

Zizek: ¿Una Política de la Negatividad?

Zizek: A politics of Negativity?

Bernardo Cabezas P.¹

Resumen: En el contexto del imperio de los sofistas posmodernos, el siguiente artículo intenta sistematizar un punto en el debate de autores que resisten dicha supremacía. En particular se presenta la lectura que realiza Zizek en su *Espinoso Sujeto* de las posiciones teóricas de Badiou y Laclau (para lo cual utiliza como matriz su lectura del *esfuerzo infinito* kantiano). Luego de ello se discute la utilización del concepto de negatividad que le permite a este autor realizar dicho ejercicio crítico.

Palabras clave: Negatividad, Zizek, Laclau, Badiou.

Abstract: In the context of the empire of the postmodern sophists, the article tries to systematize a point in the debate of authors who resist such supremacy. In particular, the text presents Zizek's reading in his *Ticklish Subject*, of the theoretical positions of Badiou and Laclau (for which he uses as his matrix his reading of the Kantian *infinite effort*). After that, we discuss the use of the concept of negativity that allows this author to perform this critical exercise.

Keywords: Negativity, Zizek, Laclau, Badiou.

¹ Psicólogo, Magíster en psicología mención clínica, Universidad Bolivariana, Psicoanalista asociado de la Nueva escuela Lacaniana (NEL), Psicólogo del Programa de Integración (PIE) del Liceo Santa Teresita de Independencia y Docente de la Universidad Central. Correo :bernardocabezasp@gmail.com

“La pregunta no radica en que sentido lógico puede extraerse de la negación, sino en cómo el uso mismo de la negación en Hegel pone en tela de juicio nuestra comprensión de las relaciones lógicas.”

J. Butler (2012, p.14)

Es ya un lugar común el impasse en que se encuentra la izquierda contemporánea y es que, como plantea el psicoanalista Jorge Alemán, incluso cabría preguntarse qué es ser de izquierda actualmente “cuando el relato histórico que dio lugar a la misma se ha desvanecido, tanto en su praxis teórico-política así como en su eficacia simbólica para otorgar un principio de legibilidad sobre lo que es la realidad” (Alemán, J., 2009, p.16) Es así cómo apremiados por los impasses y síntomas del discurso capitalista asistimos a la demanda ansiosa de una añorada fórmula que ilustrase los pasos para alcanzar una salida al entuerto (y, con cierta regularidad, a la presentación de discursos que se arrojan la facultad de satisfacerla).

Afortunadamente es ya una serie de intelectuales que reparando en lo espinoso del asunto no trabajan tanto en entregar respuestas sino más bien de formular preguntas que permitan abordar la problemática responsablemente, es decir, sin ceder frente a la complejidad que ella implica.

Probablemente uno de los primeros puntos en común que habría que señalar para entrar en el problema es que el proyecto socialista no sucumbió sólo por errores en la aplicación de conceptos que marcan un camino, al final del día insoslayable, hacia la emancipación del hombre en una sociedad más justa. Por el contrario, la dificultad está ya en los preceptos teóricos mismos (por ejemplo en la *telos* que implica), lo que abre en consecuencia un debate sobre estos.

Ahora, sin bien es cierto el problema excede el expediente técnico, el asunto tampoco se detiene en una mera rectificación del *corpus* teórico que posibilitaría un mejor ejercicio hermenéutico sobre el campo sociopolítico (habilitando de este modo un mejor escrutinio de su situación). La insuficiencia del ejercicio hermenéutico se da en principio porque ya la misma lógica capitalista excede la lógica del empeño del ajuste interpretativo. En efecto, la radicalidad del problema del capitalismo parece estar en que éste, como si se hiciese cargo de la constitución trascendental esgrimida por Kant, funciona haciendo trabajar la grieta que se abre en el campo ontológico en cuanto su constitución es dependiente del sujeto (lo que en Kant abriría un espacio para la espontaneidad trascendental de la libertad).

La mercancía, el objeto

La forma en que el capitalismo trabaja esa abertura es claramente apreciable atendiendo al estatuto que en él tiene el objeto que, para decirlo rápidamente, no es aquel de la mercancía positiva que satisface una necesidad determinada –y donde el dinero tiene un papel meramente intermediario (Mercancía-Dinero-Mercancía)–, sino que se trata más bien de esa lógica que está a la base del análisis de Marx quien, como señala Kojin Katarani “vio el capital en la fórmula general: Dinero-Mercancía-Dinero. Esto es ver al capital esencialmente como capital de mercado. El capital bajo esta luz es dinero auto-incrementado y auto-reproducido” (Katarani, K., 2005, p.9) Por lo tanto, más que apuntar a la estabilización armónica de un desajuste ocasional, más que querer suprimir una necesidad particular, el objeto en el capital quiere maximizar la obtención de plusvalía y por lo tanto viene más bien a *capitalizar* sobre un desajuste estructural. En otras palabras, el objeto en el capital más que suprimir el desajuste (insatisfacción) tiene el lugar de aquel desajuste mismo, de esa brecha estructural que habilita la obtención de plusvalía. Se trata entonces de lo que en términos lacanianos sería el *objet petit a* a al que Alenka Zupancic expone sucintamente como aquello que “no designa nada sino la ausencia, la falta del objeto, el vacío alrededor del cual el deseo gira (...) en el momento en que el sujeto obtiene lo que demanda el *objet petit a* aparece como un marcador de aquello que el sujeto “aún no obtiene” o *no tiene* y esto mismo constituye el “echte” [genuino] objeto del deseo.” (Zupancic, A., 2000, p.18)

