

# Alain Badiou y Jacques Lacan

## Hacia una relación imposible entre filosofía y psicoanálisis

Autor:

Groisman, Daniel

Tutor:

Brodsky, Graciela

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad

Posgrado

**Daniel Groisman**

**Alain Badiou y Jacques Lacan**

**Hacia una relación imposible entre filosofía y  
psicoanálisis**



**Tesis para optar por el título de Magister en Estudios  
Interdisciplinarios de la Subjetividad  
Facultad de Letras y Filosofía  
Universidad de Buenos Aires**

**Directora: Graciela Brodsky  
Co-director: Fabián Ludueña Romandini**

**Buenos Aires**

**2015**

## **Resumen**

Nuestra tesis sobre el sujeto en la obra de Alain Badiou y Jacques Lacan está subdividida en tres momentos que responden no sólo a una necesidad gradual de (re)presentación sino, sobre todo, a un “tiempo biográfico” que buscamos incluir. El primero de ellos, bajo condición de la intervención de Badiou sobre la época del capitalismo que se abre con la caída de los regímenes socialistas, glosará el concepto de sujeto en su obra y en una genealogía que, pasando por el cogito cartesiano y su subversión lacaniana, evidencia cierto carácter moderno ilustrado del proyecto badiouiano. El segundo, por su parte, mostrará las divergencias entre el dispositivo de enunciación filosófica y el dispositivo de enunciación psicoanalítico, buscando, sin embargo, un mínimo principio de continuidad entre ambos; mientras que el tercero intentará introducir, a través de una lectura particular de Jacques Lacan, una distancia respecto al modo en que Badiou digiere la enseñanza del psicoanalista francés en su obra.

De manera que, si en el primer y segundo momento la continuidad ontológica que traza Badiou respecto a Lacan parece no presentar mayores inconvenientes y se produce así un efecto de “complementariedad” posible entre ambos (más allá de sus diferencias puntuales), en el tercer momento veremos hasta qué punto esa complementariedad sólo se sostiene en una lectura que reintroduce a Lacan en la historia de la filosofía, sin dar lugar a la singularidad del dispositivo analítico y a sus cuestionamientos radicales de la discursividad filosófica. El antagonismo creciente que se produce en nuestra tesis entre ambos dispositivos nos remite, por cierto, a una zona de tensión irreductible y fructífera. De allí, entonces, el título de la misma: “Alain Badiou y Jacques Lacan: hacia una relación imposible entre filosofía y psicoanálisis”.

Huelga aclarar, no obstante, que los tres momentos mencionados no persiguen conformar entre sí una dialéctica que

conduzca a una tercera posición, a un “más allá” que contendría lo esencial de cada uno y resultaría más verdadero y tranquilizador, sino que son sobre todo instancias que dan cuenta de un proceso y que obedecen, por lo tanto, a una temporalidad (lógica y no necesariamente cronológica) que incluye la singularidad del investigador en la misma problemática abordada. De manera que se vuelve necesario explicitar el presupuesto que subyace en esta tesis: resulta imposible excluir a quien escribe de la superficie donde (se) inscribe el concepto de sujeto. Si así se lo pretendiera, en pos de un universalismo epistémico, éste sería uno “fácil”<sup>1</sup>, es decir uno que se consigue con la tachadura del nombre propio y que no busca acercarse bajo ningún concepto a las vicisitudes sintomáticas que el psicoanálisis pone en juego. Así, y sin explicitar esas vicisitudes en forma de un anecdotario, esperamos dar cuenta al menos de su participación silenciosa bajo la forma de límites, ausencias, insistencias obsecadas y puntos ciegos.

El psicoanálisis, por último, no será convocado aquí tanto como un corpus de saber acabado y transparente, una visión del mundo o una teoría del sujeto, sino como una praxis en torno a las huellas que el inconsciente deja en los saberes constituidos. O, más precisamente, será convocado aquí como una forma de interrogación del universalismo filosófico.

---

<sup>1</sup> La idea de “universalismo fácil” la tomamos, aunque no en sus mismos términos, de J.C. Milner. Para él éste se refiere, entre otras cosas, a “la estadística como variante de la conversión universal” (2008:158). Es decir, a la creación de un universalismo por vía de la negación indefinida de toda singularidad.

## ÍNDICE

<b>Resumen</b> .....	3
1. Introducción y antecedentes de la investigación.....	7
1.1 Metodología.....	16
<b>Capítulo I</b> .....	18
2. La obra de Alain Badiou y su clima ideológico.....	18
2.1. La medianía contemporánea: un diagnóstico de la Verdad.....	18
3.1 De la ontología: o al giro lingüístico...matemática.....	28
3.2 El antiromanticismo badiouiano y la muerte matemática de Dios .....	32
4.1 La modernidad filosófica.....	35
4.2 Badiou, el cogito y el psicoanálisis.....	35
4.3 La subversión psicoanalítica.....	41
4.4 Nuevamente Badiou.....	50
<b>Capítulo II</b> .....	57
5.1 Fisuras de la representación: acontecimiento (Badiou), noción pura (Mallarmé) y objeto voz (Lacan).....	57
5.2 La sustracción de sí.....	59
5.3 La poesía y la voz: de la lógica de la diferencia a la lógica de la semejanza.....	63
5.4 La restitución poética de las matemáticas en la filosofía.....	67
<b>Capítulo III</b> .....	73
6. Entre filosofía badiouiana y sofística lacaniana: el sujeto más acá del fratricidio.....	73
6.1 La lengua en cuestión.....	73

6.2 La verdad hermana de goce, ¿Badiou primo lejano de Lacan?...	87
6.3 Una política no sin ideal o badiouismo sí, pero no sin Lacan.....	91
<b>Capítulo IV</b> .....	94
7. Hacia una relación imposible entre Alain Badiou y Jacques Lacan: consideraciones sobre la lengua y el estatuto sofístico del inconsciente.....	94
7.1 El acontecimiento como verdad o su razonancia.....	105
8. <b>Conclusión</b> .....	120
9. <b>Posfacio</b> .....	124
10. <b>Referencias bibliográficas</b> .....	127

## 1. Introducción y antecedentes de la investigación

La obra de Alain Badiou puede abordarse como una intervención filosófica en las fronteras de una época que ha sido denominada, aun si con renuencia y mediante una serie de debates, “posmoderna”. Siendo uno de los rasgos predominantes de ésta, y lo que aquí mayormente importa destacar, el relativismo gnoseológico y axiológico que forcluye la posibilidad de construir ideas alternativas a las ya existentes.

Una de las múltiples formas de funcionamiento de ese relativismo fue esbozada sintéticamente por Eduardo Grüner: “la legitimación ideológica del posmodernismo consiste en que no hay ideas completamente legítimas” (1997:85). Elías Palti, en consonancia, caracteriza la posmodernidad como una “crisis de inteligibilidad” que destina todas las problemáticas políticas a su dimensión aporética (2005:19), cayéndose nuevamente en la imposibilidad de hacer ingresar a las opciones de determinada situación una *pars construens*.<sup>2</sup>

Así, lo que también podemos describir como una negación de toda jerarquía de las ideas tiene como correlato aceptar que vivimos en “una nueva era carente de certidumbres (...), en una era de contingencias y conjeturas, en una ‘sociedad de riesgo’ en la cual la

---

<sup>2</sup> En relación a una de las aristas posibles de este debate, Ignacio Lewkowicz apuntaba en *Pensar sin Estado* (2004) que la polémica modernidad-posmodernidad estaba estructurada en torno a la figura institucional del Estado como forma de subjetivación política, enfrentando a aquellos que tenían un pensamiento crítico anti-estatal (“posmodernos”) con aquellos que pensaban necesariamente con el Estado (“modernos”). Lo que él, entonces, vaticinaba en los 90 como la desaparición de los Estados-Nación en tanto articuladores de soberanía y ciudadanía, y por lo tanto la obsolescencia del debate modernidad-posmodernidad, hoy ya no puede seguir siendo sostenido. La figura emblemática para la política latinoamericana en estos últimos tiempos ha vuelto a ser precisamente el Estado. No obstante ello, aquí sólo se trata de una aclaración, ya que nuestra tesis no aborda, al menos de manera directa, la cuestión del Estado.

política es una cuestión de *phrónesis*, de juicios estratégicos y diálogo, y no de aplicar percepciones cognitivas fundamentales” (Žižek, 2001:142).

Una parte importante de la mentada problemática posmoderna se desprende de la impugnación a los ideales de la modernidad, así como a sus coordenadas ideológicas para la militancia política. De hecho, el debate iniciado en la década de 1970 en relación al advenimiento de una nueva época que intentaba tramitar el fracaso de las experiencias socialistas y las experiencias totalitarias del siglo XX, profundizó la crítica de categorías antaño cardinales para el pensamiento político. Un ejemplo podemos encontrarlo en la idea de emancipación, signada hoy, directa e indirectamente, por la crítica y deconstrucción nietzscheano-heideggeriana –y sus derivas– de la metafísica clásica. Lo que a su vez implicó, entre otras cosas, el estallido de la teleología, el descentramiento del sujeto y la dispersión radical de su unidad supuesta.

En ese marco, entonces, localizamos la obra de Badiou como un intento riguroso de hacer frente a los modos relativistas de pensar la política. El gesto fundamental y novedoso de su operación filosófica, en un escenario sobre todo dominado por estudios culturales, se vuelve la postulación de una nueva alianza entre matemática y ontología. Retomando la pregunta por el ser de Heidegger, pero corriéndola del eje de la lengua, Badiou propone que la verdadera ontología “*existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas” (2007:11), aunque sólo hoy, después de la creación de la teoría de conjuntos de Cantor, teoría que se pronuncia “ciegamente sobre su propia esencia” nos resulta posible saberlo. Sólo allí, dice,

queda al fin significado que, cualquiera sea la prodigiosa diversidad de ‘objetos’ y ‘estructuras’ matemáticas, *todos* ellos son designables como multiplicidades puras edificadas, de manera reglada, únicamente a partir del conjunto vacío. La

cuestión de la naturaleza exacta de la relación de las matemáticas con el ser está concentrada por entero —para la época en la que nos encontramos— en la decisión axiomática que autoriza la teoría de conjuntos (Ibid: 14)

Reorganizar la filosofía en torno a una ontología matemática es lo que le permite a Badiou tramar la consistencia, universalidad y formalización de sus tesis filosóficas, ganándole terreno a las reducciones culturalistas de todo pensamiento a su lugar y tiempo de emergencia<sup>3</sup> y, por ende, a los relativismos antes mencionados.

Con este esquema general buscamos trabajar a partir de dos presupuestos específicos que nos permiten articular la obra de Alain Badiou con, por un lado, el posfundacionalismo o posmarxismo y, por el otro, con su herencia lacaniana.

- ✓ En primer lugar, se vuelve necesario poner en evidencia las conexiones entre el orden del ser y el orden del no-ser (acontecimiento) para no reducir la filosofía de Badiou a un idealismo clausurado sobre sí mismo, es decir, no remitido a las condiciones materiales de existencia del sitio acontecimental y su consiguiente procedimiento genérico de verdad. Ya que si se convierte a las verdades inmanentes a los procedimientos genéricos en verdades trascendentes, se suprime el potencial renovador del pensamiento de Badiou y se lo reconduce desde el posmarxismo hacia una metafísica clásica idealista. Esto es, en otras palabras, se remite los acontecimientos y su verdad a una causa trascendente, localizada por fuera de toda huella *material*.

---

<sup>3</sup> Para Lacan, por otra parte, — quien si bien abandona tempranamente la pretensión de cientificidad del psicoanálisis, en su seminario de 1972-73 *Aún* (1995:144), dice que la formalización matemática es la meta y el ideal del mismo— la topología matemática opera, entre otras cosas, como un dispositivo que permite señalar hacia lo real y organizar su oposición al paradigma hermenéutico del psicoanálisis, es decir aquel que conjunta de manera indisoluble interpretación y sentido.

- ✓ En segundo lugar, sin embargo, una vez reconocido lo anterior, es menester indagar la obturación estético-política y lingüística que se produce en las relaciones entre el ser y el no-ser con la formulación que sustenta el edificio filosófico badiouiano: ontología = matemática. No porque en esa formulación se encuentre la referencia a una exterioridad preconstituida de la que el discurso matemático tuviera la llave de acceso (en *El ser y el acontecimiento* Badiou aclara, por cierto, que la identidad entre matemática y ontología es una tesis sobre el discurso), volviendo entonces a un tipo de filosofía positivista ingenua, sino porque una tesis tal implica en Badiou cierta invisibilización de la relación lingüísticamente mediada entre sujeto, acontecimiento y situación. Algo que, en su afán antisofístico, se trasunta en el proyecto de *Logicas de los mundos*: subordinar la “pequeña lógica lingüística y gramatical” a una Gran Lógica como “teoría general de los objetos y de las relaciones” (2008b:115).

Esta subordinación de la lógica lingüística y gramatical (o, también, de los efectos del significante) a una Gran Lógica, tiene consecuencias en el concepto de sujeto y en el sentido que adquiere la relación con Lacan, pensador este último al que Badiou da el estatuto de maestro y precursor de sus ideas. Porque si bien Lacan realiza a lo largo de sus seminarios intentos de formalización cada vez más pronunciados para captar algo del sujeto del inconsciente, hay dos dimensiones que Badiou omite en sus elaboraciones teóricas: 1) la relación del sujeto con la lengua o la *lalangue*<sup>4</sup>. Y no sin un

---

<sup>4</sup> Con *lalangue* nos referimos a la materialidad misma del lenguaje, a las unidades de la lengua sin estratificación ni jerarquización y más allá de su donación de sentido. Esto incluye también, en las referencias de Lacan, el balbuceo del niño antes de la articulación “correcta” de los significantes, a su lalación. Materialidad del lenguaje, por ende, que no remite al juego de las diferencias de significantes bien conformados entre sí (lingüística), sino a una amalgama fonemática, sonora, anagramática que “surge del encuentro traumático entre la masa corporal del ser vivo y los signos que lo capturan” (Alemán, 2012:16).

estrecho vínculo con lo anterior, 2) el “objeto a”. Es allí, entonces, en el problema de la relación lingüísticamente mediada entre sujeto, acontecimiento (verdad) y situación donde el psicoanálisis lacaniano se hará presente de forma crítica en nuestra tesis.

De esta manera, y no obstante la voluntad de Badiou por llevar la filosofía a la altura de las invenciones y subversiones psicoanalíticas (la “composibilidad” con Lacan)<sup>5</sup>, la dimensión sistemática que imprime a su ópera magna—*El ser y el acontecimiento I y II*— (su recorrido argumentativo lineal, su fidelidad deductiva, su “cartesianismo”, o, en sus palabras, “la triple jurisdicción de la voluntad sistemática, del paradigma matemático y del deseo creciente de claridad”)<sup>6</sup>, sumado a lo antedicho, eclipsa no sólo la dimensión objetual del sujeto en el proceso mismo de construcción conceptual de una obra sino también el carácter sustractivo de lo *real* del síntoma en la relación del sujeto a las verdades.

Es decir, en su demostración matemático-lógico-céntrica de lo que excede al ser (sujeto y verdad) se pierde la dimensión irreductible de la lengua en la enunciación y se la pone en posición de metalenguaje respecto al concepto mismo que se quiere forjar. Bajo la pretensión de “dar cuenta de objetos discursivos como si la lengua no los subsumiera en un único y mismo nivel del que la subjetividad cognoscitiva también depende en última instancia” (Mattoni, 2003:28).

Nuestra lectura en este respecto es que tal diferencia con el sujeto lacaniano puede remitirse, entre otras cosas, a la relación que ambos traman con la sofística o la tradición de la “antifilosofía”. En

---

<sup>5</sup> “Lacan se instituye como educador de todo filósofo por venir. Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan” (Badiou, 2012:187).

<sup>6</sup> Badiou, 2008:15.

ese sentido, el siguiente párrafo de *Lógicas de los mundos* resulta esclarecedor:

Wittgenstein y Lacan son los dos antifilósofos más grandes del siglo XX, como lo son, en el siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Pero en lo que concierne a Wittgenstein, a mi entender, eso se debe solamente al *Tractatus*. Su obra posterior —que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más—pasa de la antifilosofía a la sofística. Es un riesgo al que se expone todo antifilósofo: para sostener el privilegio exorbitante que le acuerda a su pura enunciación (es verdadero porque soy yo el que habla) y, finalmente, a su propia existencia (parto en dos la historia, si no del mundo, al menos de aquello que trato), el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época. Como sucede con la máxima perentoria o el pastiche de los Evangelios en el caso de Nietzsche, con la garrulería biográfica en el de Kierkegaard o con los calambures en el de Lacan (Badiou, 2008b:594).

El punto de partida de Badiou consiste, así, en asumir que la relación del acto de enunciación con las construcciones discursivas derivadas de ese mismo acto no es determinante sino, de algún modo, trivial. La relación sustractiva de la enunciación respecto al enunciado, entonces, podría dejarse a un lado para ganar consistencia en el acento de la universalidad de las verdades. Universalidad de la que la sofística psicoanalítica<sup>7</sup> no va a cejar en señalar su síntoma.

En esa separación que olvida la enunciación, además, se deslizan otras separaciones que promueven una narrativa dualista. Por ejemplo la del deseo (por las verdades) de la pulsión de muerte (o el goce), lo que queda en franca evidencia cuando Badiou remite a

---

<sup>7</sup> Como veremos más adelante, Lacan dirá en su clase del 12 de mayo de 1965 que “el psicoanálisis, es la presencia del sofista en nuestra época, pero con otro estatuto” (en Cassin, 2013).

una decisión ética voluntaria el siguiente dilema: “Es preciso escoger entre el Hombre como sostén posible del azar de las verdades o el Hombre como ser-para-la-muerte (o para-la-felicidad: es lo mismo)” (Badiou, 2004:63). Para el psicoanálisis, una separación de estas dos dimensiones resulta imposible, ya que “ambas pulsiones están siempre entrelazadas, insertas una en otra, siempre actúan juntas en diferentes combinaciones, de manera tal que el silencio de la pulsión de muerte es la sombra silenciosa que acompaña el alboroto de la vida, su reverso” (Dólar, 2007:157).

Así, con esta tensión sin resolución permanente entre el discurso filosófico badiouiano y el discurso analítico lacaniano pretendemos evidenciar las diferencias que aparecen en torno al sujeto en ambos dispositivos. Respecto a la enseñanza de Lacan, tomaremos sobre todo las aproximaciones al sujeto del inconsciente o del significante que se van tramando en los momentos más significativos de lo que J.A. Miller en *El* últimísimo *Lacan* (2013) llama el “periodo simbólico” (es decir, el énfasis en la estructura significante del inconsciente) pero también del periodo topológico que comprende la figura del nudo borromeo y que tiene un hito en el seminario *Aún* de 1972-1973<sup>8</sup>. Sin por ello excluir posibles referencias más aisladas, pertenecientes a momentos tardíos de su enseñanza, y que nos permiten realizar una interrogación crítica del modo en que Badiou habilita una composibilidad entre filosofía y psicoanálisis. En este sentido, resulta necesario destacar que la apelación al psicoanálisis es fragmentaria ya que éste no es un

---

<sup>8</sup> Es necesario aclarar que Lacan realiza un progresivo abandono del “sujeto” para comenzar a hablar de “*parlêtre*” o hablanteser. Se trata, entonces, siendo esquemáticos, de cambiar la predominancia de un sujeto que resulta una marioneta del Otro (engañado, sobre todo, por lo imaginario) por la de un hablante que está en una inadecuación absoluta con lo simbólico (Cfr. Miller, 2013: 210-211).

sistema de pensamiento, una visión de mundo o una doctrina donde la parte está, como en la sinécdoque, en el lugar de un todo<sup>9</sup>.

