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2009.
- PALTI, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2005.
- STAVRAKAKIS, Yannis, *La izquierda lacaniana*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010.
——— *Lacan y lo político*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007.

- ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- Mirando al sesgo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2000.