Funcionando en torno a este desajuste estructural, el capitalismo entonces no se reduce (como se nos ha querido presentar a propósito de las últimas crisis financieras) a la avaricia y desconsideración de unos pocos, de hecho el capitalismo no se reduce a ningún factor psicológico que conduzca a una mala interpretación, una interpretación injusta, de la situación sociopolítica sino que como señalamos el capitalismo es, por el contrario, el sistema que saca plusvalía de ese déficit estructural, de ese desajuste en la constitución de la situación misma. Por ello sería inconducente criticar al capitalismo por “no ser humano” o por no ajustarse o mal interpretar las necesidades reales (o la situación) del hombre cuando el capitalismo mismo funciona profitando de la insatisfacción constituyente de estas

“necesidades” mismas. Por lo tanto, si bien es cierto la crítica del capitalismo no responde a un simple error en la aplicación técnica de los preceptos comunistas, ella tampoco puede reducirse al registro del error epistémico en tanto debe hacerse cargo de esta especie de sustracción inherente al campo del ser que el capitalismo pone en juego. De lo contrario, la crítica al capitalismo quedará presa (como lo ha hecho efectivamente en una serie de ocasiones) en la búsqueda de una especie de sociedad ideal, en la que se busca un intercambio sin resto, y que en una especie de gesto ecológico intenta suturar cualquier desarmonía desatendiendo lo inexorable de esta abertura que el capitalismo hace trabajar para sí.

Siguiendo esta línea de pensamiento el problema con el capitalismo no es que este haya pervertido una relación primigenia entre el ser y el pensar, merced a lo que Gastón Molina formuló como la suposición de “una afinidad sustantiva entre ser y pensar” (Molina, G., 2007, p.20) (asunto de raigambre platónica y que de acuerdo al análisis de Molina sería justamente aquello que pone en entredicho la emergencia de la subjetividad moderna), y por lo tanto tampoco se trata de restablecer su armonía, sino que el problema está ya en la brecha del edificio ontológico mismo, consideración que desde ya nos permite despejar muchas presuntas soluciones. En este sentido Katarani subraya muy pertinentemente que:

Es ampliamente creído que el desarrollo de la economía capitalista es causado por nuestros deseos materiales y la fe en el progreso; de tal manera que siempre aparece posible cambiar nuestra mentalidad y empezar a controlar el desarrollo temerario racionalmente, y aún más, parecería posible abolir el capitalismo mismo cuando quisiéramos. La pulsión del capitalismo, no obstante, esta profundamente inscrita en nuestra sociedad y cultura, o más al punto, nuestra sociedad y cultura son creadas por él; nunca se detendrá por sí mismo. Tampoco será detenido por ningún control racional o por intervención de estado. (Katarani, K.,2005, p.11).

El asunto es entonces como si la lógica moderna viniese parasitada internamente por algo que la saca de quicio (o con Hamlet, la deja “out of joint”)² y es justamente aquello lo que queda claramente expuesto *The Fountainhead*, la película de Kign Vidor basada en la novela de Ayn Rand. El film relata la intensa lucha del arquitecto Howard Roark (Gary Cooper) por permanecer fiel a sus preceptos modernitas de la arquitectura en contra del imperio contemporáneo de lo clásico. El asunto es que, enfrentado a una campaña en su contra, el sueño

²En este sentido, a diferencia de lo que se plantea frecuentemente, podemos ver en el Romanticismo no simplemente la reacción frente a la racionalidad moderna, sino más bien su consecuencia intrínseca.

del periódico *The Banner* Gail Wynand (Raymond Massey) decide apoyarlo. El asunto (que involucra un mega proyecto) llega a incomodar a una serie de poderes facticos que alimentan la campaña contra Roark y terminan poniendo en jaque al mismo Wynand y la continuidad de su otrora popular periódico. Finalmente éste cede a las presiones para unirse a la campaña en contra, pero no sin antes caer en una profunda crisis existencial: “No puedo salvarlo no tengo poder, *nunca tuve ningún poder*, nunca nadie me ha escuchado porque nunca nadie me ha respetado, yo no era un líder de la mafia, era su herramienta (...) yo nunca dirigí el *Banner*, ellos los hacían, los hombres de la calle, era su diario, no el mío”.

¿No es acaso este un bello ejemplo que lo que Lacan denominó “castración simbólica”? En efecto lo que se denota acá es que no por hacer el personaje del líder, llenos de reconocimientos, comodidades y lujos (imaginarios) se es menos títere de la lógica (simbólica) del montaje del capital que sanciona implacablemente el intento de un acto ético. Vale decir que en cierto *preciso* sentido, concerniente a un acto ético, Horst Paulmann no es menos esclavo que la cajera de uno de sus Jumbo.

Ahora entonces, si bien es cierto el capitalismo parece servirse de esta brecha o falla en el edificio ontológico, menos que retroceder frente a ella (renegándola) habría que avanzar sobre la dimensión ético-política de esta misma, tomándola como recurso de base para analizar puntos nodales que prometan fertilidad con miras a la desarticulación de esta lógica capitalista.