El trasfondo de nuestra problemática, en conclusión, reside en la forma de tramar una fidelidad con la subversión del sujeto que significa el inconsciente para el pensamiento moderno. Como dice Milner, en torno a la relación del psicoanálisis y la filosofía, habría al menos dos posiciones diferentes: “o bien tomar en cuenta la aparición del psicoanálisis freudiano y lacaniano para, en cierto modo, seguir como antes, o bien tomarla en cuenta para, justamente, no seguir como antes. Usted sabe bien qué significa vacunarse: tomar el agente patógeno justo en la cantidad suficiente para que pierda su virulencia (2012:55).

Nuestra investigación buscará, por lo tanto, sopesar la decisión badiouiana de restarle importancia a la enunciación, así como volver a remarcar insistentemente la frontera de la filosofía con la sofística. Es decir, pensar de qué manera ello implica resguardarse de la virulencia del agente patógeno (de cierta dimensión del sujeto del inconsciente) y, sobre todo, de sus consecuencias para un abordaje posmetafísico de la política.

---

<sup>9</sup> El psicoanálisis no es una *weltansschauung* porque para ello el gran Otro debería ser una figura colectivizable, una figura que sería la misma para todos y cada uno (Cfr. Allouch, 2013:65).

Por otro lado, y en relación a la recepción de la obra, las formas “historico-intelectuales” en las que se ha inscripto a Alain Badiou en el pensamiento político contemporáneo hasta hoy son al menos cuatro: el “heideggerianismo de izquierda” o “posfundacionalismo” (Marchart, 2009), la “izquierda lacaniana” (Stavrakakis, 2010), el “marxismo posestructuralista” (Palti, 2005), la “ontología de lo real” (Farran, 2010). Y se puede decir que todas ellas, a pesar de sus diferentes abordajes y matices, han apuntado en general a una idea común: lo que prima es la imposibilidad de discernir la política como un universo simbólico pleno, pero no por causa de limitaciones epistemológicas sino por razones ontológicas. O, dicho en otras palabras, siempre subsiste un resto inasimilable — *real* en sentido lacaniano — a toda conceptualización de la misma, que responde a una ausencia de fundamento último del orden simbólico. Así lo refiere, por ejemplo, Bosteels: “Desde una perspectiva político-filosófica, el materialismo de Lacan residiría, así, en una firme insistencia en un núcleo traumático de antagonismo que siempre fisura de antemano todo orden social” (2007:95).

En ese universo, y a pesar de que existen intérpretes de la obra de Badiou que toman en cuenta su legado lacaniano en torno al concepto de sujeto (i.e. Bosteels, Žižek, Farrán), ninguno de ellos hace foco en el carácter sustractivo, pulsional y subversivo del sujeto del inconsciente en Lacan al punto de impugnar, o llevar al punto de su imposibilidad, la relación entre éste y el sujeto en Badiou. Bruno Bosteels lo hace en cierto modo, pero para postular finalmente la defensa de un materialismo inspirado en Badiou que se apartaría de la insistencia “idealista” de Lacan en localizar lo real sobre todo como causa ausente (el síntoma) sin forzarlo hacia una verdad emancipada de la estructura. “Localizar la causa ausente o el afuera constitutivo de una situación, en otras palabras, sigue siendo una táctica dialéctica pero idealista, a menos que (y hasta que) este punto evanescente de lo real sea forzado, distorsionado y ampliado, a

fin de darle consistencia a lo real como una nueva verdad genérica” (2007:99).

En esta lectura de Bosteels, Lacan es dialéctico (junto con Mallarmé), pero al mismo tiempo idealista (junto con Hegel), ya que sólo mostraría la mitad del proceso a través del cual ocurre la conformación de un sujeto. La angustia<sup>10</sup> y el superyo como figuras subjetivas centrales (sofocleanas), la primera como invasión de lo real en un orden que por esa invasión quedaría muerto, el segundo como ley insensata que llega a ser el desconocimiento mismo de la ley, sólo dan cuenta del “punto donde el orden existente de las cosas se abre a una división fatal, pero sin permitir que nazca un nuevo orden” (Bosteels, 2007: 101-02). Por lo que, en resumen, a Lacan, para llevar a cabo una “teoría del sujeto completa”<sup>11</sup>, le habrían faltado las figuras esquilianas de la valentía y la justicia.

Así, es evidente que, para realizar una apreciación tal de Badiou y Lacan, se vuelve necesario aplanar el discurso de este último hasta el punto de quitarle su impronta *material*, es decir aquello que subyacía como trasfondo de imposibilidad en su enseñanza (el padecimiento del sujeto) y hacerlo devenir un filósofo o teórico de la época que, simplemente, debería haber buscado una militancia política por y del sujeto como forma de resistencia al *statu quo*.

Jorge Alemán, por su parte, ha apuntado con más cautela hacia esa zona problemática, pero sin indagar en detalle los textos y presupuestos badiouianos. En ese sentido, nuestro antecedente temático más cercano resulta Roque Farrán. Aunque él, nuevamente, trabaja con la hipótesis de una continuidad: “existe una continuidad

<sup>10</sup> En Bosteels aparece la palabra “anxiety” traducida como “ansiedad”. Nos permitimos cambiarlo.

<sup>11</sup> (Badiou citado en Bosteels, 2007:104). Veremos, precisamente, que en ese sintagma, “teoría del sujeto completa” se esconde, en última instancia, el punto problemático de cualquier idea de complementariedad o extrapolación entre Badiou y Lacan.

de pensamiento entre Badiou y Lacan, sobre todo a partir del concepto de sujeto que ambos elaboran; particularmente en la dimensión política vinculada con la intervención o el acto, en un contexto signado por la contingencia, junto a la dimensión ontológica sustractiva o de lo *real* ligada a la anterior, donde el recurso a ciertos fragmentos matemáticos y lógicos les permite a ambos autores circunscribir la imposibilidad radical (el impasse) a la que se confronta el pensamiento” (2014:39-40). El susodicho acto para Farrán permite derivar la existencia de un sujeto filosófico que (vedado en Badiou por no prodigar verdades) operaría en el anudamiento contingente de discursos heterogéneos que se enfrentan a ciertas imposibilidades del pensamiento. Lo que conduciría a la idea de un sujeto para el cual lo imposible resultaría de los obstáculos que va presentando la textualidad de la época. Un sujeto, en última instancia, epistémico, *nolen volens*.

Por nuestra parte, entonces, trabajando sin una voluntad complementaria de ambos autores (llenar la carencia de uno con la virtud del otro)<sup>12</sup>, intentaremos situar progresivamente los puntos problemáticos de esa continuidad supuesta.

---

<sup>12</sup> “1) leeremos a Lacan a través de Badiou para sistematizarlo y extender sus conceptos e implicancias más allá del dispositivo clínico; 2) leeremos a Badiou a través de Lacan para flexibilizar la sistemática especulativa y acentuar, de este modo, el juego nodal que entraña la composibilidad de múltiples dispositivos (arte, ciencia, política, psicoanálisis)” (Farrán, 2014:41).

## 1.1 Metodología

Entendemos que una perspectiva que conciba su objeto de investigación en términos de un proceso de construcción, no sólo supone un carácter performativo de las categorías teóricas en la objetividad resultante sino, al mismo tiempo, una transformación progresiva en la posición enunciativa del sujeto epistémico. En ese sentido, pensamos la metodología de esta tesis en analogía con la experiencia de un psicoanálisis, donde lo que pone la investigación en movimiento, transferencia mediante, no es sólo un saber que progresa con las lecturas que circunscriben y performan el objeto, sino más bien, y en la medida en que se avanza, un no-saber o un saber no-sabido que se formula, quizá, de un modo cada vez más fructífero. Ya que, si bien no hay encuentro que no sea al mismo tiempo un desencuentro, o un saber que llegue alguna vez a morderse la cola, eso no quiere decir que no sea posible un avance en espiral, en el que cada vuelta ciña con más fuerza el real que precisamente impulsa esos giros (Schejtman, 2013:62).

Así, si Lacan se refiere a sí mismo como un efecto de su enseñanza (Lacan, 1995:38) es porque cualquier intento de distancia objetivante en el campo del sujeto, resulta refractaria de aquello mismo que se quiere transmitir: el “misterio” sustractivo de la enunciación. Como dice en su seminario de *La angustia*:

El *selbst-bewusstsein*, considerado constitutivo del sujeto cognoscente, es una ilusión, una fuente de error, puesto que la dimensión de sujeto supuesto transparente en su propio acto de conocimiento sólo empieza a partir de la entrada en juego de un objeto especificado que es el que trata de circunscribir el estadio del espejo, o sea, la imagen del cuerpo propio, en tanto que, frente a ella, el sujeto tiene el sentimiento jubiloso de estar ante un objeto que lo torna al sujeto transparente para sí mismo. La extensión a toda clase de conocimiento de esta ilusión de la conciencia está

motivada por el hecho de que el objeto de conocimiento está construido, modelado, a imagen de la relación con la imagen especular. Por eso precisamente este objeto del conocimiento es insuficiente (2007: 71).<sup>13</sup>

Un objeto de conocimiento insuficiente, entonces, es precisamente aquel que el investigador supone suficiente y pleno.

De este modo, la dificultad para definir una metodología a priori resulta precisamente de este carácter evanescente de la enunciación que se intenta capturar. De allí que advirtiéramos el riesgo metodológico en Badiou de desoír la dimensión irreductible de la lengua en la enunciación y ponerla en posición de metalenguaje respecto al concepto mismo que se quiere forjar. Bajo la pretensión de “dar cuenta de objetos discursivos como si la lengua no los subsumiera en un único y mismo nivel del que la subjetividad cognoscitiva también depende en última instancia” (Mattoni, 2003:28).

Finalmente, y resaltando el carácter inventivo del trabajo de escritura, nuestro supuesto deviene el siguiente: no buscaremos acercarnos a las obras de ambos autores con la pretensión de aislar allí una objetividad independiente de nuestra intervención y que diera por resultado dos teorías del sujeto (una síntesis de sus trabajos) sino que, poniéndolas en tensión, abriremos a la vez puntos de contacto y puntos problemáticos en relación al modo en que se aborda al sujeto desde la filosofía badiouiana y el psicoanálisis lacaniano. Sin que esto oblitere, por supuesto, el intento de que la captación de la densidad de ambos autores sea lo más rigurosa posible.

---

<sup>13</sup> Dicho de otro modo, aunque en perfecta analogía: “La conciencia es diferente del mundo sensible y perceptible que encuentra, pero esa diferencia no es exterior; la conciencia se halla relacionada interiormente con aquello que intenta conocer, lo cual constituye un momento necesario en el círculo hermenéutico en que el investigador se ve implicado en el objeto de su investigación” (Butler, 2012:66).



## Capítulo I

### 2. La obra de Alain Badiou y su clima ideológico

En este primer capítulo nos proponemos indagar la propuesta general de la filosofía de Alain Badiou a la luz del operador de lectura deconstrucción/reconstrucción de la modernidad, el cual recorre, en diversas modalidades y de manera persistente, los debates de la teoría política contemporánea. Intentaremos argumentar, así, por qué Alain Badiou se encuentra del lado de la segunda opción, no como un pensador acrítico de la tradición moderna ilustrada, aunque sí ciertamente como alguien que pretende—frente a una masiva impugnación proveniente de, entre otros, los que él llama genéricamente “nuevos filósofos”— resituar, repensar y, por lo tanto, resignificar sus categorías filosóficas más relevantes: Verdad, Ser, Sujeto. De estos tres conceptos nos ocuparemos aquí y a lo largo de nuestra tesis.

Es necesario advertir, antes de continuar, que toda reconstrucción supone una deconstrucción, en el sentido de que nunca es posible proponer algo nuevo sino sobre la base constrictora de lo existente. Ya que cualquier noción de creación *ex nihilo* caería en el terreno idealista de la religión. Todo comienzo es, entonces, un re-comienzo, una reinterpretación, en tanto —para decirlo en clave genealógica— no hay *Wunderursprung*, no hay un origen milagroso, una identidad primera de la cual deriven identidades segundas. Badiou, entonces, lleva a cabo una reconstrucción-deconstructiva o una deconstrucción-reconstructiva de algunos postulados de la modernidad, acentuando por sobre todas las cosas el gesto estrictamente político y propositivo de dar sentido a una *nueva* ontología matemática (la cual, en tanto paradigma, sin embargo, se remonta a la antigüedad) para repensar la contemporaneidad.

## 2.1. La medianía contemporánea: un diagnóstico de la Verdad

El diagnóstico de la contemporaneidad de Alain Badiou es, como el de toda filosofía que se pretende en disyunción con lo existente, negativo. El metarrelato del “fin”, que insiste con distintos nombres (fin de la historia, fin de la ideología, fin del mundo, fin de los grandes relatos) enmarca en su obra el espíritu apocado que no sólo busca perpetuar el *statu quo* de la economía y el orden global sino que, al mismo tiempo, vuelve inane al discurso filosófico mismo.

“Posmodernidad”, por cierto, es uno de los nombres que entra en la sinonimia de este diagnóstico, y que a la vez introduce elementos nuevos. En *Lógicas de los mundos*, Badiou se refiere a él utilizando como excusa una carta de Toni Negri a Raúl Sanchez del 15 de diciembre de 1999. Dice:

‘Posmoderno’ es uno de los nombres posibles del materialismo democrático contemporáneo. Negri tiene razón en cuanto a lo que saben los posmodernos: el cuerpo es la única instancia concreta de los individuos productivos que aspiran al goce. El hombre, en el régimen de la ‘potencia de la vida’, es un animal convencido de que la ley del cuerpo detenta el secreto de su esperanza (2008b: 18).

De esta manera, si lo que aparece en diversos discursos no son más que anuncios de un apocalipsis por venir, así como un empuje solipsista a gozar de los cuerpos (ese sitio de la esperanza) y, por consiguiente, se vuelve ingenua y anacrónica cualquier voluntad renovadora, cualquier deseo de cambio, cualquier *pars construens*, lo que resulta de allí para la filosofía es una temporalidad nostálgica que retrata por entero la metáfora de Hegel: el búho de Minerva no despliega sus alas sino cuando cae la noche de los acontecimientos (Badiou, 2008:57). Así, la filosofía, bajo una prescripción de *demora*, sólo tendría algo que decir respecto a aquello que de alguna forma ya está completamente establecido en el presente o, en otras

palabras, aquello que perdió su peligro potencial de desestabilización.

Ahora bien, ¿puede la filosofía conformarse con ser un comentario sobre “el pasado del presente”? En otras palabras, ¿la filosofía está condenada a ser inactual? ¿Acaso ese es el “destino” de la filosofía que evidencia Heidegger cuando dice que esta última “es esencialmente intempestiva puesto que le corresponden aquellas cosas originales cuyo destino es no poder encontrar resonancias inmediatas” (1969:s/n)? ¿Cuál es, en definitiva, la temporalidad de la filosofía? Y volviendo más concretamente sobre nuestro problema, ¿cuál es la relación de la filosofía de Badiou con el presente y, por añadidura, con su omnipresente idea del fin?

Indaguemos, por ahora, la cuestión a través de una cita de Badiou en “Manifiesto por el afirmacionismo”:

Debemos oponernos a todos aquellos que no quieren sino terminar, a la cohorte de los últimos hombres, extenuados y parasitarios, a su infernal ‘modestia’. El fin del arte, de la metafísica, de la representación, de la imitación, de la trascendencia, de la obra, del espíritu: ¡Basta! Declaremos de un solo golpe el Final de todos los finales, el comienzo posible de todo lo que es como de todo lo que fue y será (2008a:39).

El imperativo que parece inocularle el fin de la historia a la filosofía es reflexionar obsesivamente sobre la imposibilidad de su propia constitución o, en el mejor de los casos, pesquisar la relación de complicidad entre metafísica y violencia<sup>14</sup>. Cuestión esta última de una importancia capital para deslindar no sólo las relaciones entre pensamiento y acción sino las responsabilidades históricas

---

<sup>14</sup> Por cierto, esta es una de las vías que se abre con Martin Heidegger. Si para él la metafísica occidental destinó, en concomitancia con la técnica, lo existente a su dimensión óptica y *disponible* para la *voluntad*, esto significa que la filosofía enfermó de tal manera que la tarea consiste en buscar vías alternativas y heterogéneas a ella. De ahí, entonces, el intento de pasaje a un pensar poetizante, desobjetivante.

concretas, pero que al cristalizarse como un *nec-plus-ultra* de la época, conminaría al pensamiento a una faz sólo reactiva.<sup>15</sup>

“Juegos de lenguaje, desconstrucción, pensamiento débil, heterogeneidad sin recursos, diferendo y diferencias, ruina de la Razón, promoción del fragmento, discurso en migajas” (Badiou, 2002:68), son para el pensador francés, los nombres de la dispersión posmetafísica que adquirió la filosofía como síntoma de lo que hemos llamado un *nec-plus-ultra*<sup>16</sup> de la época.

Seguir avanzando por esta vía implica acercarse a un problema fundamental en la obra de Alain Badiou: la cristalización de un *nec-plus-ultra* pone en evidencia, en realidad, lo dificultoso, si no imposible, que resulta en este clima ideológico postular una Idea de Bien. Ya que hacerlo sería considerado un desliz totalitario. En el estado actual de cosas, el Bien sólo puede ser definido a partir del Mal, y nunca a la inversa (Badiou, 2004:33).

<sup>15</sup> Un momento paradigmático del derrotero de esta problemática en la filosofía sería la declaración adorniana de la imposibilidad de la poesía después de *Auschwitz*, lo cual significaría para Badiou, concederle una doble victoria al fascismo.

<sup>16</sup> En *Lógicas de los mundos*, por otro lado, Badiou continúa este desmarque de lo que considera estrategias erróneas para enfrentar la “posmodernidad”: “Predicar el idealismo aristocrático tienta a espíritus bienintencionados. Tal fue, a menudo al abrigo de un vocabulario comunista, la postura de los surrealistas, luego la de Guy Debord y la de sus herederos nihilistas: fundar la sociedad secreta de los creadores sobrevivientes. Es también el deseo especulativo de lo mejor que hay en la herencia heideggeriana: guardar prácticamente, en el conciliábulo de los escritos donde permanece la cuestión, la posibilidad de un retorno. No obstante, dado que este mantenimiento, por el cual se espera que no sean abolidos los fastos intelectuales y existenciales del pasado, no tiene ninguna posibilidad de ser efectivo, no podría convenir para la creación de un concepto para el tiempo que viene. El combate de las nostalgias, a menudo dirigido como una guerra contra la decadencia, además de ofrecer una imagen —ya en Nietzsche— ‘marcial’ y ‘crítica’, tiene algo de deliciosamente amargo. Pero ya está perdido desde siempre. Y si existe una poética de la derrota, no existe una de la filosofía. La filosofía, por esencia, elabora los recursos para decir ‘¡Sí!’ a los pensamientos anteriormente desconocidos que vacilan en devenir las verdades que son” (2008b:19).

La anterior es una constatación fundamental sobre la que se va a cimentar la *inversión* ética de Badiou:

El hombre *como inmortal, se sustenta con lo incalculable y lo no poseído. Se sustenta con el no-ser.* Tratar de prohibirle que se represente el Bien, ordenar en función del Bien sus poderes colectivos, trabajar por el advenimiento de posibles insospechados, pensar lo que puede ser en radical ruptura con lo que es, simplemente es prohibirle la humanidad misma (2004:39-40).