Laclau

De hecho es lo que han intentado muchos autores. Piénsese por ejemplo en el argentino Ernesto Laclau que a través de su investigación de tono lingüístico llega a formularse una pregunta aparentemente inocente pero sin duda capital: si asumimos al lenguaje como un sistema de diferencias, y si aceptamos luego que este sistema en tanto hace efecto de significación presenta discreción, es decir tiene un límite ¿cómo definimos su exterior? o como dice él “¿Cómo solucionar el problema de que esta [la diferencia con el exterior del sistema de diferencias] no sea una diferencia más? -a lo que se responde- La única solución posible es si esto pertenece por su naturaleza, a una exclusión, es decir que este elemento más,

que está más allá de este límite, no sea otra diferencia sino aquello que niega a todo el sistema de diferencias.” (Laclau E., Alemán, J., 2004). De este modo al salir de un entuerto se entra en otro mayor porque, como señala Laclau, el objeto así definido será equivalente para todos los elementos del sistema diferencial y “una relación de equivalencia es exactamente lo que subvierte una relación diferencial” (Laclau E., Alemán, J., 2004, p.17). Entonces nos encontramos con la incompatibilidad de la diferencialidad y la equivalencia, es decir obtenemos al mismo tiempo un objeto imposible y necesario: “Es imposible porque las relaciones de equivalencia y diferencia no se pueden engarzar en una lógica coherente. Es necesario porque sin este último objeto totalizante no habría una relación de significación; la significación sería imposible.” (Laclau E., Alemán, J., 2004, p.18)

En este punto resulta relevante el vínculo que el mismo Laclau establece con el *object petit* a lacaniano en tanto este último “Totaliza el conjunto de las significaciones a fin de no reducirse a ninguna” (Laclau E., Alemán, J., 2004, p.18) Es decir, es justamente un objeto necesario e imposible.

Esta referencia nos permite a su vez remitirnos a la forma de abordaje que el mismo Kant hace de la brecha o falla que el mismo formula, en tanto ésta se articula en una ética que justamente pone en juego una necesidad imposible. Teniendo en consideración que lo ético en Kant no es sólo comportarse de acuerdo al deber (lo legal), en tanto esto puede estar determinado por motivaciones patológicas (aparecer bien frente a los demás, buscar algún beneficio...etc.) sino que lo ético es comportarse en conformidad con el deber y sólo por el deber, Alenka Zupancic alegremente subraya que Kant distingue dos tipos de motivaciones o *Triebfeder* para los actos. Por un lado están las *triebfeder* simples, es decir el objeto de la voluntad, el objeto que incentiva un acto cualquiera, mientras que por otra parte tenemos que “aún si Kant hace un punto de énfasis de que el acto ético se distingue por su falta de cualquier *Triebfeder*, él igualmente introduce lo que él llama *echte* [genuino] *Triebfeder*. Este genuino objeto-pulsión de la voluntad es el mismo definido en términos de pura forma, como una ausencia de cualquier *Triebfeder*” (Zupancic, A., 2000,p.18)

Vemos entonces como la ética en Kant también implica un objeto-(pura) forma es decir un objeto (noumenal) que se muestra (es necesario) en su desajuste con cualquier objeto positivo contingente (es imposible). En este punto podemos

apreciar todo el potencial subversivo de la ética kantiana recordando la famosa frase de Goethe “*peligroso es el hombre que no tiene nada que perder*”, frase que ha sido parafraseada en varios films de acción norteamericana. Por supuesto en dichas producciones la situación es regularmente la misma: un hombre que ha perdido todo (bienes materiales, sus contactos, su familia... etc.) y que por lo tanto se vuelve una terrible amenaza para sus enemigos ya que no hay nada que le haga retroceder. Ahora, si bien es cierto la ética kantiana adolece de esa narrativa, esta es en cierto sentido peor. No hace falta que se le quiten todos los bienes y lazos afectivos a un hombre porque si este es allí verdaderamente ético simplemente no actuará en forma interna a ellos y sino que por el deber, es decir por esta *echte Triebfeder*.

Retornando a Laclau, este, enfrentado al problema de una necesidad imposible, recurre al expediente de la distorsión, a saber: si este objeto es necesario y tiene que estar representado en el campo de la significación, pero si al mismo tiempo esta representación es imposible, ésta última necesariamente estará distorsionada. Concibe entonces la idea de la relación hegemónica, vinculando de paso este análisis lingüístico a una concepción del campo político. Habitado por una serie de significantes particulares, para Laclau la representación en el campo de las diferencias de este objeto necesario que sostiene una relación de equivalencia con todos los significantes (este objeto que da discreción a este sistema diferencial político-lingüístico) no puede sino realizarse a través de alguno de los significantes particulares que habita el sistema toda vez que este objeto es en sí mismo imposible. Es justamente acá que se da la relación hegemónica, es decir, cuando un significante empieza a representar al objeto equivalente imposible, o de otro modo, cuando un significante comienza a funcionar como metáfora de esta equivalencia en el sistema. En términos políticos la relación hegemónica se da cuando una serie de reclamos particulares que tienen en común su oposición al sistema, comienzan a ceder paso a una demanda en particular como representante de este reclamo general contra el sistema, es decir cuando esta se vuelve un significante vacío que no representa sólo su particularidad sino que es metáfora de un malestar general.

Permítasenos evocar brevemente las movilizaciones del 2011. Es notorio en ese caso cómo las primeras manifestaciones se convocaron por temas supuestamente ajenos al problema estudiantil, en concreto eran demandas más bien ecologistas

(en particular en contra del mega proyecto *Pascua Lama*) aunque durante las marchas era claro, echando un breve vistazo sobre las pancartas, que los reclamos excedían la convocatoria oficial. De este modo no fue tan sorprendente ver a los pocos meses como fue el significante *educación* el que, de acuerdo con ciertas contingencias, pasó a hegemonizar el campo constituyéndose en un significante vacío.

En este sentido la derecha chilena no es tan ingenua cuando pone toda su caballería en disposición del aplacamiento de la demanda estudiantil. Por supuesto, desde cierta perspectiva aparece llanamente una exageración hablar de revolución estudiantil cuando lo que en concreto se solicita es una reforma de tinte más bien socialdemócrata, no obstante lo que omite este análisis es justamente la situación de significante vacío que la educación tiene en el contexto sociopolítico actual de nuestro país. Lo que estas manifestaciones traen consigo efectivamente es algo que va mucho más allá de un reclamo educacional y aun más, el reclamo educacional no hubiese tenido ese lugar de importancia sin el malestar generalizado que representa.

Así entonces Laclau señala que el campo político podrá ser hegemonizado por significantes particulares en forma contingente que funcionarán como significantes vacíos, pero esta situación será indefectiblemente temporal en tanto la representación efectiva de la universalidad es, como señalamos necesaria pero imposible. Desde esta perspectiva todo reclamo, en cierto sentido, está destinado a fracasar no obstante lo cual podrá resolver demandas específicas durante su trayecto. Tenemos entonces cómo un campo diferencial determinado (como el socio-político) se define para Laclau entono a una falla central.

Para ilustrar este asunto podemos pensar en el concepto de *escuela* que se maneja en el psicoanálisis lacaniano. Desde sus inicios, el psicoanálisis ha trabajado en torno a una pregunta que se impone, a saber: ¿qué es ser un analista? Frente a ella se han intentado muchas respuestas dentro de las cuales podríamos decir que unas ponen énfasis en un rol más activo en el ejercicio, otras prefieren limitar más las intervenciones, unas fijan el uso del tiempo, otras lo hacen variable, unas piensan el final de análisis de una manera mientras otras lo hacen de manera diferente...etc. En este sentido entonces el campo analítico, la escuela, se reúne

en torno a un elemento vacío o estructuralmente faltante, este elemento faltante es la real manera de ejercer el análisis.

Badiou

Otro filósofo particularmente relevante en relación que trabaja esto que hemos denominado la falla en el edificio ontológico con su vertiente ético política es por supuesto Alain Badiou con su formulación en torno al Acontecimiento-verdad. En el caso del francés su análisis (al menos en “El ser y el Acontecimiento”) tiene un tono más matemático rescatando la tradición conjuntista fundada por Cantor (la que, por otra parte, ha sido notablemente rescatada por Roberto Torretti en su *Paraíso de Cantor*)

Definiendo a las matemáticas como la ciencia del ser, Badiou intenta hacer un análisis de éste desde su base. El orden del ser para él va del lado del registro de lo contable, del lado de lo que él denomina un “*estado de situación*” y por lo tanto el ser no es directamente el fundamento porque un estado, cualquiera que este sea, implica un cierto desdoblamiento propio de lo simbólico, es decir cuando hablamos de un estado de situación justamente hablamos *sobre* ella, por lo que la situación “misma” queda como un resto frente a su registro o su ciframiento simbólico. De allí que para Badiou el ser-como-ser está del lado de lo cifrado, de lo que se puede *contar* en tanto está estructurado simbólicamente. Esto nos envía nuevamente al *object petit* a lacaniano que es concebido justamente como ese resto necesariamente implicado en cualquier simbolización.

Por supuesto, después de Derrida se podría rápidamente protestar que Badiou es así tributario de la *metafísica de la presencia* en tanto supone un más allá del registro, un más allá de la re-presentación, desatendiendo lo que podríamos denominar la emancipación del registro escritural respecto de su captación en el reinado de la *phoné* que Derrida denuncia en *De la Gramatología*. No obstante, previamente habría que dar cuenta de cierta curiosidad ya que, para Derrida, la metafísica de la presencia está claramente asociada al ser, a la *parusía* del ser, mas en Badiou, el ser-como-ser queda del lado del registro contable, del re-presentante y, en tanto tal, correspondiendo a las matemáticas, que desplazan a la filosofía de su tradicional registro ontológico. Por otro lado Badiou tampoco recurre

³ ¿Acaso no podría pensarse algo similar respecto de la filosofía? Para responder habría que notar, como hace Slavoj Žižek, el rol negativo del platonismo dentro de ella. En efecto, gran parte de la filosofía se define por su forma de distanciamiento con el platonismo y su famoso *mundo de las ideas*. Y esto, señalamos nosotros, partiendo desde Platón mismo con textos como el *Parménides*. La teoría de las ideas define entonces como representante de una *falla* fundamental, una pregunta en torno a la cual define un campo.

inocentemente a suponer un ser positivo previo a su simbolización. Bien cabe preguntarse entonces: si no se trata simplemente de la parusía del ser original, ¿qué es lo que está para Badiou antes del registro? La respuesta la encontramos rápidamente en su obra capital, se trata del *múltiple puro*.

Situándose como aquello que se sustrae al inicio del conteo, el *múltiple puro* no es una multiplicidad convencional, una multiplicidad de unidades administrables de acuerdo a una estructura, en efecto, este tampoco está en el orden del saber, el *múltiple puro* es más bien justamente aquello que no es una multiplicidad convencional, ni tampoco una unidad original. Para entender su estatuto parece preciso subrayar, como hace Slavoj Zizek, la dialéctica de vacío y el exceso. Zizek dice: “El múltiple puro del ser no es aún una multitud de unos, puesto que, según hemos visto, para que haya un uno, el *múltiple puro* debe ser “contado como uno”; desde el punto de vista del estado de una situación, el múltiple anterior sólo puede aparecer como nada, de modo que nada es el “nombre propio del ser como ser” antes de su simbolización” (Zizek, 2005, p.139)

Entonces, si queremos simbolizar (desde un estado de situación) aquello que está antes que el ser, sólo podemos remitirnos al vacío, la nada. Es importante destacar acá que con esta nada no se trata del no-ser definido en clave estructuralista, es decir, no se trata simplemente de que, como dice Saussure, cuando nos referimos a una unidad signo no nos referimos sólo a lo que este signo es ya que el signo se define negativamente como lo que este no-es en tanto que habita en un sistema de oposiciones (El blanco es blanco sólo porque no es negro) sino que se trata del no-ser en tanto brecha que se sustrae al sistema simbólico mismo.