La empresa ética de Badiou se dirige, entonces, contra aquellos que postulan una ética global de Derechos Humanos que, partiendo de las desiguales condiciones de existencia y no de un axioma de igualdad, garantiza que el sujeto abstracto universal concernido no sea pensado como una potencia genérica capaz de verdades sino sólo identificado como “realidad viviente” o “víctima” a la cual se deberá asistir en el caso de que un organismo internacional neutral (e.g. OTAN) lo considere necesario.

(...) el libro [*La ética, Ensayo sobre la conciencia del mal*] comienza como un ataque político contra la ideología de los derechos del hombre y por una rehabilitación del antihumanismo de los años sesenta. Se termina con un esbozo de una ética de las verdades. Entonces opongo al animal humano, del que no se puede decir cuáles son los ‘derechos’, el sujeto propiamente dicho, fragmento local de un procedimiento de verdad, y creación inmortal de un acontecimiento (Badiou, 2004:16).

De esta manera, si el hombre no es pensado como superación de la animalidad, es decir, según su capacidad de verse convocado por verdades de diversa índole (políticas, amorosas, artísticas, científicas), se lo confina a la condición de bípedo implume. Negándole, en definitiva, la posibilidad de vivir como un Inmortal (según el *logistikón*), o como dice Badiou citando la fórmula “enigmática” de Aristóteles “vivir ‘en inmortal’” (2008:557), o según

la Idea, es decir según ese *plus* que rebasa los límites del cuerpo<sup>17</sup>. Digamos, entonces, que pretender definir un Bien para la ética “posmoderna” significa el advenimiento del desastre, en tanto “la línea justa es siempre la de la resistencia al Mal” (Badiou, 2008:76)<sup>18</sup>.

Esta disposición general frente al presente, más allá de sus buenas intenciones, sostiene implícitamente en el campo de la filosofía, el fin y clausura de su vertiente propositiva. Es que para el

---

<sup>17</sup> En *República* (500d), por ejemplo, esta idea aparece así: “en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre” (Platón, 2007:324).

<sup>18</sup> Lo anterior puede formularse también como pregunta: ¿se ha llegado globalmente a creer imposible seguir “exigiendo” la excepción humana? ¿Es que finalmente se ha comprendido que los griegos impusieron una definición diferenciante de la especie humana que no hizo más que tornarla dueña y señora del mundo? Por otro lado, ¿el discurso ecologista contemporáneo monopolizará de tal modo la definición del hombre como para convertirlo, de una vez por todas, en un hermano gemelo del moscardón, un animal entre otros del ecosistema? La cuestión es más compleja de lo que parece, en tanto implica poner en consideración crítica, por ejemplo, la ontología heideggeriana (“el animal está semi-abierto al logos”, es “pobre en mundo”, etc.) ligada a la Tradición más clásica de la filosofía, así como los diversos tipos de antropocentrismo que fueron dándose en la historia de Occidente. En este sentido, es imposible que no se nos venga al encuentro un texto capital como *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* de Nietzsche y todo lo que de allí se deriva para el postestructuralismo, donde lo que se pone en cuestión es, precisamente, la idea de que el conocimiento sea un privilegio respecto a otras formas de habitar el mundo. *“In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der »Weltgeschichte«; aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben”* (El subrayado es mío). A la vez siendo cautos en cómo esa crítica también debería tener en cuenta la relación que existe entre el tecnocapitalismo y la reducción de lo humano a pura pulsión que busca ser “satisfecha” con nuevos dispositivos. La pregunta abierta, entonces, que excede sin embargo el propósito de esta tesis, es: ¿qué forma alternativa a la ontología heideggeriana de pensar la idea de Hombre no caería en una equivalencia con la “vacuola” capitalista, que en su funcionamiento efectivo no hace más que aplanar la dimensión simbólica (es decir, aquello que por los siglos de los siglos funcionara

materialismo democrático<sup>19</sup> y sus apólogos no hay creación del presente, ya que cualquier pretensión del estilo es la declinación hacia el reino de la ideología. Por lo cual a la filosofía sólo le quedaría disolverse en otros discursos establecidos como el arte, la poesía, la ciencia, la política, el psicoanálisis, etc. (Badiou, 2002). O, alternativamente, museificarse en el relato autosuficiente de su propia historia. En este sentido, la afirmación oracular de Heidegger en entrevista con el diario “Der Spiegel” el 23 de septiembre de 1966, “sólo un Dios puede salvarnos”, es interpretada por Badiou como la imposibilidad autoproclamada por la filosofía de continuar su camino previo (el olvido de la *Seinsfrage*) y el deseo de que algo súbito e impensado ocurra para dotar al pensamiento de su potencia original. Es por esto que nuestro autor concluye lo siguiente: “La filosofía [hoy] está (...) presa entre el agotamiento de su posibilidad historial y la llegada sin concepto de un cambio total salvador. La filosofía contemporánea combina la desconstrucción de su pasado y la espera vacía de su porvenir” (2002:52). Es ese lugar “entre” (entre las cargas metafísicas del pasado y el nihilismo del futuro) el que nos vuelve testigos de una época de intervalo (Badiou, 2008: 68), a la que Badiou intenta responder *sistemáticamente*<sup>20</sup>.

---

como principio de separación de la animalidad)?

<sup>19</sup> Denominación badiouiana de la *doxa* contemporánea que sólo afirma la existencia de cuerpos y lenguajes (sin verdades transtemporales).

<sup>20</sup> En términos generales, podría decirse que la empresa de Badiou es buscar salir por todos los medios de la figura del “entre”. “Por el momento, estamos entre dos mundos. Todos sabemos, creo, que nuestro tiempo es un ‘hoy’ intervalario. ‘Democracia’ también es una palabra intervalaria, una palabra que no se sabe de dónde viene, ni adónde va, ni siquiera lo que significa. Una palabra que no hace sino cubrir nuestro deseo pasivo de confort, la satisfacción donde estamos de nuestra miseria mental” (Badiou, 2008:68; el subrayado es nuestro). Jorge Alemán esbozará una crítica, en *Jacques Lacan y el debate posmoderno* (2000), a la postulación de un sujeto asintomático que podría mirar recto hacia el futuro y sin las cargas del pasado. Es decir, un sujeto no intervalar opuesto al lacaniano. Esto será ampliado en los próximos capítulos de la tesis.

Para demarcar mejor el terreno de la disputa en cuestión al interior de la filosofía, Badiou reintroduce —*anacrónicamente*— el “par transhistórico del filósofo y del *sofista*” (Wahl en Badiou, 2002:26), para aseverar que lo que abunda en filosofía hoy es una lógica de circulación cada vez más veloz de formas *periodísticas* que caen en una naturalizada enemistad con Platón, aquel que dispuso las condiciones para el comienzo de la filosofía occidental. Es por ello que, hacer figura de singularidad en tal contexto parricida homogéneo es para él devolver al padre su lugar, sin por ello dejar de invocar su falta. “Platonismo sin Uno” o “Platonismo de lo múltiple” es la figura de ese procedimiento.

La sofística hunde sus raíces contemporáneas en Wittgenstein, quien homologa los límites de la filosofía a los límites del lenguaje. De esta manera, que ante lo que no puede ser dicho haya que callar, significa, para un heredero de Lacan como Badiou, ceder frente a lo *real*. Ya que si lo *real* es sólo una marca de ausencia en lo simbólico y por lo tanto aquello que excede al saber (a la analítica de los enunciados), la tarea y la dignidad de la filosofía pasa precisamente por situar *eso*. De hecho, allí reside su dimensión eminentemente política y su relación con la verdad:

La retroacción de una gran filosofía sobre sus condiciones, en particular su condición política, depende en esencia de la manera en que ella ha reconfigurado el concepto de verdad en la dirección de *lo que imponía su tiempo*. Y esto supone que, en definitiva, una gran filosofía sea apropiada a aquello que, de ese tiempo, construido con las singularidades de ese tiempo, no deja por ello de tener un valor universal (Badiou, Cassin, 2011:39-40, las cursivas son mías).

En este sentido, la elaboración de un discurso como “praxis sobre lo real-imposible” (Alemán, 2010:21) como el de Lacan y Badiou se distingue de la hermenéutica (fusión de horizontes en la interpretación textual), la deconstrucción (localización de las grietas

de la metafísica) y la filosofía analítica (validación lógica de enunciados) en tanto busca por todos los medios mostrar el *impasse* mismo del discurso, del “orden” simbólico. Digamos que allí ante lo cual generalmente se recula, la ética del psicoanálisis y la ética de las verdades de Badiou obliga ir a ver lo que hay. Asumir lo *real* del pensamiento, aquello que curva de tal manera lo simbólico que le imposibilita la clausura sobre sí mismo<sup>21</sup>, reviste a la filosofía de una textura especial, una materialidad que busca hacer de alguna manera indiscernible una interpretación del mundo de su transformación. En Badiou, esto puede formularse bajo el nombre de “materialismo de la Idea”. Como dice Riha (2009: 229-230):

Es la instancia de lo real precisamente la que abre la vía hacia el materialismo de la Idea. Para formular este punto de una manera más rigurosa, diría que la teorización de la Idea como punto de la indiscernibilidad del pensamiento y del acto impone una articulación implementada por el psicoanálisis lacaniano, de lo simbólico, lo imaginario y lo real, una articulación que Badiou, al precio de algunos reordenamientos, ha hecho suya.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> “Uno podría decir que para el psicoanálisis, no hay ser independiente del lenguaje (o discurso) — razón por la cual usualmente parece compatible con formas contemporáneas de nominalismo. Todo ser es simbólico; es ser en el Otro. Pero con un aditamento crucial, que podría formularse como sigue: sólo hay ser en lo simbólico —excepto que hay real. Hay real, pero este real no es un ser. [En inglés la autora juega con el “is” de “there is”: There “is” real, but this real is no being] Sin embargo, no es simplemente el afuera del ser; no es algo aparte del ser, es — como dije antes— la curvatura misma del espacio del ser. Sólo existe como la contradicción inherente al ser. Motivo por el cual, para Lacan, lo real es el hueso en la garganta de toda ontología: para hablar del “ser en tanto ser”, uno tiene que amputarle al ser algo que no es ser. Esto es, lo real es aquello que la ontología tradicional tuvo que mutilar para poder hablar del ‘ser en tanto ser’. Sólo llegamos al “ser en tanto ser” sustrayéndole algo — y este algo es precisamente aquello que, mientras esté incluido en el ser, no permite su completa constitución como ser. Lo real, como ese algo adicional que magnetiza y curva el espacio (simbólico) del ser, introduce en él otra dinámica, que infecta la dinámica de lo simbólico, convirtiéndolo en ‘no-todo’” (Zupančič, 2012, s/p.). La traducción es nuestra.

<sup>22</sup> La traducción es nuestra.

Ahora bien, como dejamos insinuado, el supuesto más importante que corre por detrás de la intervención filosófica badiouiana es que a diferencia de la reducción de las expresiones humanas a meros cuerpos y lenguajes, también hay verdades,<sup>23</sup> y que éstas agujerean los saberes desplegados al interior de la enciclopedia del mundo en el que aparecen. Ya que si no lo hicieran, en consonancia con lo que venimos diciendo, habría una perfecta armonía y cierre del lenguaje sobre sí mismo (clausura idealista). Un acontecimiento es precisamente aquello que descompleta y horada las significaciones estabilizadas, los saberes de la situación, dejando en su simultánea aparición y retirada una huella que habilita una plétora de indagaciones subsiguientes (la verdad de tal acontecimiento), un “procedimiento genérico”. Un acontecimiento, entonces, es una “producción subjetiva absoluta (no relativa) [que] no distingue el decir y el hacer, el pensamiento y la fuerza” (Badiou, 1999:119), entrelazamiento de instancias diversas a través del cual volvemos a encontrar la presencia de esa materialidad *real* que disuelve las dicotomías tradicionales entre el afuera y el adentro, entre el acto y el pensamiento, entre lo discursivo y lo extradiscursivo. De allí la importancia materialista de poner a la filosofía bajo la estricta dependencia de sus condiciones:

En filosofía, sólo la tendencia materialista es capaz de reconocer la lógica de la internalización del conflicto. Mientras que, para el idealismo, la historia del pensamiento ofrece el espectáculo de una cadena ininterrumpida de soluciones a un conjunto cerrado

---

<sup>23</sup> La mejor forma lingüística (mallarmeana) que encuentra Badiou para dar cuenta de que las verdades son excepciones inmanentes a una situación y no excepciones trascendentes, es decir que no están dualistamente separadas del mundo en el que aparecen, tiene lugar en *Lógicas de los mundos* a través de la conjunción adversativa “sino que”: “Entonces, es legítimo contraponer al materialismo democrático, esa soberanía del Dos (cuerpos y lenguajes), una dialéctica materialista, si por ‘dialéctica materialista’ se entiende el siguiente enunciado, en el que el Tres suplementa a la realidad del Dos: No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades” (2008b: 20).

de problemas aparentemente eternos e inmanentes, sólo la perspectiva materialista afirma que la filosofía, al estar articulada a otras prácticas teóricas y no teóricas, tiene un cierto afuera. Aquí Althusser recuerda que François Mauriac una vez confesó que, de niño, creía que la gente famosa no tenía trasero. Según Althusser, entonces, el materialismo muestra que el filósofo también tiene trasero (Bosteels, 2007:16-17).

La “sofística contemporánea”, según Badiou, niega la existencia de verdades, reduciendo todo escenario a sus variantes políticas (poder), históricas (diacronía) y contextuales (particularismo).<sup>24</sup> “El sofista moderno trata de reemplazar la idea de verdad por la idea de regla. Tal es el sentido más profundo de la empresa, por lo demás genial, de Wittgenstein” (Badiou, 2002:54).

Las filosofías historicistas contemporáneas, por ejemplo, son desde este punto de vista herederas de la hipóstasis del *tiempo histórico* como vector y sustancia de las ideas. Por ello, si en la actualidad lo que prima es esta forma de hacer filosofía, no se trata de algo casual, sino que engarza, de alguna manera, con lo antedicho: una complicidad oculta entre el fin de la filosofía (sólo resta hacer una historia descriptiva de la verdad) y el *statu quo* o fin de la historia.

El “fin del fin” es para Badiou entonces, como dijimos, la cuestión de hoy. “Declaremos de un solo golpe el Final de todos los finales, el comienzo posible de todo lo que es como de todo lo que fue y será” (Badiou, 2008:39). Pero a la vez, si el rol de la filosofía es captar y “composibilitar” las verdades de su tiempo, verdades que

---

<sup>24</sup> Uno estaría tentado a introducir además de la sofística, y en un plano sociológico más amplio, la idea del movilismo griego como una postura contemporánea que también circula por doquier. Para éste, no sólo nada es sino que todo se mueve y su movimiento es tal que anula incluso la posibilidad de referirse a lo que se mueve. En efecto, esta cancelación de la dialéctica, más radical aún que la sofística (ésta al menos otorga utilidad a la palabra) y que tiene la fluidez de la mercancía, se avecina a un nihilismo pasivo.

según Badiou sólo pueden acaecer en la política, el poema, el matema y el amor (condiciones de la filosofía), otra cosa más a la que hay que ponerle fin es a la sutura de la filosofía a alguna de estas condiciones.

Si es hoy día posible, por tanto necesario, de-suturar la filosofía y proclamar su renacimiento; si tras la larga suspensión que ocasionaron los sucesivos y ruinosos privilegios de la condición científica (positivismos), de la condición política (marxismos) y de la condición poética (desde Nietzsche hasta hoy), el imperativo es de nuevo configurar las cuatro condiciones a partir de una doctrina enteramente remodelada de la verdad; si en ruptura con los repetidos anuncios del 'final de la filosofía', del 'final de la metafísica', de la 'crisis de la razón', de la 'deconstrucción del sujeto', la tarea es *retomar* el hilo de la razón moderna, dar *un paso más* en la filiación de la 'meditación cartesiana': todo esto sería tan sólo voluntarismo arbitrario, si lo que funda su sentido no tuviera el estatuto de acontecimientos cruciales acaecidos en el registro de cada una de las cuatro condiciones (Badiou, 2007: 51).

### 3.1 De la ontología: o al giro lingüístico...matemática

*“La obra madura de Badiou proporciona la más poderosa alternativa, concebida hasta el momento en Francia, a las diversas formas de posmodernismo surgidas tras el colapso del proyecto marxista”*

(Peter Hallward)

Badiou reconoce el giro ontológico que la revalorización de la pregunta por el Ser de Heidegger trajo a la escena filosófica. “La grandeza de Heidegger consiste en haber reformulado con densidad estos imperativos [¿Qué pasa con el Ser?, ¿qué significa pensar?, ¿cómo se cumple la identidad esencial del pensamiento y el Ser?] como los encargados de delimitar el ejercicio de la filosofía” (Badiou, 2002:111). Con el mismo ímpetu, además, señala que uno de los problemas del pensamiento que no se pregunta por el Ser, que lo particiona en regiones ónticas, es que “no puede comprender (...) el despliegue de las cosas” (Badiou, 2002:51), la conformación misma de los mundos. Es decir, se pregunta por o describe las distintas objetivaciones sociales y su funcionamiento (v.g. estudio de los sistemas de representación política), pero no indaga en el despliegue previo, contingente y por ende de infinitas posibilidades, a esa objetivación (i.e. “lo instituyente”). La pregunta por el Ser, en cambio, da lugar y abre ese campo de posibilidades. Y lo hace *en lo dado*<sup>25</sup> ya que la pregunta por el Ser no apela a lo trascendente, a un más allá de lo dado que le dé su fundamento desde una exterioridad sino a su propia inmanencia.

Este giro ontológico abrió un nuevo escenario para la filosofía de la posguerra que podríamos llamar con Oliver Marchart (2009) “posfundacionalismo”, una corriente filo-política que pensará con diversos dispositivos teóricos el origen contingente e inmanente de toda fundación discursiva. Como advierte Marchart en su libro, el

---

<sup>25</sup> Para una formulación crítica y más amplia de este giro ontológico cfr. la “Introducción” al libro *Ontologías políticas*, Imago Mundi, Buenos Aires: 2011.

posfundacionalismo se diferencia del anti-fundacionalismo en que este último está más ligado a un posmodernismo ecléctico, donde todo vale, ya que se han borrado las figuras del fundamento. La búsqueda del posfundacionalismo, por el contrario, implica resignificar esas figuras, no para dejarlas sin efecto sino para aminorar su estatus ontológico y blindarlas respecto a los esencialismos clásicos. Una herencia localizable en Martin Heidegger y sus escritos póstumos sobre el “acontecimiento apropiador”:

El acontecimiento (...) no pertenece a ningún lugar *en particular*. El *Ab-grund* (sin fundamento) de Heidegger puede ser comparado con lo que sus contemporáneos matemáticos definían como espacio topológico; esto es, un espacio que no conoce relaciones métricas, plegando todas las dimensiones en un mutable complejo de proximidades sin distancia. ‘Esta ‘lejanía’ de la indecibilidad es previa a cada espacio singular y a cada tiempo transcurrido y distinguido’ (...) Sin embargo, esto no quiere decir, para Heidegger, que el hundimiento del fundamento signifique su ausencia o pérdida total. ‘Lo abierto del abismo [*Ab-grund*] no es carente de fundamento. Abismo no implica el no a cada fundamento, como lo infundado, sino el sí al fundamento en su vastedad y lejanía ocultas (Cooper en AA.VV., 2011:209).

Badiou, en este escenario “posheideggeriano” o según Marchart “heideggeriano de izquierda” (2009), realiza un movimiento muy particular. Apuntalando la teoría de conjuntos como dispositivo de pensamiento (la axiomática de Zermelo-Fraenkel), reintroduce las matemáticas allí donde fueran desplazadas, no sólo como un gesto político de intervención sobre una escena especulativa “posmetafísica” que reduce la matemática a calculabilidad sino, entre otras cosas, porque la teoría de conjuntos es una disciplina que, de manera sintomática, muestra los impasses (paradojas) del pensamiento en su voluntad autofundadora.

La historia de las matemáticas hizo cada vez más legible que los axiomas de la geometría no eran autoevidentes sino que implicaban una decisión sin amparo en un saber previo. Esto es importante de notar ya que, entre otras cosas, desliga a las verdades matemáticas de una supuesta correspondencia con el mundo, o de la idea de que el Ser es en sí mismo un conjunto de objetos matemáticos reales de los que la ciencia matemática vendría a dar cuenta. Badiou aclara, así, que su ecuación “ontología = matemática” es una tesis sobre el discurso y no una aprehensión extradiscursiva de un *real* preconstituido.<sup>26</sup> Es, sin embargo, la ciencia menos equívoca con la que se cuenta, ya que apunta a otorgarle a los términos y notaciones la igualdad respecto a sí mismos ( $A=A$ ), cuestión que resulta imposible en la lengua natural (Lacan, 2009). De allí la potencia de las leyes obtenidas en las ciencias físicas y naturales donde se trabaja con el principio de identidad: *“Dégager une loi naturelle, c’est dégager une formule signifiante pure. Moins elle signifie quelque chose, plus nous pouvons l’admettre du point de vue scientifique”* (Lacan, 1972: s/n).

Las matemáticas trivializan la separación entre forma y contenido, y por lo tanto suspenden por un momento el problema de la representación. Ya que a diferencia de un paradigma pitagórico, no se trata de acceder a un mundo de idealidades matemáticas (Sacilotto, 2013:71).

Allí donde la metafísica tradicional buscaba fundar y reenviar la multiplicidad a lo Uno, Badiou utiliza las matemáticas para dar cuenta del ser-en-tanto-ser como un universo no totalizable y paradójico, como pura multiplicidad sin Uno. Lo Uno, en efecto, no

---

<sup>26</sup> *“The over-all conclusion that emerged from these critical studies of the foundations of mathematics is that the age-old conception of mathematics as ‘the science of quantity’ is both inadequate and misleading. For it became evident that mathematics is simply the discipline par excellence that draws the conclusions logically implied by any given set of axioms or postulates”* (Nagel y Newman, 2001:10).

es más que una operación retroactiva de cuenta en la que queda fijada una determinada situación, pero sin que esa cuenta-por-uno exceda (como un Dios) a la situación misma.

Todo pensamiento supone una situación de lo pensable, es decir, una estructura, una cuenta-por-uno, en la que lo múltiple presentado resulta consistente, numerable. El múltiple inconsistente no es, por lo tanto, anterior al efecto-de-uno en el que es estructurado, sino un horizonte de ser inasible (Badiou, 2007a:46).

Con este giro matemático, entonces, y a diferencia de pensadores como Ernesto Laclau quien piensa la política con una ontología retórica, el escrutinio de la lengua pasa a ocupar un lugar secundario en la filosofía de Badiou. Ciertamente no porque postule, al menos abiertamente, la idea de un posible grado cero de la retoricidad sino porque su tesis desalienta la ponderación de la lengua como llave maestra del pensamiento del *ser*. El lenguaje es de hecho anterior y necesario, ya que su tesis fundamental sobre la matemática en tanto ontología es discursiva, pero no suficiente.

Así vemos cómo Badiou desprende de allí su lectura de Lacan: "Una verdad está siempre en parte a la zaga de lo que se dice de ella, y sólo puede ser semidicha. Con ello Lacan, independientemente de la importancia que atribuye al lenguaje, elimina cualquier equivalencia entre el pensamiento y el recurso del lenguaje como tal" (1997:128).

Si la matemática no es hoy más que "una vacuidad gramatical para los ejercicios de lenguaje de los sofistas, o una especialidad morosa para epistemólogos anacrónicos" (Badiou, 2012:156), para el filósofo marrocano-francés, en cambio, se vuelve imprescindible volver a inscribirla como un soporte de la filosofía, como una de sus condiciones. Pero no para desterrar la poesía a la manera de Platón (por su cultivo de la parte inferior del alma/paradigma mimético) sino simplemente devolviéndole el lugar que ésta perdiera con el

romanticismo. “La filosofía no debe ceder ni sobre los encadenamientos, instruidos por la matemática contemporánea, ni sobre las sublimaciones y los límites, instruidos por la poética moderna” (Badiou, 2012:68).

La gran apuesta de esta reintricación es postular que la matemática es un pensamiento, contrariando las afirmaciones que la reducen a una zona de calculabilidad ciega (tesis heideggeriana). Entre otras cosas, porque la matemática posee la cualidad de obtener conclusiones lógicas derivadas de algún conjunto de axiomas o postulados sin caer en la evasión, sosteniendo más bien una decisión de pensamiento hasta sus últimas consecuencias. El matemático es un razonamiento que no decae, para decirlo con la descripción platónica de la ciencia dialéctica. Pero además, en un contexto de dispersión y proliferación exponencial de significaciones propio del paradigma global de las telecomunicaciones, la inferencia matemática implica un corte, una indiferencia a la lengua, una necesidad de detenimiento extra que le impone al filósofo un “zócalo o plataforma de racionalidad” (Badiou, citado por Wahl, 2002:11).

Esto no quiere decir que la dialéctica filosófica no requiera de este detenimiento, pero la diferencia es que ésta no produce ninguna solución de continuidad objetivamente determinable en relación al uso doxástico de la palabra. En cambio, la matemática “bajo ningún punto de vista depende de algún significado especial que se pudiera asociar con los términos o expresiones contenidos en los postulados”<sup>27</sup> (Nagel, Newman, 2001: 10), esto es, la matemática reduce el campo interpretativo, la proliferación de sentidos, vaciada como está de “mojones familiares” (ibíd.). Como dicen Nagel y Newman, “La intensa formalización de las matemáticas emancipó las mentes de las personas de las restricciones que las interpretaciones habituales de las expresiones situaban en la construcción de nuevos sistemas de postulados” (2001:12). Las matemáticas, siguiendo a

---

<sup>27</sup> traducción propia.

Platón, tienen una posición intermedia (*metaxu*) entre la opinión y la dialéctica que implica una interrupción en el discurrir del sentido. Es por esto que luego la filosofía se apropia de las verdades que allí tienen lugar y las separa de su violencia interruptora. “La matemática concentra realmente la discontinuidad con la *doxa*, pero la filosofía sólo puede establecer el pensamiento en el principio de tal discontinuidad. La filosofía elimina la violencia de la ruptura matemática. La filosofía funda una paz de lo discontinuo” (Badiou, 2012:162).

El Ser para Badiou, entonces, a partir de su enunciación conjuntista, es pensado ya no como *ousía* o *hypokéimenon*, esencia o sustrato que subyace a cualquier tipo de accidente sino como múltiple de múltiples (sin Uno), que sólo han de detenerse sobre el vacío. Por esto podemos decir que el Ser son múltiples puros o que es vacío, según consideremos su composición o su cimiento o fundamento inasible. Esto implica un cambio importante respecto a otras ontologías contemporáneas, no tanto por los postulados no esencialistas sobre el Sujeto, la Verdad, el Ser, etc. que conlleva (eso es hoy un terreno común del postestructuralismo), sino por la radicalidad del gesto antiromántico que la atraviesa.

### **3.2 El antiromanticismo badiouiano y la muerte matemática de Dios**

Para Badiou son las matemáticas las únicas capaces de desligar al infinito del Uno, es decir de la función onto-teológica en la que éste fue inscripto a lo largo de la historia de la Metafísica occidental. El infinito matemático es un operador (“trivial”) que sólo remite entonces a su operatividad. “Hoy en día sabemos, especialmente desde Cantor, que el infinito puede ser totalmente local, caracterizar a un ente singular, y que no es sólo —como el espacio de Newton— la propiedad del lugar global de todas las cosas (Badiou, 2008b:133).

La matemática ha sido capaz, con sus solas fuerzas, de desplegar el tema de lo infinito en la estricta figura de lo múltiple indiferente. Esta indiferenciación de lo infinito, su tratamiento, desde Cantor, como un simple número, la pluralización de su concepto (existe una infinidad de infinitos diferentes), todo ello ha trivializado lo infinito, ha rescindido la pregnancia de la finitud, y nos permite asumir que *toda situación*, incluidos nosotros mismos, es infinita (Badiou, 2012:158).

Se trata de un cambio paradigmático fundamental respecto al infinito tal como lo podían pensar los griegos, es decir sin ningún rasgo de positividad. Cuestión que, por supuesto, moldeaba el pensamiento ontológico helénico. En definitiva, para los griegos lo infinito estaba sujeto a:

Una concepción puramente numérica, extensiva, la cual asociaba el infinito a lo indeterminado e ilimitado, y como tal, a lo que no es susceptible de definición. Pensar un mundo completamente ilimitado y abierto en todos los sentidos era una idea monstruosa, abominable, una suerte de sinónimo de la imperfección del universo. Pues lo informe y lo inacabado eran atributos que se oponían a las ideas de límite, de armonía, de orden y perfección del universo: del Gran Todo (κόσμος), (Bandres, s/d).

Por cierto, uno de los efectos buscados por esta nueva alianza con la matemática es la desacralización del lugar de enunciación (Badiou, 2002), cuestión que para la filosofía y las ciencias sociales significa una encrucijada problemática. Si el poema parmenídeo, como paradigma de un tipo de enunciación filosófica, es el resultado de una inspiración divina que pone al filósofo en un lugar de privilegio respecto a quienes no son capaces de escuchar el *logos*, la virtud del matema sería excluir cualquier cualidad imaginaria de quien opera con él y resultar transmisible de manera integral (sin resto), convirtiéndose así en un cierto ideal a seguir<sup>28</sup>. De allí que haya que

---

<sup>28</sup> Agamben, diferenciando al *máthêma* del *páthêma* (lo inenarrable), dice del primero que se trata de aquello que “desde siempre es inmediatamente reconocido

“...arrancar a la filosofía de los prestigios de lo ‘sagrado’ poético y a la tentación de la interpretación, que proyecta la verdad sobre lo que, precisamente, ella horada, con un agujero ‘sin bordes’: el sentido” (Wahl, citado en Badiou, 2002:27).

Badiou busca explorar la vía de la desacralización hasta sus últimas consecuencias, ya que si bien la modernidad ha resultado, para decirlo en clave benjaminiana, “exotérica” y por lo tanto guarda en sí un empuje a la desacralización del aura enunciativa por el efecto de los medios sumamente accesibles de reproducibilidad técnica, todavía quedan muchos resabios del romanticismo. Uno de ellos es, como dijimos, la cuestión de tomar el *tiempo* como la sustancia misma del pensamiento. Gesto que pertenece al historicismo y a su fenomenología de la temporalidad y su experiencia mundana. En este sentido, es que escribe Heidegger: “El fundamento ontológico original de la existenciariedad del ‘ser ahí’ es la ‘temporalidad’. Únicamente partiendo de ella se torna existenciarmente comprensible la articulada totalidad estructural del ser del ‘ser ahí’” (...) La proyección de un sentido del ser en general puede llevarse a cabo dentro del horizonte del tiempo” (2006: 256-57).

El motivo predominante de la finitud del acontecer humano, del ser-para-la-muerte, deja intacto el sitio para un infinito divino. “Mientras la finitud queda como la determinación última del ser-ahí, Dios permanece”, dice Badiou (2012:28-29). En cambio el pensamiento de lo múltiple (las matemáticas y lo que de ellas extrae la filosofía) es intemporal. Se sitúa en un tiempo histórico pero le permite al pensamiento abrirse al exceso del primero. Ya que ya no hay múltiples finitos que responden a un Uno infinito sino simplemente una infinidad de múltiples de múltiples.

Así es que Badiou, en un apartado de *Compendio de metapolítica* llamado “contra el tiempo” y dedicado a la obra de Sylvain Lazarus, identifica esta problemática con Hegel, con su idea de que el tiempo

---

en cada acto de conocimiento” (2007:22).

es puramente subjetivo, “el tiempo es el ser-ahí del concepto como presentación subjetivada de lo Absoluto” (2009:35).

Retomando, entonces, la cuestión de la verdad, pero ahora desde el punto de vista de la ontología matemática, diremos que ésta es un exceso que se vislumbra en la imposibilidad de “pensar la relación cuantitativa entre el ‘número’ de elementos de un múltiple infinito y el número de partes” (Badiou, 2007: 52). Esa imposibilidad misma es, precisamente, la que le concede un espacio a Badiou para postular meta-ontológicamente que hay verdades transtemporales, las cuales de por sí nunca resultan evidentes (cuantificables) en ninguna situación.

En otras palabras, la verdad es un suplemento de la situación (una novedad) y, como tal, es indecible respecto a las normas de evaluación disponibles en ella, volviéndose entonces un axioma. “El axioma de verdad, que es siempre un axioma con la forma ‘esto ha tenido lugar, lo cual no puedo ni calcular ni mostrar’, es el simple reverso afirmativo de la sustracción de lo indecible” (Badiou, 2002:181). Sustracción porque, como dijimos, un acontecimiento-verdad tiene la forma de un eclipse que se sustrae apenas sucede y en ese centelleo reside su mínimo ser de no-ser.

## 4.1 La modernidad filosófica

El problema del sujeto aglutina las grandes batallas filosóficas de la modernidad: ¿quién piensa cuando decimos “yo pienso”?, ¿qué relación hay entre el lenguaje y el hablante?, ¿quién determina a quién?, ¿se trata de una relación de determinación o de una simple instrumentación?, ¿es la función del lenguaje una función trascendental respecto a la verdad de la que un sujeto participa o de la que un sujeto es producto?, ¿verdad como causa del sujeto o sujeto causa de la verdad?, ¿es posible la libertad de acción en el reino del sujeto?, ¿sujeto sujetado o sujeto-agente?, ¿ambos?, ¿otra cosa?, etc. En los próximos apartados intentaremos responder a algunas de estas preguntas.

En relación al dispositivo de lectura “reconstrucción/deconstrucción de la modernidad” explicitado en el resumen de este primer capítulo, veamos de qué manera Badiou se inscribe explícitamente a sí mismo en la *continuación* de la modernidad, es decir su reconstrucción. Frente a la pregunta sobre la exigencia contemporánea de deconstruir la categoría de sujeto, Badiou dice: “Lacan responde con [su] reorganización radical (lo que significa que para él el periodo moderno de la filosofía *continúa*, perspectiva que es también la de Jambet, Lardreau y la mía)” (2007b:24). Y en *El ser y el acontecimiento* esgrime algo análogo: “convendremos, finalmente, que ningún aparato conceptual es pertinente si no es homogéneo con las orientaciones teórico-prácticas de la doctrina moderna del sujeto” (2007: 10).

## 4.2 Badiou, el cogito y el psicoanálisis

*“Mi deseo profundo es no zanjar la cuestión con el psicoanálisis porque me permite mantener con el mismo y con Lacan una relación que es, en sí misma, una relación no definitivamente resuelta”*

(Badiou, "Pensar la política", entrevista con Jorge Alemán)

Pensar a Badiou es necesariamente ponerlo en diálogo con el psicoanálisis, sobre todo con su coterráneo Jacques Lacan. Pero, más específicamente aún, es trazar una genealogía que va desde el "nacimiento" del sujeto moderno clásico con Descartes, pasando por la subversión psicoanalítica, hasta su declinación contemporánea con el propio Badiou.

La línea sucesoria que organiza este apartado, entonces, se detiene en estos tres nombres: Descartes, Lacan y Badiou. Lo hace de forma mixta, entendiendo por forma mixta no una exégesis totalmente diferenciada de cada uno de ellos sino un examen del suelo común y a la vez divergente que los anuda. De Descartes veremos cómo abre una de las vías del esencialismo moderno respecto al sujeto, de Lacan las operaciones de conservación y a la vez desmontaje que sobre él realiza. Por último, de Badiou y Lacan, trazaremos algunas diferencias en la recepción de Descartes que nos permitirá abrir discusiones más específicas sobre el estatuto del sujeto y su relación con el inconsciente.

René Descartes es considerado el filósofo que inaugura la modernidad. Lo moderno de este pensador estaría condensado, entre otras cosas, en la forma de organización de su obra. «Se supone que Descartes da a ver, por el ordenamiento interno de su obra, aquello que el nacimiento de la ciencia moderna requiere del pensamiento» (Lacan, citado en Milner, 1999:41). Su sistema filosófico, a pesar de que su lenguaje todavía pertenezca a la tradición que lo precede, se sitúa en un contexto de ruptura con la medievalidad. Más específicamente en la búsqueda de un método que permita acceder a un conocimiento cierto sin apelar a los recursos de la autoridad bíblica o la lógica silogística aristotélica. Es decir, un método forjado con leyes autónomas de la razón. Ya que hasta el momento, la

filosofía «ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, no hay nada en ella que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, dudoso» (Descartes, en Carpio, 1980:164).<sup>29</sup>

En ese estado de cosas, Descartes erige la duda<sup>30</sup> de todo lo sabido como método para llegar a un punto cero de apodicticidad, al punto de Arquímedes que le permite construir su universo de discurso. Como él mismo lo ilustra: “Arquímedes, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas, si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable” (Descartes, 1941:119). Lo puesto en duda, para lo que

---

<sup>29</sup> Giorgio Agamben, en una lectura del cogito que apunta a desentrañar el problema de la experiencia en la modernidad, sugiere que la gran revolución de la ciencia moderna no pasa tanto por la destitución de la autoridad en favor de la experiencia “sino más bien en referir conocimiento y experiencia a un sujeto único, que sólo es la coincidencia de ambos órdenes en un punto arquimédico abstracto: el *ego cogito* cartesiano, la conciencia” (2007:18). Veremos cómo la subversión psicoanalítica del cogito apuntará de alguna manera a ese nudo problemático de la identificación de conocimiento y experiencia. El inconsciente, así visto, es una hiancia que se interpone a tal identificación moderna. Y así lo reconoce Agamben: “ciertamente en la idea de inconsciente la crisis del concepto moderno de experiencia —de la experiencia que se funda en el sujeto cartesiano— alcanza su evidencia máxima. Como lo muestra claramente su atribución a una tercera persona, a un *Es*, la experiencia inconsciente de hecho no es una experiencia subjetiva, no es una experiencia del *Yo*. Desde el punto de vista kantiano, ni siquiera puede denominarse experiencia, ya que carece de la unidad sintética de la conciencia (la autoconciencia) que es el fundamento y la garantía de toda experiencia. No obstante, el psicoanálisis nos revelará justamente que las experiencias más importantes son aquellas que no le pertenecen al sujeto, sino al ‘ello’ (*Es*) (...) en el pasaje de primera a la tercera persona, debemos descifrar los rasgos de una nueva experiencia” (54).