Esta es la falla o brecha estructural a la que nos hemos referido, brecha que inexorablemente habita en el orden del ser y que determinará que en la cadena contable propia de un estado de situación, al menos un elemento falte a la serie permaneciendo no representado (Cuestión por otra parte abordada magníficamente por Deleuze en su *Lógica del Sentido*). Por ejemplo, como remarca el mismo Zizek en *Contingencia, hegemonía y universalidad*, el espectro político de los últimos veinte años se ha caracterizado por una serie de “luchas políticas particulares (economía, derechos humanos, ecología, racismo, sexismo, religión)” (Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2011, p. 104) No obstante, llama poderosamente la atención

que dentro de estas luchas, la lucha de clases quede sistemáticamente omitida o no tematizada, de tal manera que la clase (y el sistema económico) se sitúa en este caso como ese punto no representado en el estado de situación (y que no obstante en cierto sentido la organiza).

De este modo, si bien es cierto la mayoría del tiempo el estado de cosas sigue el flujo aceitado de las relaciones de intercambio, existen momentos en que algo incalculable pasa. Pensemos en la lectura que Jean Baudrillard hace del 11 de septiembre estadounidense. Allí el maestro francés subraya cómo, precisamente en el momento donde el sistema parecía funcionar más perfectamente donde el *service des biens* parecía trabajar como una orquesta en plena armonía, justamente allí, emerge esta singularidad en el sistema y además en el corazón mismo en que se encarnaba el estado de situación actual, es decir en las torres gemelas, el centro del capitalismo financiero. (Baudrillard, J., 2003) Allí algo sucedió, algo se actualizó de acuerdo a lo que él llama la “hipótesis soberana”, y se trata justamente de ese irreductible al orden omnipresente que se puso de manifiesto en el acontecimiento. De allí que entonces que nos encontramos con la paradoja de que el acontecimiento es estructural o que representa una necesidad contingente.

Esta lógica sería la que estaría a la base de las revoluciones, como por ejemplo la Francesa o la de Octubre. En su inicio lo que las habría gatillado es un acontecimiento *ex-nihilo* que para el estado de situación surge de la nada. En efecto, continuando con nuestro ejemplo respecto de las movilizaciones estudiantiles, podemos señalar como, hasta el día antes de que estas se manifestaran, la voz común con respecto a la mayoría de los estudiantes era que ellos estaban totalmente cooptados por el consumo y que el horizonte de sus preocupaciones estaba marcado por el último *Ipod* a la venta o tener más amigos en *facebook*. Luego estas movilizaciones surgen como algo inesperado. Por supuesto, después se pudo contraargumentar que en realidad la situación de injusticia era flagrante y que por lo tanto las movilizaciones no tendrían porque pensarse cómo impredecibles. Frente a ello podemos decir con Badiou que en realidad este contraargumento es una especie de espejismo ya que es efecto de la relectura que el acontecimiento hace sobre el estado de situación anterior. Es decir, sí, las injusticias son de larga data pero, para decirlo hegelianamente, estas injusticias pasan de ser *en sí*, a ser *para sí*, de forma contingente y es la

contingencia del acontecimiento la que reinterpreta el pasado que hasta el día anterior no había “emergido”.

Y Zizek...

Ahora bien, las propuestas teóricas que hemos referido no han dejado de recibir críticas, y algunas de ellas merecen bastante atención. Por supuesto destacamos acá la realizada por el filósofo esloveno Slavoj Zizek quien arma un cuerpo teórico que, en el mismo gesto en que revaloriza estas formulaciones, plantea distanciamientos con respecto de ellas (además de otras como las de Balibar, Rancière y Butler).

En el *Espinoso Sujeto* Zizek les reprocha a los autores de estas propuestas teóricas el que con ellas estos demostrarían ser (como dice hilarantemente) kantianos encubiertos (*Closet Kantians*). Reconociendo en Kant un filósofo capital en tanto es el primero que cuestiona la totalidad del ser en sí ya que deja de concebir el registro ontológico en autonomía de la finitud del sujeto, Zizek valora la concepción de la espontaneidad trascendental de la libertad en tanto esta justamente se instala en la grieta de la totalidad ontológica (del mismo modo que el Acontecimiento-verdad y el Significante vacío). No obstante, Zizek también señala que Kant, por así decir, retrocede frente a su propio planteamiento, en particular cuando identifica a esta libertad como lo noumenal.

El problema es que, como dice Kant, si el sujeto realmente llegase a tener contacto con lo *noumenal* este quedaría reducido a una especie de títere del Otro (Dios), por lo tanto a Kant le será siempre necesario postular una distancia necesaria con respecto de este Otro para evitar la captación absoluta del sujeto. De este modo entonces se trataría de una especie de reposición de la lógica pre-kantiana en el mismo Kant.

Sería entonces como que llave que nos permite echar un vistazo fuera de los márgenes del reino ontológico (la libertad) luego se convierte ella misma en una prisión ya que siendo allí realmente plena nos reduce a una marioneta. Surge entonces la necesidad en Kant de formular un “esfuerzo ético infinito” en tanto es muy importante (para evitar estos efectos) que el acceso a lo noumenal sea imposible. No obstante, lo que permite la infinitud de este esfuerzo es que la

plenitud del gran Otro (Dios) no sólo no sea descartada como algo imposible sino *que se sostenga como siendo* esta imposibilidad. Para decirlo en términos lacanianos, este Otro pleno se estructura como el *fantasma* de Kant en tanto la posición del último se define negativamente con respecto al primero (es imposible lo noumenal, (pero) no podemos sino acercarnos infinitamente a él). Entonces de este modo Kant habría reintroducido, bajo coordenadas diferentes, la vieja lógica del obstáculo epistemológico, el insistente obstáculo/distancia que define la asíntotas de un camino infinito hacia la captación del ser/noúmeno.