<sup>30</sup> La duda no es una duda como finalidad, una duda destructiva en el sentido escéptico, sino que la duda es el método (camino). Alexandre Koyré dice: «El escéptico y Montaigne padecen la duda. Descartes, en cambio, la ejerce; y ejerciéndola libremente la domina. A través de ella se libera». (1984: 196). Traducción propia.

bastará simplemente una sola razón, tendrá que ver con dos ámbitos: 1) el ámbito del conocimiento sensible o material y 2) el ámbito del conocimiento racional o las ideas innatas. La duda sobre el primer ámbito se pondrá en acto al “desligar el espíritu de los sentidos” (Ídem: 107), al desconfiar de las sensaciones hasta el punto de apelar a la imposibilidad de distinción entre el sueño y la vigilia. En cuanto al ámbito del conocimiento racional, Descartes apunta que si bien éste tiene que ver con la intuición de algo esencial (como el principio de identidad) y por ende inequívoco, podría suceder que hubiera un genio maligno -cierto hasta que se pruebe lo contrario- que nos haya hecho de tal manera que siempre nos equivoquemos. Por lo tanto, de allí se deriva la necesidad de aplicar la llamada duda hiperbólica, la duda de todo lo obtenido a fuer de razonar.

Llevado esto a cabo, desembarcados en el mar de la incertidumbre del conocimiento sensible y racional, en la más absoluta inseguridad ontológica, Descartes logra echar anclas para refundar la racionalidad apelando a algo que según veremos sería pasible de resistir la duda: el *cogito* o la sustancia pensante en tanto tal. Por ello, la nueva definición del hombre, su núcleo innegociable es, entonces, «ser una sustancia cuya esencia o cuya naturaleza toda es pensar» (Ídem: 173). Así es como da el paso:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy” era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando (Descartes, citado en Carpio, 1980:171)

En este pasaje por la duda del conocimiento racional y la duda sobre el conocimiento sensible, donde lo único que puede resistir los embates es el pensamiento *qua* pensamiento, como vemos, el ser

quedará homologado o identificado al pensar ya que para pensar es preciso ser y se es porque al dudar de absolutamente todo no se puede dudar de que alguien duda: «yo». Por lo cual, el uso del «luego» en la fórmula «pienso, luego existo» es simplemente expletivo. Es necesario recordar, no obstante, que al realizar esta operación Descartes queda atrapado en un solipsismo que podemos leer así en las *Meditaciones metafísicas*: «el conocimiento de mí mismo, tomado precisamente así, no depende de las cosas, la existencia de las cuales aún no me es conocida (...)» (Descartes, 1941:123). Solipsismo que podrá agujerear apelando a la figura de Dios y dando un salto lógico que va, sin mediación, del cogito (pura realidad psíquica que no tiene espacio) a la *res extensa* (mundo externo sensible que está fundado en la existencia de Dios).

Lo que nos interesa recalcar, específicamente, es que esta salida del puro cogito es posible a través de un círculo argumentativo en el que para afirmar la existencia de Dios y por ende de la *res extensa* es necesario ya suponerlo de antemano, dado que la lógica -el cogito es demostrado por Descartes por vía lógica y no a través de un acto de fe- pertenece a las ideas innatas que fueron implantadas en los hombres por Dios. Es decir que estamos frente a una petición de principio, una verdad que para ser demostrada ha de ser previamente supuesta como verdadera.

Descartes, podemos decirlo ahora expresamente, crea con este gesto el correlato filosófico del sujeto de la ciencia (Galileo, Kepler, Copérnico constituyen su horizonte de época). Un sujeto consciente, reflexivo, autoevidente y *auto-fundado*, que no obstante, en el momento previo a recibir cualidades de la consciencia (dudar, concebir, querer, imaginar, sentir), habría sido esbozado por Descartes como, según el axioma del sujeto de Milner elaborado con el tratamiento que da Lacan a la cuestión en el seminario 9, «distinto de toda forma de individualidad empírica» (Milner, 1999:35). Es

decir, como un sujeto análogo a los objetos despojados de sus cualidades sensibles a través de su matematización.

Es precisamente ese sujeto vaciado de consciencia de sí, de su yo imaginario,<sup>31</sup> del *primer momento* que se abre en las meditaciones cartesianas, en el que estaría interesado por sobre todo Lacan en su paralelo con el sujeto del psicoanálisis.<sup>32</sup> Ya que el inconsciente está estructurado *como* un lenguaje que no se define a partir de las cualidades reflexivas de la consciencia sino por su constante retirada y a la vez determinación de ese plano.

Si como dice Milner siguiendo a Freud, el narcisismo es siempre una demanda de excepción para uno mismo, la introducción de la hipótesis del inconsciente no hace más que acabar definitivamente con esa excepcionalidad construida con las *buenas formas* de la consciencia. En este sentido, el inconsciente es hijo del universo de la ciencia que acaba con los privilegios narcisistas del hombre —que los planetas ya no giren alrededor de la tierra o, como enfatiza Lacan rescatando a Kepler por sobre Copérnico, que se cuestione la imagen y función del centro a través de la figura de un giro elíptico que cae hacia un foco donde en el punto simétrico no hay nada— (Lacan, 1995:56). Por ello, dice Milner si “lo infinito es lo

---

<sup>31</sup> Lo imaginario siguiendo a Milner (Ídem: 58-59), es de estructura y se relaciona con la *buen forma*. El paso de la episteme antigua (cosmos-objetos eternos) hacia la tecnociencia moderna (universo-objetos contingentes) significó que la buena forma cediera ante la *mala forma*. Es decir, que el proceso de matematización y por ende literalización de la ciencia moderna implicaron la abolición de los rasgos imaginarios (eternidad, equilibrio, unidad, esfericidad) protectores de lo bello. Estos, sin embargo, siempre retornan bajo diversas formas en la cultura.

<sup>32</sup> El recorrido de ontologización del sujeto en Descartes deja entrever para Lacan la relación del sujeto con el significante, es decir, su *caída*, su desontologización, su quedar atrapado en las redes de un universo discursivo que, por su constitución incompleta, no puede otorgarle al sujeto un ser autónomo sino una identidad metonímica, en desplazamiento continuo, siempre en relación con otros significantes.

que dice 'no' a la excepción de la finitud; el inconsciente es lo que dice 'no' a la consciencia de sí como privilegio" (1999: 69).

El sujeto cartesiano de la ciencia se funda en el olvido progresivo del saber sobre su propia constitución. Así introduce la cuestión Lacan: «Este correlato, como momento, es el desfiladero de un rechazo de todo saber, pero por ello pretende fundar para el sujeto cierta atadura en el ser, que para nosotros constituye el sujeto de la ciencia, en su definición, término que debe tomarse en el sentido de puerta estrecha» (Lacan, 1984: 835). Esa «atadura al ser» es la que precisamente se obtiene de toda exclusión de lo inconsciente, de aquello que en lugar de ser es no-realizado.

Para decirlo desde otra perspectiva, el acceso a la «cadena diacrónica de la ciencia»,<sup>33</sup> a la posibilidad de expandir el conocimiento en línea recta, forcluye la circularidad que le da lugar. Este es el «punto de indecidibilidad del sujeto de la ciencia» (Baas y Zaloszc: 24), y a eso se refiere Lacan cuando dice que «la lógica oficia de ombligo del sujeto» (citado en Ibíd.), es decir que el sujeto se constituye en la relación lógica con el Otro (que en Descartes toma el nombre de Dios). La indecidibilidad, en términos de Gödel, y a quien Lacan menciona, entre otros momentos, en "La ciencia y la verdad" donde aborda el problema del cogito, tiene que ver con la imposibilidad intrínseca de cualquier sistema matemático complejo de dar cuenta de su propia consistencia con los elementos del mismo sistema. Ya que para probar su consistencia, el sistema, tal como hemos mostrado en el sujeto cartesiano, debe apelar a un metasistema<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> La distinción de Bernard Baas y Amand Zaloszc (1994: 24-25) entre sincronía y diacronía tiene que ver con la voluntad de distinguir lo circular y *siempre igual* (escepticismo) de lo lineal y progresivo (ciencia y conocimiento en sentido moderno).

<sup>34</sup> El sistema geométrico de Hilbert, por ejemplo, debía apelar al sistema algebraico para demostrar su propia consistencia, haciendo explícita la imposibilidad de una prueba absoluta (Nagel; Newman, 2001).

Ahora bien, es interesante notar que si bien dijimos que Descartes sería el filósofo moderno por excelencia en tanto su obra se organiza sistemáticamente como el pensamiento de la ciencia moderna requiere, el hecho de que su *circulus in probando* no constituya una parte legítima y reconocida de su prueba de la existencia del sujeto como cogito, podría implicar que el de Descartes no es *stricto sensu* un razonamiento secular-moderno en términos epistemológicos. Según Kordela (1999), el reconocimiento de la insuficiencia de la razón lógica para fundar su propio discurso es, específicamente, lo secular por excelencia, y un discurso teocrático se reconoce en cambio ya que esa brecha es siempre cubierta por la omnisciencia divina.

De hecho, según la interpretación de esta autora, el dictum lacaniano *Dios es inconsciente* que tantas exégesis ha suscitado, implica que si para un paradigma discursivo teocrático Dios es un principio consciente de explicación que permite suplir las faltas de comprensión humanas, para un discurso secular moderno éste se vuelve, en todo caso, una necesidad inconsciente. Esto quiere decir que si entre la medievalidad y la modernidad hay un cambio real, lejos está de tratarse del cambio de un discurso fundado en Dios a un discurso fundado en la razón. El movimiento estaría más bien dado por el cambio de un discurso conscientemente fundado en Dios a uno que repudia su fundación en éste pero que involuntariamente lo ve introducirse en otro plano. Así considerado, el psicoanálisis sería el discurso moderno por excelencia en tanto es aquel que más radicalmente pone en evidencia la imposibilidad de la lógica y del orden simbólico mismo para fundar un universo de discurso. En tanto todo discurso acarrea un reverso sintomático.

Incluso más, el psicoanálisis lacaniano sostiene que el hecho de que el Otro no se pueda fundar lógicamente no implica ninguna liberación de su imperio por parte del sujeto sino que da cuenta más

bien del carácter ambiguo que adquiere ahora la contención del sujeto dentro del campo del Otro. Que no haya meta-discurso (Dios) donde reparar la inconsistencia lógica de toda fundación no implica entonces que se disuelva por completo ese lugar (ahora) vacío.

Esta inconsistencia en el Otro, que se vuelve ambigua, podría verse funcionando en uno de los mitos freudianos fundamentales: el mito de la horda primitiva. Si bien el padre de la horda, un homólogo de Dios, ha sido asesinado por sus hijos, el hecho de su asesinato no implica que no se vuelva necesario sostenerlo como una instancia a la que habrá que sobrevivir. Como dice Joan Copjec, “Los hijos se ocupan de impedir que el padre se entere de su propia muerte, porque si él simplemente muriera y cesara de tener ese lugar permanente, desalojable en el inconsciente, la realidad misma colapsaría” (2006:302).

En este sentido, para Kordela (Ídem: 793), las formas canónicas del discurso ilustrado han visto solamente la cara liberadora de “la muerte de Dios” y no su metamorfosis. El psicoanálisis, ilustrado y romántico al mismo tiempo, tuvo en cuenta las dos caras del progreso.

### **4.3 La subversión psicoanalítica**

El sujeto del psicoanálisis es un sujeto alienado al significante que se sitúa entre medio de éstos (S1 y S2) y que por lo tanto adquiere «valor de intervalo» (Le Gaufey, 2009). O, dicho en otras palabras, el sujeto es representado por un significante para otro significante y esa representación es siempre una mediación respecto de “sí mismo”. De allí, entonces, se deriva su imposibilidad constitutiva: no hay auto-fundación del sujeto en el campo del Otro. El Otro, lo que para cierto momento de la enseñanza de Lacan es el tesoro de los significantes, antecede lógicamente al sujeto y le otorga su (in)consistencia.

El poema “Sólo un nombre” de Alejandra Pizarnik, puede servirnos como ejemplo (incluso por su disposición gráfica en forma de ataúd) de esta alienación del sujeto en el campo del Otro:

alejandra alejandra

debajo estoy yo

Alejandra

El psicoanálisis, como el poema de Pizarnik, desmitifica la calidad de puro agente del sujeto de la ciencia, introduciendo un quiebre al principio lógico de identidad y al principio de no contradicción (principios que para Descartes siguen siendo rectores). Esto se puede ver más nítidamente con la lingüística, donde Lacan realiza una operación de préstamo y modificación de algunos términos fundamentales. Nos referimos a los términos enunciado y enunciación que son tomados por él de Émile Benveniste y que tienen una historia que nos permite ubicar mejor la operación de desmontaje del sujeto cartesiano por parte del psicoanálisis.

Como es sabido, el lugar que otorga al sujeto el *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure es el de la portación pasiva del sistema o de la estructura de la lengua,<sup>35</sup> habilitando para toda una corriente de pensamiento las herramientas de una disciplina que abría la posibilidad de pensar la subjetividad humana fuera de la agencia y que, por otros medios, continuaba la línea de deconstrucción del sujeto moderno iniciada en filosofía a partir de Nietzsche. La nueva lingüística, alejada de la corriente mentalista y de una idea esencialista del lenguaje centrada en la representación, ponía ahora el acento en el plano virtual de la lengua y no en su uso. La dimensión psicológica e individual del uso cotidiano de la lengua

---

<sup>35</sup> «la lengua no es una función del sujeto hablante; es el producto que el individuo registra pasivamente» (Saussure, 2005: 63).

se torna superflua en tanto no produce efectos directos sobre el sistema y, los pocos que produce, son más bien fortuitos. Por lo demás, ésta es su fortaleza, permitir abstraerse de las cualidades sensibles (históricas, sociales, etc.) de un sistema de signos determinado y establecerlo como un conjunto de relaciones lógicas de las que se desprenden invariantes. La significación de una palabra tomada en sí misma es pasajera, puede estar hoy y desaparecer mañana, las significaciones cambian con el uso, pero el sistema de la lengua queda intacto. Este es el énfasis saussureano. El despojo de lo empírico genera la posibilidad de establecer leyes universales.

Conservando la idea de que el individuo no es amo del sistema de la lengua –«lo que cambia en la lengua, lo que los hombres pueden cambiar, son las designaciones, que se multiplican, que se remplazan y que siempre son conscientes, pero jamás el sistema fundamental de la lengua» (Benveniste, 2008: 98) - Émile Benveniste, intenta sin embargo poner el foco de atención en ese aspecto del lenguaje que Saussure estaría soslayando y que se ubica del lado del habla o la dimensión individual de la lengua: la enunciación. En “El aparato formal de la enunciación”, donde se presentan tres formas arquetípicas para su estudio, la enunciación es definida como el «poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización» (Ídem: 83), esto es, como la apropiación única e irrepetible de la lengua que lleva a cabo un individuo al pronunciarse.

De lo que se tratará en este cambio de perspectiva que lleva a cabo Benveniste es de localizar los caracteres formales que operan en el acontecimiento que significa que quien habla se introduzca en su habla. Cuestión que marca, por un lado, la apertura de una relación al interior del discurso entre el locutor y su enunciación y, por otro lado, entre el locutor y un alocutario, «sea éste real o imaginado, individual o colectivo» (Ídem: 88). Esta relación implica, así, la presencia inexorable y fundante de lo dialógico, ya que cuando

usamos el sistema de la lengua, lo hacemos determinados por un alguien que escucha (así como decíamos que el Otro antecede lógicamente al sujeto). El acontecimiento único e irrepetible de una enunciación estará instanciado, para el lingüista sirio-francés, en marcas de persona (en su manifestación verbal o pronominal), en marcas de tiempo (el presente como configurador central del resto de los tiempos en el enunciado) y en marcas de espacio (el *hinc et nunc* de una enunciación) y su estudio permite ver, entonces, las huellas de un sujeto en el discurso.

El sujeto para Benveniste, entonces, aun si continúa en cierta medida la vía estructuralista de registro pasivo de la estructura - dice: la subjetividad no es más que “la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje”- también se patentiza en el momento activo de la enunciación, en tanto «es ego quien *dice* “ego”» (Benveniste, 2010:181). Para éste, las dos instancias, pasiva y activa, virtual y actual, son fundamentales para una comprensión basta de la relación entre lenguaje y subjetividad. Y es por eso que decimos que en Benveniste hay un descompletamiento de la estructura que le da al sujeto parlante, o a la perspectiva desde la que el sujeto implica con su enunciación un acontecimiento discursivo, una relevancia mayor que la otorgada por su predecesor ginebrino. De hecho, a través del énfasis en la noción de discurso, de su consideración del uso de la lengua (pragmatismo discursivo) y de su llamado a ir más allá de Saussure y el signo lingüístico como único principio que determina la estructura y funcionamiento del lenguaje, Benveniste logra dar el puntapié inicial para el advenimiento de lo que luego será llamado postestructuralismo. Una nueva perspectiva que se abre para pensar la relación entre subjetividad y lenguaje como dialéctica continua entre lo mismo y lo otro, lo virtual y lo actual, la estructura y la agencia, el ser y el acontecimiento.

Lacan se introduce en este debate y no sólo lleva a cabo la reformulación del signo saussureano sino que, rescatando la producción de Benveniste, identifica sin embargo en este último una relación especular entre enunciado y enunciación que habrá que deconstruir. Si para el lingüista es «yo» quien *dice* «yo», o sea hay un perfecto anudamiento entre lo enunciado y el sujeto de la enunciación, para Lacan, en cambio, «es a causa de que el sujeto dice yo -je- que el sujeto en el decir desaparece, está en fading» (Giussani, 1991:96). Enunciado y enunciación son dos dimensiones que no siempre se encuentran solapadas, entre otras cosas porque el deseo inconsciente (plano de la enunciación) es irreductible a la cadena signifiante<sup>36</sup> (plano del enunciado), apareciendo más bien de manera impronunciable en sus intervalos, en sus fallidos. De hecho, el intento de situar el deseo como causa, de saber algo sobre él no es para volverlo lingüísticamente formulable sino para reconocerlo como límite de lo que se puede decir (de ahí el destino inexorable para el psicoanálisis del *medio decir*).

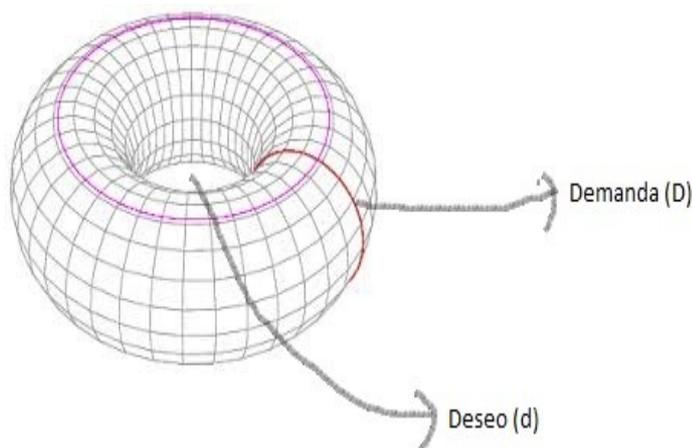
Quizá sea ése el rodeo fundamental de la clínica lacaniana, el rodeo por el deseo, cuyo objeto resulta aprehensible sólo como efecto de los cortes interpretativos, pero nunca como articulación en un decir. O, dicho desde otro ángulo, se trataría de separar al sujeto de las vueltas repetitivas aunque, al mismo tiempo, necesarias de su demanda (enunciado) para que se abra a una pregunta por su deseo inconsciente (enunciación).

Topológicamente, el toro es una de las figuras que utiliza Lacan para dar cuenta de esta relación (de impropiedad, no dominio, no saber) del sujeto con el vacío que introduce la lengua. Este presenta una *estructura agujereada* —(de género 1, es decir admite un corte) que la hace diferente de la esfera (género 0), la cual resulta dividida

---

<sup>36</sup> Utilizamos la idea de “cadena signifiante” aquí, sabiendo, por cierto, que Lacan se deshará de esta impronta “estructuralista” en su seminario *Les non-dupes errent* (1973-74), alegando que lo que encadena es la fuerza del descifrado y ya no la anterioridad de “lo” descifrado (Schejtman, 2013:44).

en dos partes con cualquier circunferencia que se recorte en ella<sup>37</sup>— que permite mostrar las articulaciones y diferencias entre deseo y demanda (Amster, 2010).



La relación con el vacío nunca es e-vidente, transparente (es que el sujeto no está por fuera del toro, “es” el toro), y por eso en topología, como en psicoanálisis, se necesita del “lazo” —cualquier curva que sea continua y cerrada— para hacer posible su existencia<sup>38</sup>. La demanda, en ese sentido, son los “lazos” del dicho en torno al agujero periférico (las llamadas revoluciones), mientras que el deseo son los “lazos” en torno del agujero central. Para que haya

---

<sup>37</sup> “Trazada sobre una superficie, una línea equivale a un corte (Lacan insiste en que el corte es una línea cerrada). De toda línea cerrada trazada sobre una esfera se obtiene el mismo resultado: el corte separará un trozo de superficie, equivalente a un disco y reductible a un punto. En cualquier región de la superficie esférica que apliquemos una línea cerrada no obtendremos otra cosa que estos círculos llamados reductibles, y separaremos la esfera en dos regiones” (Arriola, 2014:101).

<sup>38</sup> No hay agujero en el toro más que para quien lo toma como objeto, es decir para quien tiene un punto de vista extrínseco. “Un toro no tiene agujero, central o circular, más que para quien lo mira como objeto, no para quien es su sujeto” (Lacan en Arriola, 2014:97).

una lectura analítica del “más allá” de la demanda, que es esa vuelta entera no contada (inconsciente) que se produce con su repetición y que puede leerse a posteriori como deseo, es necesario contar con ella (la demanda), aunque la cantidad de vueltas que implique resulte absolutamente singular en cada experiencia de análisis.

Volviendo al plano lingüístico, lo que está subvertido en el psicoanálisis es el esquema clásico de la comunicación propuesto por Jakobson: emisor-mensaje-receptor, ya que si el deseo corroe los dichos del propio sujeto, entonces las instancias de la comunicación quedan languidecidas y de ninguna puede afirmarse que esté plenamente constituida. Si el mensaje bajo el esquema de Jakobson parece trasladarse por rieles precisos, ser un producto terminado que se agota en un contexto posible de ser saturado, en Lacan el mensaje viene del Otro y va hacia el Otro sin hallar una significación indubitable. Esto es el resultado de una significación (interpretación) que aparece sobre todo retroactivamente y no se encuentra dentro del mensaje como si éste llevara consigo una perla.

Porque si el Otro está barrado como el sujeto, cualquier significación que pasa por él vuelve en forma desestabilizada. Ésta, de hecho, es la gran diferencia entre el Otro que postula Descartes (Dios) y el Otro del sujeto del psicoanálisis. Si el Otro de Descartes es la perfección y la completud que le devuelve al sujeto una posición fija y amarrada al ser, el Otro del sujeto del psicoanálisis es una instancia que le devuelve el mismo signo de su incompletud y su carencia de ser. Carencia que Lacan escribe con una “a” minúscula y que resulta esencial en la consideración del lenguaje (1995:40).

Retornando más estrictamente a Descartes, la deconstrucción psicoanalítica opera sobre la sutura del pensar a una realidad transparente y estable. Si aceptamos que el pensar es una actividad significativa y que la lógica significativa no puede sustraerse al deseo porque todo enunciado es *hablado* por un deseo siempre a medio decir, entonces no queda más opción que hacer del pensamiento un

punto de desvanecimiento del sujeto, un sitio en el que éste no se encuentra totalmente dicho(so).

Al deshilar la sutura del ser del sujeto al pensamiento, el sujeto del psicoanálisis no sólo queda dividido sino que, como ya dijimos, queda en un orden simbólico incompleto, donde “el Otro no tiene los medios para contestar y darle al sujeto su signo de sujeto”,<sup>39</sup> aun si es de allí (del tesoro de significantes, la cultura, los discursos, etc.) de donde el sujeto toma la insignia que lo representa para otros significantes.

Por otro lado, si el orden simbólico es incompleto, esto alberga consecuencias para la verdad, las cuales se forcluyen en el campo de la operación cartesiana al garantizar después de su duda hiperbólica la existencia del Otro (Dios).<sup>40</sup> En el terreno del sujeto del psicoanálisis, al concebir un orden simbólico incompleto, «no se puede saber la verdad de la verdad (...), no hay garantías respecto a la verdad. [Y] como la verdad es una dimensión introducida en lo real por la palabra, es la palabra misma la que debe garantizar la verdad, a diferencia de la exactitud que se garantiza por su adecuación a lo real». <sup>41</sup>

En conclusión, si dijimos que el sujeto cartesiano homologa pensamiento a ser, el psicoanálisis interrumpe esta identidad. La lógica signifiante implica la escisión misma entre ser y pensar. Así

---

<sup>39</sup> Guy Le Gaufey, «La paradoja del sujeto», artículo extraído de: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2009/06/guy-le-gaufey-la-paradoja-del-sujeto.html>, (s/f: 4). Así como tampoco el sujeto puede responder por sí mismo ya que carece de un sí mismo. La reflexividad sólo aparece en la «confrontación con la imagen especular, se *construye* con ella, cuando se produce el “moi” del lado del espejo» (Ídem: 9).

<sup>40</sup> «El dios del que se trata aquí que hace entrar a Descartes en ese punto de su temática, es ese Dios que debe asegurar la verdad de todo lo que se articula como tal. Es lo verdadero de lo verdadero, el garante de que la verdad existe» (Lacan, s/f: 23).

<sup>41</sup> Carlos Weisse (s/f: 3-4).

lo articula finalmente Lacan: «No soy allí donde soy el juguete de mis pensamientos, pienso en lo que soy allí donde no me pienso pensar» (Lacan, 1979:202). De esta manera es como surge el sujeto del inconsciente, en los lapsus del saber. Se trata de un sujeto que nunca sabe a ciencia cierta lo que dice.

Ahora bien, llevadas las cosas hasta el extremo de la disolución de la identidad del sujeto por parte del psicoanálisis, del énfasis en su alienación al significante, también es necesario decir que existe otra cara de esta operación. Lacan la llama «separación», e implica una vuelta del sujeto sobre sí, siendo *se parare* un posible *se parere* o parirse a sí mismo. Ciertamente no en un sentido de auto-fundación, de autonomía, sino de la producción de un saber ligado al propio síntoma inconsciente. Si la alienación al significante relacionaba al sujeto con el discurso del Otro (con sus significantes), la separación, en cambio, pone de relieve la pregunta por el deseo del Otro, que como no es completo es también *deseante*. Si el Otro desea, si tiene falta, al asumirlo el sujeto consciente e inconscientemente, entonces, le resulta posible acercarse mejor a la suya, que habrá sido velada por la producción de una respuesta fantasmática al *primer encuentro* con ese deseo indeterminado del Otro.

El proceso de separación implica volver palpable que no todo en el sujeto posee carácter simbólico, no todo es interpretable y por lo tanto hay algo que muestra la «cara objetual del sujeto, su opacidad o coseidad, [se trata del] límite de la significantización» (Rodilla, 2001: 120), un resto-*cosa*. Ese objeto constitutivo del sujeto del psicoanálisis, llamado por Lacan objeto *a*, es un resto que aparece en el proceso de un análisis, algo que tiene carácter *real* y no produce significaciones metonímicas, es más bien «el borde pulsional del sujeto» (Ídem: 118). Es un *ser* de goce llamado por Lacan plus-de-goce, significante *de más* que resulta de la operación de alienación del sujeto al significante que ya hemos destacado.

La separación implica una nueva relación con ese plus-de-goce, un pararse de otra manera respecto a esa cara pulsional. Donde, para efectuarlo, no queda más que atravesar los laberintos del fantasma que se ubica entre el sujeto y ese objeto ( $\$ \langle \rangle a$ ). Algo que también puede leerse como una transformación topológica del sujeto, como es la de pasar de toro a banda de Möbius, haciendo intervenir la función del corte que implica al analista<sup>42</sup>. Ya que, como dice Lacan, “Mi topología no está hecha de una sustancia que plantee más allá del real aquello en lo que se motiva una práctica. No es teoría. Pero tiene que dar cuenta de que, cortes del discurso, los hay tales que modifican la estructura que este acoge originalmente” (en Arriola, 2014:110). El sujeto dividido que surge en un final de análisis, entonces, sería un sujeto efecto de la discontinuidad de un corte, discontinuidad que modifica la relación del sujeto al saber, lo que puede o puede no saber.

Entonces, hecho el recorrido que diferencia el sujeto cartesiano y el sujeto del psicoanálisis, señalemos más claramente el punto sobre el que convergen, esto es, la piedra de toque que significa la duda respecto al pensamiento. En Descartes es la duda hiperbólica la que le permite encontrar la certeza del pensamiento y, por ende, de sí mismo como existencia. «Es en la enunciación del Yo dudo, donde se apoya la certeza. En el acto de pensar más allá de los contenidos pensados» (Giussani, 1991:101). Para Freud, es el campo discursivo dudoso en el que se relatan los sueños (la diferencia entre lo efectivamente soñado y lo narrado) lo que permite aseverar que hay allí un pensamiento, encontrar la certeza de pensamientos inconscientes (*unbewusste gedanke*) que están más allá de los contenidos conscientemente pensados. La duda en el relato aparece

---

<sup>42</sup> La función del corte es importante ya que permite diferenciar topológicamente la forma de la estructura. Un toro, con ciertos pliegues, puede adquirir forma möebiana, pero sólo a través de un corte (el ocho interior) se obtiene estructuralmente la banda.

en Freud, como dice Lacan, en tanto «signo de la resistencia» (2006:43) del sujeto a su inconsciente.

Así, de la lectura lacaniana del cogito y de la lectura heideggeriana del cogito como inauguración de la violencia metafísica moderna (a pesar del rechazo mutuo de las ideas substancialistas del sujeto) se puede decir que Lacan, a diferencia de Heidegger —quien cree incluso necesario abandonar el concepto de sujeto ya que éste arrastraría inexorablemente una estela metafísica—, «tematiza la experiencia cartesiana del cogito como acto inaugural del sujeto efecto del significante, el cual no es de ningún modo una substancia».<sup>43</sup> Y esto es posible por ese primer gesto de vaciamiento de lo imaginario al que Descartes accede a través de la duda, ya que haciendo un uso anacrónico del término, ninguna certeza podía sostenerse en ese registro.

En resumen, si ambos sujetos se tocan es porque ambos tocan en su experiencia algo de lo *real*, llegando al límite de lo discursivo. Y si bien en el punto de la duda radical Descartes decide seguir *hacia delante* (abandonándola por la pura presencia/certeza del pensamiento) y Freud detenerse confiando en que allí hay un mundo que explorar, no hay que soslayar el punto previo de convergencia (el pensamiento desligado de sus cualidades, el pensamiento en su registro puramente significante) ya que es el suelo común que habilita las diferencias. El sujeto del psicoanálisis es imposible sin el sujeto cartesiano, porque es lo que queda impensado de éste.

---

<sup>43</sup> (Diana Giussani, 1991: 86-87). En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, (2006:30), Lacan le da al inconsciente el privilegio de lo no realizado, lo que no es ni ser ni no-ser, es decir algo que se aleja de cualquier sustancialización. Lo que a su vez, vale mencionarlo, otorga el estatuto ético a la práctica psicoanalítica. Ya que no se trata de ir a buscar algo inscripto en el sujeto de una vez y para siempre que sea determinable de antemano (un mensaje oculto donde cristalizar al sujeto) sino de comprobar que el sujeto sólo aparece siempre en retrospectiva y como un efecto de lo que falla a nivel del significante.

#### 4.4 Nuevamente Badiou...

*Ce qu'il faudrait, c'est arriver à ce que le discours du maître soit un peu moins primaire, et pour tout dire un peu moins con*  
(Lacan, conferencia en la Universidad de Milán, 1976)

El sujeto en Badiou tampoco puede pensarse sino en relación de contigüidad con los dos sujetos anteriores. El mismo Badiou dice: «una filosofía es hoy posible, por tener que ser composable con Lacan» (2007:55). Y en relación al sujeto cartesiano, se refiere a la subversión de la que venimos dando cuenta: «lo que localiza al sujeto es el punto en el que Freud sólo se hace inteligible en la herencia del gesto cartesiano y en el que, a la vez, lo subvierte, des-localizándolo de la pura coincidencia consigo mismo, de la transparencia reflexiva» (2001:473).

Ahora bien, bajo este enunciado explícito de Badiou, es posible abrir la pregunta por cómo queda posicionado el sujeto en el recorrido de su obra y si hay algún privilegio o énfasis en alguna de las dos herencias, esto es: la cartesiana (sujeto clásico de la filosofía) o la freudiana-lacanian (subversión del sujeto clásico de la filosofía).

En principio, la centralidad del sujeto cartesiano para Badiou, su rescate de las críticas a las que es sometido por casi todas las corrientes académicas actuales<sup>44</sup>, proviene entre otras cosas de una voluntad renovada de ir contra el escepticismo que, cambiando de rostro en cada época, se caracteriza por una conformidad con la lógica de razonamiento circular que no asume el riesgo de salir, esto es, de buscar por dónde romper el círculo.

Si hay algo que parece sostener Badiou es que no abrigar desde la izquierda la Idea del comunismo equivale a ceder a los valores y razones de un parlamentarismo que enarbola las banderas

<sup>44</sup> Véase Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p.9.

de la neutralidad, pero que esconde en ese mismo gesto su connivencia con la reproducción de la acumulación capitalista. Materialismo democrático es, como dijimos, el nombre badiouiano de esa actitud natural que se impone como el sentido dominante de nuestra época. Es allí, entonces, donde Descartes se vuelve ejemplo de lo que significa sostener un axioma del pensamiento y sus consecuencias, nadando a contracorriente de la actitud natural y rompiendo el círculo vicioso del escepticismo.

La herencia cartesiana, por lo tanto, se asume en la batalla contra las formas de desaparición del sujeto que no harían más que ceder a una naturalización circular de lo existente. Porque donde no hay sujeto es donde no hay acontecimientos que requieran una indagación y una militancia, entendida esta última como la nominación y el sostenimiento “fiel” de las consecuencias de ese indicio en lo *real* que, por la lógica retroactiva de su manifestación evanescente (sólo constatable a posteriori), habrá devenido o no habrá devenido en un “procedimiento genérico” de verdad.

A la posibilidad de que no haya sujeto se refiere Badiou en la meditación treinta y siete de *El ser y el acontecimiento*: “El ‘hay’ sujeto es, para el acaecimiento ideal de una verdad, el venir-al-ser del acontecimiento en sus modalidades finitas. Asimismo, es preciso comprender que puede ocurrir que no lo haya, que no lo haya más. Lo que Lacan debía aún a Descartes — deuda que debe ser saldada — era que siempre habría sujeto” (2007:476).

Ser sujeto para Badiou es ser agraciado por la in-corporación a una verdad que se escapa a la naturalidad y automaticidad de la situación, entendiendo por situación/Estado/normalidad las formas ya estructuradas de lo sabido, establecido y legislado. Ser sujeto es ser el soporte finito de una verdad infinita y a la vez inmanente que disloca una situación (o un mundo, según la reformulación realizada por Badiou en *Lógicas de los mundos*).

La recepción del sujeto cartesiano por parte de Badiou se diferencia de la recepción del psicoanálisis en que el primero parece no acudir plenamente a argumentos lingüísticos para lo esencial de su subversión. De hecho, uno podría aseverar que ser y pensar para Badiou sí son lo mismo, pero con la diferencia de que ese pensar, ahora bajo el registro ontológico de la multiplicidad sin Uno, no puede ser entendido bajo un reaseguro de la verdad.

Badiou se aleja del giro lingüístico criticando la «concepción trascendental del lenguaje» (2002:103) para sostener, en cambio, que el pensamiento y las verdades incluyen al lenguaje como un elemento más entre otros.

El nudo que une el pensamiento y el ser, nudo que se designa filosóficamente con el nombre de verdad, no posee una esencia gramatical (...) se halla sometido a la condición del acontecimiento, del azar, de la decisión y de una fidelidad a-tópica, en vez de sometido a la condición que implican las reglas antropológicas y lógicas del lenguaje o de la cultura (Ídem: 103-104).

Esta dislocación entre verdad y saber (o verdad y gramática) resulta en un abandono del examen de la verdad bajo la forma del juicio, gesto en el que según Badiou se reconoce la filosofía moderna.<sup>45</sup> Para Lacan, en cambio, si bien la verdad del síntoma del sujeto está en una relación opaca (si no de exclusión) con la lengua, y por lo tanto verdad y saber están en una disyunción conflictiva<sup>46</sup>, no podría decirse nunca que el lenguaje no resulte determinante a la hora de dar cuenta del sujeto. En su seminario “L’insu...” en 1977, Lacan dice: “*Le verbier de l’Homme aux loupes*<sup>47</sup> es algo en lo que, si las palabras tienen un sentido, creo reconocer la... el empuje de lo

---

<sup>45</sup> Ídem, p.54

<sup>46</sup> Lacan tiene, en este sentido y en un momento de su enseñanza, una herencia con la *aletheia* heideggeriana. La verdad no es algo que vaya a verse, como uno ve la luz, sino que es el resultado de un incesante intento de desocultamiento (Hyldgaard, 2001:83).

que yo he articulado desde siempre, a saber que, que el significante • es de ello de lo que se trata en el inconsciente” (2008b:75). Aquí es donde la diferencia de dispositivos (psicoanalítico y filosófico) comienza a hacerse evidente.

El sujeto de Badiou es un sujeto militante que se sustrae de las implicancias relativistas que parecieran suscitar el anclaje contextual-histórico y el despliegue de los condicionamientos subjetivos biográficos. La verdad, de esta manera, debe relocalizarse en el plano de lo común y desligarse de rasgos individuales, puramente lingüísticos, psicológicos y cognitivos así como de su carácter perspectivista; en tanto ésta adquiere ahora un viso de eternidad aun si surge de una situación particular y es infinita desde que sobrepasa el soporte finito de las subjetivaciones. La siguiente cita es esclarecedora: «si es cierto que toda verdad surge como singularidad, su singularidad es inmediatamente universalizable. La singularidad universalizable provoca una ruptura con la singularidad identitaria» (Badiou, 1999:12).

En este sentido, como dijimos, Badiou elude la relación entre subjetividad y biografía. Es por esto que Jorge Alemán (2000; 2012), preocupado por cómo el sujeto se manifiesta en la clínica, arguye que Badiou, más allá de la introducción de lo indiscernible y de la multiplicidad sin Uno por el lado de la teoría de conjuntos, no se hace cargo de las íntimas conexiones entre su filosofía y la lógica del “paratodos” que borra las huellas de la singularidad, cuya forma extrema, al decir de Laclau, sería la individualidad (2014:130).