Es, entonces bajo esta matriz, que Zizek denomina como la del formalismo Kantiano (y que hemos expuesto de manera lacónica y tosca), que el esloveno trabaja su crítica a estos autores. Con respecto a Laclau dice por ejemplo que: “el horizonte conceptual central de Laclau (la hegemonía) es la brecha constitutiva entre lo particular y el universal: el universal nunca está lleno; está vacío a priori, privado de contenido positivo; distintos contenidos particulares luchan por llenar esa brecha, pero cualquier particular que llegue a ejercer la función hegemónica seguirá siendo un sustituto temporario y contingente, para siempre escindido entre su contenido particular y la universalidad que representa...” (Zizek, 2005, p.199)

Apreciamos así el problema de que con Laclau quedaríamos justamente en la posición del “esfuerzo infinito” kantiano, sometidos a una especie de condena de luchar por algo que no alcanzaremos, algo de lo que., en el mejor de los casos lo que obtendremos es un sustituto. El problema acá, por supuesto, no consiste en un reclamo por la plenitud perdida sino justamente que esta plenitud funciona negativamente (fantasmáticamente) como aquello que está necesariamente “distorsionado” y a lo que podemos acceder sólo bajo la forma de sustitutos.

En este sentido podemos recordar el texto *¿Lucha de clases o Posmodernismo?: ¡Sí por favor!* (que se plantea como escrito en continuidad con el *Espinoso Sujeto*) en donde Zizek señala que, si bien es cierto, en la política posmoderna se han repolitizado una serie de campos (derechos humanos, de género, de etnias, el medio ambiente...etc.) no se ha repolitizado el capitalismo “porque la misma noción y forma de lo político dentro de la cual opera está fundada en la “despolitización” de la economía” (Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2011, p. 105-6). Ello contraviene en cierta forma una formulación como la de Laclau en donde

lo político (caracterizado por la lucha por la hegemonía) “no es un ámbito social específico sino el conjunto de decisiones contingentes que fundan lo Social” (Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2011, p. 106). Zizek, remarcando lo que sería una especie de *forclusión* de lo económico en la política posmoderna, dice que para él “la emergencia posmoderna de nuevas subjetividades políticas múltiples no alcanza por cierto este nivel radical del acto político propiamente dicho” (Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2011, p. 106) Nótese entonces cómo Zizek hace trabajar de este modo su referencia al formalismo kantiano. La crítica a Laclau es que no es suficiente con proponer una lucha entre distintos ámbitos de lo social para hegemonizar un lugar a fin de cuentas imposible, porque el problema es que este mismo marco que sostiene una lucha infinita (en sintonía con el esfuerzo infinito kantiano) se sostiene para Zizek en la exclusión de un elemento, a saber, la economía. Así Zizek dice más adelante:

“Cuando Laclau afirma que “si la plenitud de la sociedad es inalcanzable, los intentos por alcanzarla fracasarán, necesariamente, aunque podrán, en la búsqueda de ese objeto imposible, resolver una serie de problemas parciales”, ¿no fusiona -potencialmente, al menos- dos niveles, la lucha por la hegemonía dentro de cierto horizonte y la exclusión más fundamental que sostiene ese horizonte mismo?” (Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2011, p. 117).

Entonces Zizek remarca que no sólo es ideológico el sueño de la plenitud social imposible sino también es ideológica la negatividad misma que impide (y a la vez sostiene) esa plenitud en el horizonte. “Ideología es también el nombre para la garantía de que la negatividad que impide alcanzar su plenitud existe realmente” (Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2011, p. 109)⁴

Como dijimos Zizek procede de un modo similar con Badiou. Para comenzar su crítica lo hace estableciendo una comparación con Lacan:

“Esta es la diferencia entre Lacan y Badiou: Lacan insiste en la primacía del acto (negativo) sobre el establecimiento (positivo) de una nueva armonía por medio de la intervención de algún significante amo nuevo, mientras para Badiou las diferentes facetas de la negatividad (catástrofes éticas) se reducen a las tantas versiones de la traición (o infidelidad o negación) al acontecimiento-verdad positivo” (Zizek, 2000, p.159).

⁴ Siguiendo esta línea de pensamiento podemos retornar, en un giro tal vez inesperado, a la crítica que hace F.H Bradley en “Apariencia y Realidad” al anti-metafísico que sostiene que el conocimiento metafísico es imposible. El problema dice es básicamente que al sostener esta posición este demuestra ser “un hermano metafísico con una teoría rival sobre principios primeros.” De alguna forma lo que plantea Zizek es que podría leerse en forma análoga a Laclau ¿Acaso al sostener el carácter provisional de cualquier empeño hegemónico Laclau no cae en la paradoja de situar su propia formulación como meta-temporal? Lo que, por otra parte, Zizek implica cuando señala que el problema con Laclau (y Butler) es el de la historicidad del historicismo.

En efecto, es un grave problema el que identifica Zizek ya que cuando Badiou señala su política de fidelidad al acontecimiento-verdad parece armar una especie de callejón sin salida. Como señalamos, el acontecimiento irrumpe en un estado de situación determinado, mostrándole su verdad, esa grieta en el orden del ser, pero desde allí Badiou propone que habría que permanecer fiel al acontecimiento y el problema es que esta fidelidad para Badiou nunca podrá subvertir totalmente el estado de situación ya que, de ser así, se cae en la contradicción de que el acontecimiento devendría el mismo un estado de situación. Atrapado en este entuerto Badiou (que por otra parte el mismo Badiou capta), este caería en el formalismo kantiano que necesita del obstáculo para evitar la actualización de un totalitarismo ominoso (que nos dejaría como marionetas). Entonces para ponerlo en términos lacanianos, afirmando la fidelidad positiva al acontecimiento podríamos decir que la negatividad le *retorna* a Badiou *en lo real*, como este impedimento necesario.