En otras palabras, la crítica psicoanalítica a Badiou podría resumirse en la idea del sujeto sin objeto. Si el objeto es obviado por Badiou en tanto el sujeto se reduce a un simple trazo, para el psicoanálisis, en cambio, el objeto es un rasgo constitutivo del sujeto.

---

<sup>47</sup> “Le verbier de l’homme aux loupes” es un texto de Nicolas Abraham y María Torok aparecido en *La philosophie en effet*, publicación a la que se refiere Lacan en el seminario en cuestión.

El objeto es justamente el nombre propio del sujeto. Esto puede ejemplificarse con la cuestión de la mirada, si la pensamos como metáfora de un sujeto, en tanto una mirada que mira sin objetos no logra constituirse como tal.

Como dice Rodilla en relación a Descartes, cuestión análoga sin embargo a la crítica a Badiou: «El movimiento realizado por Descartes es semejante al de un sujeto que quisiera mirar su propia mirada. Trataría de acercar el ojo al espejo hasta casi dar con él, pero en ese momento, al desaparecer todo objeto, la visión misma se desvanecería. Lo mismo pasa con el pensamiento: cuando se prescinde de todo objeto de pensamiento para aprehenderse a sí mismo, se termina en el desvanecimiento del sujeto tal como Lacan lo plantea, o para poder evitarlo, se recurre a un “Deus ex machina” que restablezca la consistencia amenazada» (2001:141).

Aquí residiría la cuestión, en que Badiou no estaría pasando al sujeto cartesiano por la operación de castración simbólica que implica la caída de un “objeto a” en tanto resto de la división significante del sujeto, como aquello que se pierde a la “entrada” del orden simbólico (no localizable temporalmente) para que éste adquiera consistencia. Para Jorge Alemán el sujeto de Badiou seguiría siendo un sujeto abstracto que ve sin engañarse con el señuelo del objeto, pudiendo mirar más allá, rectamente, sin anclaje, y revelándosele así el ser-en-tanto-ser.

El sujeto del psicoanálisis, agrega, sin embargo, «no tiene un mirar trascendente, allende los objetos, para dar cuenta de su verdadero ser, sino que es un sujeto dividido, causado por la mirada del objeto. Por aquello que, desde todos los objetos, lo mira. Porque lo suyo no es el cálculo, sino el deseo y sus consecuencias: el síntoma y el fantasma» (Alemán, 2000: 220). Es precisamente aquello que Didi-Huberman elabora en torno a la mirada de los objetos, aquello que nos mira y nos divide en lo que vemos y que el mito de un ojo perfecto (trascendente) viene a clausurar en una tautología —es

posible llegar a ver exactamente aquello que se ve— (1997:47). Badiou estaría así, en relación a la herencia cartesiana y su subversión psicoanalítica, a mitad de camino.

El mismo problema podría pensarse con la cuestión del vacío en su relación con el objeto *a* y con el acontecimiento. Si en Badiou el vacío es el nombre propio del ser o el elemento fundamental e inasible de su composición, el vacío para Lacan es donde se introduce la estructura lingüística en el sujeto y donde adviene una creación de ser del sujeto. La diferencia, advierte Rodilla<sup>48</sup>, reside entonces en los límites o bordes del vacío. Para Lacan el vacío queda delimitado en el sujeto, con bordes precisos, entre la pérdida de plenitud de goce -míticamente situada en el nacimiento o separación de Uno mismo- y el objeto topológico creado sobre ese trasfondo. Objeto producido en un análisis, objeto plus-de-goce que no tendrá ser pero sí un semblante de ser por efecto del lenguaje<sup>49</sup>. Para Badiou, en cambio, el vacío es sin bordes, es ilimitado, no es ni global ni local (Badiou, 2007:71) y está desprovisto tanto de interior como de exterior. Así lo dice en *Lógicas de los mundos*: “Del hecho de que el vacío es el único ente inmediato se desprende que figura en cualquier mundo” (2008b:136).

El acontecimiento, producto de un múltiple que está al borde de ese vacío, requiere que haya una situación y un conjunto de elementos que no hayan sido contados-por-uno por la ley de la situación. Ese conjunto se llamará “conjunto genérico”, y como dice Badiou, hay sobrados motivos ontológicos para creer que su presencia (sólo constatable a-posteriori) siempre forma parte de una situación dada. Es lo que quedaría demostrado en la teoría de conjuntos a partir de la diferencia entre la relación de pertenencia

---

<sup>48</sup> Cristina Marqués Rodilla, «Sobre el sujeto: ¿Deleuze versus Badiou?», *Series filosóficas*, Número 22, 2007, UNED, Madrid, p.330.

<sup>49</sup> Debe quedar claro que el objeto *a* no es un objeto esencial, sino un objeto simbólico tejido con el entrelazamiento de la asociación libre y las intervenciones del analista.

entre conjuntos y la relación de inclusión, o en la imposibilidad de establecer una medida cuantitativa del vínculo entre la situación y el estado o cuenta-por-uno de la situación.

Ese conjunto genérico, entonces, si resulta verdaderamente en un acontecimiento, implica un corte y una novedad para la situación, pero de ahí no se deriva una relación personal del acontecimiento con el sujeto, ya que el sujeto no encuentra en el acontecimiento un resto biográfico perdido por él que le indique algún camino, sino que se inscribe en su apertura genérica, en su carencia de memoria. El objeto a, en cambio, al estar en íntima relación con su propia biografía, no implica una novedad radical para el sujeto:

El acontecimiento propicio que es la producción y advenimiento del plus-de-goce no puede ser calificado sensu stricto de acontecimiento porque se trata de la llegada de un lugarteniente o representante de la representación perdida y reconstruida verbalmente a lo largo de la cura. El plus-de-goce es una presencia vicaria, un hypokeimenón, en el sentido que ya Aristóteles le da a este término (Rodilla, 2007:331).<sup>50</sup>

Lo que sucede es que Badiou no le concede lugar a las categorías de objeto a y de goce por estar en las cercanías de la pulsión de muerte y el cuerpo -significantes predominantes en una época que legitima su relativismo con la idea de que sólo hay cuerpos, finitud y lenguajes—. <sup>51</sup> En ese contexto Badiou le propicia

---

<sup>50</sup> Otra diferencia importante entre Badiou y Lacan es que si para el primero la subjetivación no se produce con la ley, con el orden simbólico, ya que «la ley no prescribe que haya sujeto» (Badiou, Ídem:432), para el psicoanálisis, en cambio, no hay constitución de sujeto sin metaforización de la Ley, y es sólo en referencia a ésta que se puede pensar en los distintos modos de subjetivación: psicosis, neurosis, perversión y sus variantes (aun si lo anterior puede ser matizado según los tiempos de la enseñanza de Lacan).

<sup>51</sup> El materialismo democrático, nombre que como dijimos decide darle Badiou a esta era global, se construye a sí mismo como el paradigma de la liberación de los individuos al goce pleno del cuerpo y a su regulación cada vez más permisiva a

un lugar central al amor, la ciencia, la política y el arte como sitios donde son posibles las torsiones de lo que hay, a lo que desde el punto de vista de la creencia natural es una conjunción reductible a cuerpos y lenguajes.

Sin embargo, el problema que se presenta es que los individuos surgidos de la matriz materialista democrática padecen sus exigencias y sus desventuras y, por lo tanto, la pregunta proveniente de la clínica psicoanalítica resulta inminente: ¿de qué amor se estaría hablando, por ejemplo, sin hacer mención de los tropiezos del inconsciente de cada uno de los sujetos en singular?, ¿se puede pensar al amor como un procedimiento genérico de verdad sin tener en cuenta lo real de cada sujeto en la encrucijada del discurso capitalista y el discurso de la ciencia? Si, como dice Lacan, la insignia del discurso capitalista es la *Verwerfung* o forclusión de la castración<sup>52</sup> (es decir, la modalidad de lo *imposible*), ¿no se vuelve necesario reformular y matizar la Idea “eterna” del amor?

El imperativo de Badiou de rehabilitar la filosofía sin desfallecer la anti-filosofía de Lacan no resulta simple cuando privilegia en demasía una narrativa universalista que no muestra su reverso de incompletud e inconsistencia. Así lo señala Žižek, “Cuando Badiou se opone de manera inflexible a la ‘mórbida obsesión con la muerte’, cuando opone el Acontecimiento-Verdad a la pulsión de muerte, y así sucesivamente, está en su momento más débil, sucumbiendo a la tentación del no-pensamiento” (en Bosteels, s/f:22)<sup>53</sup>.

---

través de lenguajes jurídicos particulares.

<sup>52</sup> “Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung*, el rechazo hacia fuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. Ya ven, ¡eh! No es poca cosa” (Lacan, 2012b: 106).

<sup>53</sup> La traducción es nuestra.

Sin embargo, antes de desplegar más profundamente este reverso, ¿no habría que decir que la de Badiou, en definitiva, es una apuesta que hay que leer en la totalidad de su gesto, es decir en el contexto de una época de dispersión y de retraimiento de las narrativas colectivas? Porque, ¿acaso Badiou no sabe de los mecanismos de repetición de los sujetos, acaso no sabe que hay goce en la pasividad, el sometimiento, la servidumbre voluntaria? ¿Se trata de hacer caso omiso de ese dato de la subjetividad, siempre reactualizándose en los consultorios, para esconderlo debajo de la alfombra? ¿No se tratará en cambio de un intento de heroizar la existencia, una existencia demasiado apegada al consumo masivo de aparatos electrónicos que prometen suplir lo que no pueden y al sufrimiento diario de los cuerpos martirizados, hambreados, consumidos por los imperativos de la economía? ¿La filosofía de Badiou, acaso no nos da acceso a una forma dignificante del sujeto, no es una bocanada de aire fresco que dispone finalmente el pensamiento a otro horizonte?

Para concluir este apartado, digamos que, como hemos visto, no hay sujeto a priori sino aparición retroactiva de éste en el sitio no estructurado de una situación. Partiendo de ese supuesto antiesencialista compartido por Badiou y Lacan, vemos cómo el antagonismo al que le dimos lugar muestra su *politicidad* radical. Por ello, acentuar que Badiou ignora el aspecto de los individuos enmudecidos en goces mortificantes y autistas es, tal vez, ignorar nosotros por dónde elige romper el círculo de la que llama con un coraje más bien extemporáneo: *doxa* contemporánea.

## Capítulo II

### 5.1 Fisuras de la representación: acontecimiento (Badiou), noción pura (Mallarmé) y objeto voz (Lacan).

#### Introducción

Continuidad representable o discontinuidad irrepresentable del Ser, verdad intrínseca a los enunciados de la lengua o verdad que los interrumpe, son los polos de una tensión que se actualiza en cada recomienzo de la filosofía propuesto por un autor. En efecto, así es cómo se ve resignificada esta tensión con la nueva genealogía que introduce el giro conjuntista de Badiou, donde la discontinuidad del Ser se localiza en los impasses de la ontología:

Desde Platón a Husserl, pasando por los magníficos desarrollos de la *Lógica* de Hegel, se constata el carácter propiamente inagotable del tema de la dialéctica continuo/discontinuo. Nosotros podemos decir ahora que es el ser mismo —como resulta flagrante en el *impasse* de la ontología— quien organiza lo inagotable de su pensamiento, a partir del hecho de que no es posible establecer ninguna medida del vínculo cuantitativo entre una situación y su estado, entre la pertenencia y la inclusión (Badiou, 2007a: 313).

La idea de este capítulo es reflexionar sobre el escenario de resignificación badiouiana del Ser y, por lo tanto, de la verdad, apelando a algunos elementos de la obra de Stéphane Mallarmé, poeta central en la teoría del acontecimiento del filósofo francés. A su vez, mostraremos de qué manera la discontinuidad del Ser, es decir, el posible paraje de un acontecimiento, puede pensarse con figuras análogas (pertenecientes a otros dispositivos): la “noción pura” en la poética de Mallarmé y “el objeto voz” en psicoanálisis. Figuras todas de una fisura de la representación.

Por cierto, nuestro supuesto de partida aquí es que la literatura no tiene un sentido accesorio para la filosofía y la enseñanza del psicoanálisis. No se trata del lugar al que el argumento recurre para embellecerse, sino más bien de un laboratorio de la lengua que busca los rastros de algún *real*. La literatura, de hecho, puede dar nombre a un *real* al que otras formas de enunciación permanecen cerradas, precisamente porque tiene una relación de privilegio con la dimensión menos “representativa” de la lengua. Podría decirse que la literatura, al no estar entregada a la búsqueda consciente del pensar, puede desplegar una inconsciencia de la lengua que encuentra al pensamiento bajo la forma gratuita de lo imprevisto. Es decir, en términos acontecimentales, bajo su única modalidad posible.

## 5.2 La sustracción de sí

*Mi vida es más usada por la tierra que por mí, soy tanto más grande  
que aquello que llamaba “yo”, por lo que solamente teniendo la vida  
del mundo me tendría a mí misma*

(Clarice Lispector, La pasión según G.H).

Para comenzar, digamos que el sujeto enunciador tiene siempre un anclaje provisorio en la escritura y, más que hablar, es hablado por las diversas voces que hacia allí convergen. Éstas, exceden de tal manera lo dicho, que resulta imposible que algo unilateral, unidimensional o unidireccional pueda ser extraído. En efecto, se sabe que los significantes poco tienen que ver con el marco imaginario de la significación de las palabras. Un significante puede ser perfectamente un impronunciable.<sup>54</sup>

Esto resulta patente en la poética de Mallarmé, quien intensifica de tal modo la sonoridad de las palabras, la homofonía, la letra en su fuera-de-sentido, que cada vez que se lo lee se lo lee otro, en una operación de borramiento del yo y advenimiento de la exterioridad que inaugura, según la tesis de Foucault, la literatura en sentido moderno, lo que para él fuera en algún momento de su obra el anuncio del fin de la episteme del Hombre o, dicho de otro modo, del pliegue del saber que pone al hombre en el lugar de Causa.

Podemos decir en primer lugar que la escritura de hoy se ha liberado del tema de la expresión: no se refiere más que a sí misma, y sin embargo no es tomada bajo la forma de la interioridad; se identifica con su propia exterioridad desplegada. Lo que quiere decir que es un juego de signos ordenados menos hacia su contenido significado que hacia la naturaleza misma del significante (Foucault, 2010:12).

Yo, entonces, que para la tradición que tiene una de sus declinaciones propias en Mallarmé, resulta necesario poner en duda.

---

<sup>54</sup> Como, por ejemplo, el *ptyx* de Mallarmé.

Poema que correlativamente “se paga, en cada uno, con la omisión de sí”, con “su muerte en tanto que tal” (Mallarmé citado en Bonnefoy, 2002: 33). En el siguiente extracto de una carta que le enviara Mallarmé a Henri Cazalis, se aclara el rasgo evanescente y fugaz del yo del que hablamos:

Ahora soy impersonal y ya no el Stéphane que conociste—sino una aptitud que tiene el Universo espiritual para verse y desarrollarse, a través de lo que fue yo. Frágil como es mi aparición terrestre, no puedo soportar más que los desarrollos absolutamente necesarios como para que el Universo recupere, en ese yo, su identidad (citado en Allouch, 2009:45).

Si el yo se difumina, lo que se disuelve con él no es sólo la escritura en tanto manifestación de un adentro (Foucault) sino la identidad del individuo como forma de interioridad, adviniendo por el contrario una interpenetración del individuo y el orden cosmológico. “El yo de Mallarmé, como el de Schleiermacher, según nosotros, no se entrevé simplemente como lo interior o, más precisamente, la interioridad de un sujeto sino, más bien, como *una instancia mediadora particular entre el infinito, por un lado, y lo finito, por el otro*”<sup>55</sup> (Gaulin, s/p., el énfasis es nuestro).

Esta “disolución” mallarmeana del yo nos acerca, aun si por una vía distinta, a la noción común al postestructuralismo de sujeto, es decir: una instancia que “no es, en efecto, causa, origen o punto de partida de ese fenómeno que es la articulación escrita u oral de una frase; no es tampoco esa intención significativa que, anticipándose silenciosamente a las palabras, las ordena como el cuerpo visible de

---

<sup>55</sup> La traducción es nuestra. Aquí el fragmento original: “Le moi de Mallarmé, comme celui de Schleiermacher, n’est donc pas, selon nous, simplement à entrevoir comme l’intérieur ou, plus précisément, l’intériorité d’un sujet, mais, bien plus, comme une instance médiatrice particulière entre l’Infini, d’une part, et, d’autre part, le fini”

su intuición; no es el foco constante, inmóvil e idéntico a sí mismo de una serie de operaciones que los enunciados vendrían a manifestar, por turno, en la superficie del discurso” (Foucault citado en Le Gaufey, 2010:90-91), sino sólo una mediación, un trazo. O, para decirlo en el lenguaje mallarmeano de Badiou: *el soporte finito de una verdad infinita* (nótese, por cierto, la familiaridad con lo que decía anteriormente Gaulin, “una instancia mediadora particular entre el infinito, por un lado, y lo finito, por el otro”).

Morgan Gaulin llamará “cosmopoética” a los supuestos metafísicos de Mallarmé:

En principio, una cosmopoética debe entenderse en el sentido que le daban ya los Frühromantiker [aquí se refiere particularmente a Schleiermacher]; esto es, como el espacio estético que puede permitirnos considerar que todo aquello que es se interpenetra, interactúa y se compenetra; se trata de la intuición según la cual todo participa de todo, y que de ahora en más nos obliga a estudiar estas relaciones entre cosas, entre tiempos (...); la cosmopoética significa este juego de correspondencias múltiples, infinitas que se concentrarán en una fuerza vital y productiva en los fragmentos sobre el *Libro* de Mallarmé<sup>56</sup> (s/p.).

Intentemos buscar, así, un ejemplo de cómo opera el juego de correspondencias múltiples que destaca Gaulin en un pequeño fragmento del poema pre-vanguardista *Un coup de dés...*:

---

<sup>56</sup> La traducción es nuestra. Aquí el fragmento original: “*Une cosmopoétique doit tout d’abord s’entendre au sens ou l’entendaient déjà les Frühromantiker* [aquí se refiere particularmente a Schleiermacher]; *soit, comme l’espace esthétique et métaphysique qui puisse nous permettre de considérer que tout ce qui est s’interpénètre, interagit, se com-pénètre; il s’agit de l’intuition, selon laquelle tout participe de tout, et qu’il nous est désormais demandé d’étudier ces rapports entre choses, entre temps (...); la cosmopoétique signifie ce jeu de correspondances, multiples, infinies, qui se concentrerons en une force vitale et productive dans les fragments sur le Livre de Mallarmé*”.

*un roc*

*Faux manoir*

*Tout de suite*

*Évaporé en brumes*

*Qui impose*

*une borne à l'infini*

Pareciera que la roca (*un roc*), elemento inanimado que resulta una falsa casa de campo (o casa solariega, *faux manoir*), impone un límite al infinito (*impose une borne à l'infini*). Pero esa es la impresión que nos da una primera lectura del fragmento. Si nos acercamos más “cosmopoéticamente” al poema, sabemos que la elección de la palabra “*borne*” no es casual en tanto es homófona a “nacer” en inglés (*to be born*)<sup>57</sup>. Por lo tanto, emprendiendo una hipótesis de lectura (cuestión que siempre estamos obligados a hacer cuando el sentido no indica un único sentido), aquello que se impone como límite al infinito es también lo que da nacimiento al mismo. O, en otras palabras, la condición de posibilidad misma del infinito se instancia en lo que aparenta ser su misma imposibilidad, en este caso una roca o falsa casa solariega.