Así entonces, a pesar de que el acontecimiento-verdad se abre espacio (así como en Kant) gracias a la inconsistencia del orden ontológico, la verdad que el acontecimiento comporta, no podrá nominar toda la situación (del orden del ser), ya que, como en Kant, el problema de la inconsistencia ontológica más que resuelto aparecería *desplazado*.

¿Una política de la negatividad?

No nos extenderemos en la ejemplificación con los otros autores, pero concédansenos que Zizek procede básicamente bajo la misma matriz con varios otros. Pero entonces ¿que propone Zizek? Muy básicamente podemos decir que Zizek plantea que en vez de sostener el fantasma de la completud que acechó a Kant habría que tener en cuenta la *negatividad*, esa negatividad hegeliana que Zizek encuentra (entre otros lugares) en la *Jenaer Real Philosophie* de Hegel bajo la forma de la “*Noche del Mundo*”. Esta sería también la negatividad de la *pulsión de muerte* freudiana y se situaría antes que la afirmación de la fidelidad al acontecimiento. También es esta negatividad la que lo lleva a preguntarse frente a Laclau “¿Y si más allá (o más bien debajo) de ese deseo imposible [de hegemonizar definitivamente el campo] debiéramos presuponer, no la plenitud de una fundación, sino la lucha opuesta: una ominosa voluntad activa de disolución?” (Zizek, 2005, p.198).

De este modo esta negatividad hegeliana que Zizek encuentra en Lacan representa un “quiebre de las constricciones del ser” y constituye su vía para evitar caer en el atolladero del esfuerzo infinito.

“La noción de Lacan del acto como real se opone entonces tanto a Badiou como Laclau. En Lacan el acto es una categoría puramente negativa: Para ponerlo en términos de Badiou representa el gesto de quebrar las constricciones del Ser, por la referencia al vacío en su núcleo, anterior al llenado de este vacío (...) hay un gesto “negativo” constitutivo del sujeto que después es ofuscado en el Ser (el orden ontológico establecido) y en la fidelidad al Acontecimiento” (Zizek, 2000, p.174).⁵

Es este vacío en el núcleo del ser previo a su propio llenado el que impide que se pueda sostener simplemente la positividad infinita de la fidelidad que plantea Badiou, porque para que el Acontecimiento al cual se le profesa fidelidad fuese posible tuvo que haber un gesto negativo anterior. En efecto Zizek dice:

La negatividad funciona como la condición de (im) posibilidad de la identificación entusiasta, es decir que le prepara el terreno, le abre el espacio pero simultáneamente es ofuscada por ella y socavada. Por esta razón Lacan cambia el balance entre muerte y resurrección a favor de la muerte: lo que la muerte representa en su expresión más radical no es meramente la impermanencia de la vida terrenal, sino la “noche del mundo”, el auto-repliegue, la absoluta contracción de la subjetividad, el corte de sus vínculos con la realidad. Este es el “Limpiar el pizarrón” que abre el dominio del Nuevo Comienzo simbólico, de la emergencia de la “Nueva Armonía” sostenida por un significativo amo recién emergido. (Zizek, 2000, p.153-4).

Por lo tanto, esta referencia a la negatividad que se sitúa antes de la afirmación del acontecimiento (o su nominación) abriría una ventana para no caer en la trampa del fantasma fundamental kantiano. No obstante lo anterior, Zizek se preocupa (como Badiou) de un asunto capital y es que por otra parte se puede caer en la ontologización de esta instancia negativa como un vacío constituyente no contingente.

Entonces Zizek dice que esta instancia, que identifica al sujeto lacaniano, no es necesaria (no contingente) porque:

⁴P.174 Versión en español. [Nótese que en la versión en español se traduce justamente en el sentido contrario dice “... del acto como real no se opone ni a Laclau ni a Badiou...”).

El punto de Lacan no es que el sujeto se inscribe en la estructura ontológica misma del universo como su vacío constitutivo, sino que “Sujeto”, designa la contingencia de un acto que sostiene el mismo orden ontológico del Ser. “Sujeto” no abre un agujero en el orden total del Ser: “Sujeto” es el gesto contingente-excesivo que constituye el orden universal del Ser mismo. La oposición del sujeto qua fundación ontológica del orden del Ser y el sujeto qua elemento particular contingente es, por lo tanto, falsa: El sujeto es el acto/ emergencia contingente que sostiene el orden universal del Ser mismo. El sujeto no es simplemente la hybris excesiva a través de la cual un elemento perturba el orden global del Ser posicionándose a sí mismo –un elemento particular- como su centro; el sujeto es más bien la paradoja de un elemento particular que sostiene el marco universal mismo.” (Zizek, 2000, p.160).

Se sostiene así ahora una paradoja que impide la reintroducción del fantasma Kantiano evitando caer en el problema que identifica en Badiou, a saber: aislar el orden del ser con respecto del acontecimiento, entrampándose en la necesidad de que la verdad nunca alcance toda la situación y por lo tanto, para decirlo en términos hegelianos, cayendo en la identificación especulativa con el estado de situación enemigo. Asimismo, a diferencia de la lectura que hace el mismo hace de Laclau, Zizek de este modo, no cae en el formalismo de sostener un marco meta-histórico en tanto este mismo marco está amarrado como por un cordón umbilical con un elemento positivo contingente que lo define (por ejemplo la economía excluida/fundante de la política posmoderna). Es lo que dice Zizek, al desmarcar a Lacan de su presunto formalismo.

Entonces ¿Es Lacan una especie de estructuralista kantiano que afirma la prioridad ontológica del orden simbólico sobre los elementos materiales contingentes que ocupan sus espacios (sosteniendo, por ejemplo, que el padre “real” no es nada más que el portador contingente de la función estructural puramente formal de la prohibición simbólica)? Lo que desdibuja esta clara distinción entre la forma simbólica vacía y su contenido positivo contingente es precisamente lo Real: una mancha que sutura el marco vacío en una parte de su contenido el “resto indivisible” de alguna materialidad “patológica” contingente que, por así decir, “colorea” la pretendida neutralidad del marco simbólico y funciona entonces como una especie de cordón umbilical a través del cual el marco vacío de la forma simbólica queda anclado en su contenido. Este corto circuito entre forma y contenido provee el rechazo o subversión más sucinta de (lo que uno percibe usualmente como) “Formalismo kantiano”: el mismo marco trascendental-formal que forma el horizonte, la condición de posibilidad, del contenido que aparece dentro de él es enmarcado por una parte de su contenido, en tanto está conectado a un punto particular dentro de su contenido. Con lo que lidiamos acá es la paradoja de una especie de “a priori patológico”: un elemento “patológico” (En el sentido kantiano de contingencia mundana) que sostiene la consistencia del marco formal dentro del cual él aparece.” (Zizek, 2000, p.276-7).

Sin duda, es remarcable este planteamiento de Zizek, y acá no podemos sino suscribir la necesidad de establecer esta relación paradójica entre el contenido y su marco, no obstante es justamente acá es donde debemos ser muy cautelosos.

El problema despierta al considerar cierta oscilación en Zizek que por una parte propone a la negatividad como “gesto negativo de suspensión-repliegue-contracción” que está “a una distancia mínima” de “el gesto positivo de llenar su vacío” (Zizek, 2000, p.160) esta negatividad de la *noche del mundo* que sitúa en términos de “el reino irrestricto de la violencia de nuestra imaginación, de su “libertad vacía” que disuelve todo vínculo objetivo, toda conexión basada en la cosa misma” (Zizek, 2005, p.41) o también esa negatividad de “la noción del acto como real” que viene a “quebrar las constricciones del ser” mientras que por otra parte propone esta negatividad del cordón umbilical que una paradójicamente el elemento contingente vacío de un determinado orden con su propio marco, lo que en otra parte define como ese “tercer dominio”, que denomina en otra parte como el dominio de lo “undeath” de los que no están ni vivos ni muertos sino de los muertos vivientes, es decir de esa negatividad paradójica que va más allá de los pares simbólicos.

El asunto, es que si la negatividad es allí verdaderamente paradójica ¿acaso podríamos simplemente quebrar con las constricciones del ser?, o de otro modo, si de lo que hablamos no es sólo de un vacío en el centro del orden del ser sino de cómo este se define y funda su mismo marco, ¿Es realmente posible establecer una separación, una *diferencia*, con el orden ontológico sin que esto nos haga volver a caer en un formalismo?

De este modo la pregunta que podríamos hacer a Zizek es: al final del día ¿entendemos al acto como una categoría puramente negativa, previa a las constricciones del ser, una instancia disolutiva, o como la paradoja que a la vez que socava fundamenta el orden del ser? Porque ambas cosas no son idénticas.

Si se nos argumentase en este último sentido habría que señalar que si bien es cierto en muchas de las oportunidades en que Zizek habla de esta negatividad refiere de una u otra forma a una instancia paradójica él siempre mantiene esta opción por la negatividad, o esta inclinación por la muerte. Nuestra pregunta es entonces muy simple, a saber, si es posible simplemente asimilar esta relación paradójica (que acá se hace corresponder al real lacaniano) con negatividad

alguna si por esto entendemos la mera afirmación de una instancia de disolución de vínculos ontológicos como la *noche del mundo*. Incluso podemos preguntarnos si es justo asimilar esta instancia a negatividad alguna. Creemos, más bien que la ruptura es consumación y por lo tanto hay que enfrentar que el problema está ya desde siempre entre la noche y el amanecer. Y aún acá importa señalar incluso que no cabe más regocijo en la fascinación del revelamiento de las (in)consistencias de lo Real, sino que más bien habría que insistir, como señala Badiou (2007, p.14) (y Laclau...), en la decisión política que, a la inversa de la angustia, es la que viene a decidir desde el punto de lo (in)-decidible.

Bibliografía

- Alemán J. (2009). *Para una Izquierda Lacaniana*, Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Badiou, A. (2007). *¿Se Puede Pensar la Política?* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baudrillard, J. (2003). La violencia de lo Mundial. En Baudrillard J. y Morin, E., *La violencia del mundo* (Trad. Carles Roche) Barcelona: Paidós Ibérica.(Trabajo original publicado en 2003) (pp.11-44).
- Butler, J. (2012). *Sujetos del Deseo. Reflexiones Hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J., Laclau, E., Zizek, S. (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau E. y Aleman, J. (2004). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?, En Laclau, E., Alemán, J., Badiou, A., Indart, J.C., García, G. & Zizek, S. *Debates contemporáneos. Psicoanálisis y Filosofía*. Buenos Aires:Escuela de Orientación Lacaniana (pp.13-43).
- Katarani, K. (2005). *Transcritique on Kant and Marx*, Londres: The MIT Press.
- Molina, G. (2007). *Un Malestar Indefinible, Sobre la Subjetividad Moderna*, Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Zizek, S. (2000). *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Londres: Verso.
- Zizek, S. (2005). *El Espinoso Sujeto: El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós.
- Zupancic, A. (2000). *Ethics of the Real Kant and Lacan*, Londres: Verso.