La imposición, lo dado, es, por ende, límite y nacimiento al mismo tiempo, palabras que devienen finalmente intercambiables. Pero además, ese “*à l'infini*” que se abisma en el final de la página del poema original permite incluso decir que el límite del nacimiento o el límite del límite es llevado al infinito, se infinitiza, con lo cual la roca, la finitud petrificada, termina por evaporarse en brumas (*Tout de suite évaporé en brumes*).

---

<sup>57</sup> Mallarmé conocía a la perfección tanto el inglés como el francés.

Bonnefoy sustrae una idea filosófica de la obra de Mallarmé que puede leerse en el fragmento anterior y que explica por qué Badiou lo elige como el poeta del acontecimiento: “Mallarmé no cesa de gritar su horror ante la finitud: ella, a sus ojos, no es en absoluto la vida, sino el accidente injusto e inexplicable que la niega. Y la única realidad que vale, entonces, es la que—forma pura de la rosa, azur de las alturas del cielo — escapa del dominio del tiempo y del azar” (Bonnefoy, 2002:69). Paradoja inconmensurable ya que si las palabras comienzan a rodar, a deshacer su pureza en los equívocos del mundo que ellas mismas producen, es imposible volverlas al estado previo, a su tierra prometida, a su jardín antediaspórico.

Sin embargo, la escritura de Mallarmé se desplaza en ese puente que oscila entre lo que se pierde para siempre y lo que no cesa de perderse, entre el *origen* y la *meta*, sin que ninguno de estos términos pueda escribirse con mayúsculas porque siempre han estado ahí desde el comienzo del lenguaje. Bonnefoy caracteriza del siguiente modo esta tensión: “(...) aunque [las palabras] se cierren así a cualquier ensueño de formulación esencial, aunque desanuden cualquier ramo que se quiera hacer con las cosas, no están, sin embargo, desprovistas de cierta vida, que es preciso saber reconocer” (2002:78). En esa dialéctica parece residir la experiencia mallarmeana de la escritura. A veces buscando el origen o el animismo de las palabras, la destitución del azar en una tirada de dados, otras resignándose a que jamás un poema abolirá el Caos del mundo.

Y esto no podría ser de otra manera, ya que en lenguaje platónico, “la Idea que se opone a los simulacros de la representación es ella misma un simulacro. Es simulacro no representativo, simulacro puro, proyección artificial en el espacio vacante de la gloria del animal quimérico” (Rancière, 2011:141). Lo que quiere decir que el *Uno* mítico del poema mallarmeano al que se pretende volver, está desde siempre corroído por la división del

significante, por la incesante metonimia de lo que representa a un sujeto *para otro* significante.

### **5.3 La poesía y la voz: de la lógica de la diferencia a la lógica de la semejanza**

*El lenguaje no está sólo para dar sentido, sino que en el camino hacia el sentido siempre produce más que el sentido dado, sus sonidos exceden su sentido*

(Mladen Dólar, *Una voz y nada más*).

*El sentido es algo que taponan. Pero con ayuda de lo que se llama escritura poética, pueden ustedes tener la dimensión de lo que podría ser, de lo que podría ser la interpretación analítica*

(Jacques Lacan, *El fracaso del Un-desliz es el amor*)

Podemos decir que allí donde hay pensamiento existe la posibilidad de un poema, una cierta musicalidad inesperada que podría congregarse en torno a un argumento, pero también, y sobre todo, que donde hay poesía hay pensamiento. No necesariamente a la manera de un encadenamiento lógico deductivo que despliega eslabones de un axioma, sino como la tentativa de discernir una nueva lengua *en* la que ya está siempre ahí.

Fue Martin Heidegger quien mayormente se ocupó de autonomizar el pensamiento en la poesía, de separarla de su dependencia a un saber filosófico que iluminaría un significado verdadero exterior a ésta, al estilo de lo que inaugura la poética de Aristóteles. Como lo señala Badiou, quien a su vez bautiza de “*inestética*” a esta actitud de la filosofía respecto al arte, “Heidegger mostró los límites de una relación de condición que sólo iluminaría la

separación del poema y del argumento filosófico. En delicados análisis particulares, estableció que sobre un largo período, a partir de Hölderlin, el poema es el relevo de la filosofía en temas esenciales, principalmente porque la filosofía durante todo este período permanece cautiva ya de la ciencia (positivismo), ya de la política (marxismo)”<sup>58</sup> (1999, s/p.).

Ahora bien, introduzcamos una nueva unidad de análisis que podría ayudarnos a echar luz sobre el problema de la relación entre pensamiento y poesía por un camino adyacente. Y para ello, demos lugar al supuesto<sup>59</sup> de que un poema es, *in nuce*, una serie de articulaciones significantes o imágenes acústicas vehiculizadas por una voz.

En su libro *Una voz y nada más*, Mladen Dólar se ocupa de desentrañar la voz en tanto objeto que puede ser separado de la red de significados y del reino de la estética. Dice allí: “Intentaré sostener que además de los dos usos más divulgados de la voz —la voz como vehículo del significado y la voz como fuente de admiración estética—, existe un tercer nivel: el objeto voz que no se esfuma en tanto vehículo del significado, y no se solidifica en un objeto de

---

<sup>58</sup> George Steiner se refiere a este *dichtende Denken* (pensamiento poetizante) o *denkende Dichtung* (poesía como pensamiento) que Heidegger adopta: “la simbiosis de pensamiento y poesía, su fusión existencial con respecto al enunciado del ‘Ser’, define la auténtica naturaleza, el *Wesen*, del lenguaje mismo. Toda indagación epistemológica legítima está *unterwegs zur Sprache*, ‘de camino a la lengua’, un título que podría representar la obra de Heidegger en su totalidad. Con aspereza, dictaminó que todavía no hemos empezado a saber pensar. Lo cual implica que, con la excepción de unos pocos poetas supremos, todavía no hemos empezado a saber hablar. O, mejor dicho, que hemos olvidado cómo se hace, cómo se capta la auroral autorrevelación y ocultación (aletheia) del Sein en palabras (2012:211).

<sup>59</sup> Este supuesto lo adoptamos a los fines de desplegar nuestra analogía conceptual. Estamos advertidos de que un poema también podría ser caracterizado de otras maneras.

reverencia fetichista, sino que funciona como punto ciego en la invocación y como alteración en la apreciación estética” (2007:15).

Tomando este camino, entonces, ¿no podríamos leer a Mallarmé como un poeta que radicaliza una ruptura con la fijación de la voz al sentido? En efecto, ¿no es por lo menos el poema *Un coup de dés...* una invitación palpable a “escuchar” cómo los sonidos se separan necesariamente de un sentido único, claro y distinto y, por lo tanto, la posibilidad de situar con más facilidad ese “objeto voz” irreductible a sus apariciones estéticas y significativas? A su manera, Bonnefoy nos aproxima a la cuestión: “En la práctica, se trata siempre de escribir versos, porque es necesario lo que aporta el sonido y el color de las palabras para que sus contenidos conceptuales sean neutralizados por la composición y para que ya y por lo menos ‘se levante’ la noción pura” (2002:99). Noción pura que por un forzamiento de los términos podría igualarse a lo que él mismo, remitiéndose a las cartas y fragmentos de Mallarmé, llama un encuentro con la naturaleza. “De cada verso se liberará un ‘efecto’, que será un auténtico encuentro con la naturaleza, a la cual ‘nada se agrega’” (Ídem).<sup>60</sup> Es decir, la aparición de un sonido y un color que nada tienen que ver con la significación, sino más bien que logran apartarse de ella.

La obra poética de Mallarmé, como dijimos, puede ser leída como una metáfora del vaivén constante entre la búsqueda de una motivación pura del lenguaje, una motivación perdida (la noción pura), la abolición del azar, y, por otro lado, la aceptación resignada, derrotada, de un lenguaje siempre contaminado por las vicisitudes del devenir del mundo, ya que la palabra, al final de cuentas, está “enviscada en los sonidos donde se manifiesta el azar” (Bonnefoy, 2002:14).

---

<sup>60</sup> ¿Paul Valéry no está poniendo en evidencia estos mismos términos cuando dice: el universo de la poesía es un “universo de relaciones recíprocas, análogo al universo de los sonidos, en el que nace y se mueve el pensamiento musical. En este universo poético, la resonancia puede más que la causalidad”? (Valéry, 1987:20).

La tirada de dados, en efecto, es el poema que se resigna a no poder abolir el azar, se resigna al caos del universo. Entonces, aun si, como dice Rancière, situando el poema mallarmeano en sus coordenadas sociopolíticas, Mallarmé “le opone al orden económico horizontal de los intercambios de mercancías y de palabras el orden vertical de una economía diferente, una economía que proyecta ‘hacia una elevación prohibida y fulminante’” (2011:126), en su último poema Mallarmé se resigna al azar, a la imposibilidad necesaria de una no coincidencia entre las palabras y el mundo. Dios ha muerto, y con él ha muerto la posibilidad de una correspondencia uno-a-uno entre lenguaje y cosa. El lenguaje se vuelve un artificio, una cosa material plagada de inconsistencias, de defectos, de azar, y no ya un espejo de lo divino.

Abordar la poética de Mallarmé de esta manera *polarizada*, nos permite establecer una analogía entre esta tensión de la que hablamos y lo que sucede hipotéticamente en un psicoanálisis: la oscilación entre una “lógica” de la diferencia (deseo) y una “lógica” de la semejanza (pulsión), dos instancias que en Lacan no son la una sin la otra y en las que el sujeto aparece como el puente, el tenue trazo y efecto de pasaje entre la una y la otra.

El supuesto inicial para establecer un nexo es que la lógica significante, es decir el movimiento de la lengua producido por la diferencia que introduce el significante, puede menguar o, por veces, reducirse a su mínima expresión. Para lograrlo (no se trata, sin embargo, de un plan o un movimiento consciente y voluntario), es necesario que la sustitución pura de los objetos *causa* de deseo, nunca lo suficientemente inmaculados como para satisfacerlo — así como la palabra *nuit* para Mallarmé suena a claridad por la *i* y, por lo tanto, no hace Uno con la noche— ceda a un encuentro con la pulsión a través del sacrificio mismo de su pureza.

Ahora bien, ¿cómo es posible este encuentro? “La pulsión surge cuando el deseo es impulsado al sacrificio no sólo de sus

objetos sino de su pureza misma, y la voz es quizás en última instancia el operador que habilita esta transición” (Dólar, 2007:115). ¿Por qué la voz? Porque es el objeto más patentemente límite entre un “adentro” y un “afuera”, y su particularidad es que nunca se sabe bien de dónde viene (la voz es, de alguna manera, siempre acusmática). Sólo un operador intermedio así es capaz de ser el *realizador* de un encuentro entre deseo y pulsión.

En Mallarmé, ese momento de detención, o esa experiencia del lenguaje casi por fuera del azar, como dijimos, se llama “noción pura”, y sería “una realidad que aflora, nuevamente en la plenitud de su presencia sensible, en la palabra de la cual han desaparecido todas las representaciones, todos los caminos de análisis que había delineado el intelecto” (Bonney, 2002:92). Donde la pureza de la noción, dirá por su parte Badiou, “es la composición de una Idea tal que ningún vínculo la retiene ya. Una idea que capture del ser su indiferencia a toda relación, su centelleo separado, su multiplicidad de la que no resulta ningún Todo” (2002:109). Un “objeto voz”, un objeto irrepresentable.

Pero, ¿cómo se logra en el poema suprimir o disminuir la representación a la que la lengua se ve siempre compelida, al menos por un momento fugaz? En principio, es necesario *desterritorializar* la lengua, desapropiarla del uso cotidiano. Si la boca es desterritorializada de su destino biológico (alimenticio) por el habla (alimentarse de palabras), una segunda desterritorialización se opera cuando ella misma es profanada por el poeta, destituida de sus operaciones y transacciones comunicacionales cotidianas<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> La representación es para Badiou, de hecho, una dimensión secundaria, general y conservadora de la lengua que opera a espaldas de la singularidad del acontecimiento. “El uno y el otro [Deleuze y Badiou] denuncian el conservadurismo natural de la representación, en tanto ésta no admite sino aquello que localiza y circunscribe por medio de sus generalidades. Ni deja advenir la novedad y el tiempo diferenciante, para Deleuze, ni puede mostrar los acontecimientos y los procedimientos acontecimentales que extirpan las estructuras para Badiou. Es por

Sin embargo, el momento de “irrepresentación” que planteamos, lo que sería en otros términos “el encuentro entre deseo y pulsión”, es un tercer movimiento, en el que no basta con despegar la lengua de sus significaciones corrientes, sino que implica su encuentro fortuito con lo que, al mismo tiempo que la torna posible, la excede: la voz. Y eso sólo sucede llevando a un extremo el desacople de las palabras y sus lugares asignados, lugares asignados que no sólo son semánticos sino, como dice Dólar (2007), estéticos.

Como vemos, en ambos casos se trata de algo diferente pero análogo. En la poesía mallarmeana se trata de alcanzar la pureza de la Idea, la detención de las representaciones, generando un cortocircuito en las relaciones naturalizadas y objetivadas entre las cosas. En la experiencia de la clínica se trata de pasar “de la diferencia a la semejanza” deteniendo la sustitución permanente, metonímica, de los objetos de deseo. Siendo el operador común de una transición tal, el “objeto voz”: en la poesía como metáfora de un exceso respecto a las estructuras identificables del lenguaje (indiferencia a toda relación), en psicoanálisis como un resto del encuentro “primigenio” del ser con la lengua.

Así, si “La búsqueda de la voz en el lenguaje (...) es lo que llamamos pensamiento” como postula Giorgio Agamben (citado en Dolar, 2007:21), entonces el poema de Mallarmé permite pensar. *Eso* que allí se produce o que se puede producir *piensa*, y Heidegger estaba en lo cierto al encontrar en la poesía una forma de pensamiento autónomo. No sin caer en un extremo, es cierto, al ver allí el fin de la filosofía o la sutura de ésta al poema para hallar un camino alternativo a la metafísica occidental.

---

esto que, al eliminar aquello que del múltiple adviene como paradoja y diferenciación, para Deleuze, como ilegalidad estructural y agujero en el saber, para Badiou, la representación rige las concepciones dominantes y encuentra su finalidad práctica en los valores establecidos” (Tarby, 2005:14; traducción propia).

En efecto, será Alain Badiou, entre otros, quien apruebe el gesto heideggeriano de autonomizar la poesía como sitio para el pensamiento y las verdades, pero despejando nuevamente el camino de la filosofía a la circulación entre todas sus condiciones necesarias (sin privilegiar ninguna de ellas: ni el poema, ni el matema, ni el amor ni la política).

#### **5.4 La restitución poética de las matemáticas en la filosofía**

*Je l'exhibe avec dandysme, mon incompetence,  
sûr autre chose que l'absolu (S.Mallarmé)*

La importancia de reintroducir las matemáticas en filosofía para Badiou, a contrapelo de la filosofía contemporánea “posmetafísica” que reduce generalmente la matemática a calculabilidad (medición y disponibilidad de lo real), reside, entre otras cosas, en volver a traer a la actualidad el gesto platónico de desligar la verdad de su dependencia al relato, es decir cortar la ligazón de la verdad con el enunciado o, incluso más, con su autoridad supuesta (el sujeto supuesto al saber).<sup>62</sup> Este distanciamiento, que significa un nuevo giro (matemático/ontológico) después del giro lingüístico, cobra importancia si el diagnóstico que se hace de la actualidad es, como ya lo dijimos en el primer capítulo, el siguiente: para la opinión contemporánea sólo hay cuerpos y lenguajes, y la verdad, si tal

---

<sup>62</sup> “La historia de la filosofía despliega dos grandes posiciones contradictorias con respecto a la relación entre la poesía y la filosofía. O bien hay una diferencia fundamental entre ellas (esto está claro en Platón y, también, en muchos otros), o bien la poesía entra en igualdad con las formas más importantes del pensamiento. Es algo así como el debate entre Platón y Heidegger” (Alain Badiou: “la actualización del comunismo”. En diario Perfil, Buenos Aires, 28 de agosto de 2008. Disponible en:

<http://www.diarioperfil.com.ar/edimp/0289/articulo.php?art=9364&ed=0289>).

categoría siguiera operando, sólo es un efecto de lenguaje o una cristalización epocal (epistémica) de prácticas de saber-poder.

Para Badiou, una verdad, en cambio, es una excepción, el advenimiento de un plus supernumerario, imposible de contabilizar y enunciar del todo con la lengua disponible de la situación en la que se produce. De allí la importancia de dar cuenta de ese corte, de esa discontinuidad que, si bien puede ser “poco-dicha”, abre un proceso de múltiples vías posibles de indagación que permitirán nombrarla retroactivamente. Como argumenta Badiou:

para que se inicie el proceso de una verdad, hace falta que algo ocurra. Hace falta, diría Mallarmé, que no estemos en el caso de que nada haya tenido lugar más que el lugar. Puesto que el lugar como tal, o la estructura, no nos da sino la repetición, y el saber que ahí es sabido o insabido, un saber que está siempre en la finitud de su ser. El suceso, la ocurrencia, el suplemento puro, el incalculable y desconcertante añadido, yo lo nombro ‘acontecimiento’. Es, para citar una vez más al poeta, lo que ‘surge de la grupa y el brinco’ (2002:180).

En los términos del apartado anterior, podemos decir que ese suplemento azaroso tiene las características del objeto voz, es decir, las de un resto irreductible a la representación. En Mallarmé, en efecto, hay giros de la lengua que apuntan a ese exceso. Giros que se vuelven los receptáculos vacíos de acontecimientos futuros, o lo que podríamos llamar badiouianamente palabras al borde del vacío:

Las verdades de la poesía son, en primer lugar, fórmulas, excesos en la lengua que le hace decir aquello que ordinariamente no dice y la abren así a otro estado de las relaciones entre los cuerpos. Dicho eso, hay dos grandes formas de esta abertura. La forma tradicional es aquella que liga el exceso de las palabras con la veneración de cuerpos de excepción: héroes homéricos, atletas de los himnos pindáricos, dioses de la poesía sagrada, príncipes de tragedia, damas de los sonetos...Y existe la forma en la que la excepción se afirma en su desnudez, en la que traspasa

el anudamiento ordinario de las palabras y los cuerpos sin religar este exceso con otra cosa más que una promesa suspendida: la promesa de un estado de los cuerpos que verificará —que *verificaría*— el poder de las palabras de excepción. Es esta segunda forma, esta poesía de la era de la literatura la que es encarnada por Mallarmé: las fórmulas de la excepción se muestran allí al desnudo: ideas vacías en espera de la muchedumbre que les daría una actualidad (“la acción restringida”), preposiciones, adverbios o conjunciones (“o aquello que”, “excepto que”, “puede ser”) que imitan la efectividad de una operación en los cuerpos mismos y dan consistencia a la constelación celeste sobre alguna superficie “vacía y superior” (Rancière, 2011:299).

En consonancia con lo que indica un “más allá” de la representación en la poesía mallarmeana, la potencia de la matemática reside precisamente en su capacidad de abstraerse por completo del orden del sentido. La operación matemática introduce, en efecto, una discontinuidad que sacude lo imaginario (representación), es decir aquello que de la lengua *produce* lo Mismo, las semejanzas, la ligazón entre las cosas con la que comúnmente investimos la realidad. La matemática, al momento de operar, prescinde de la significación (y, por ende, de lo imaginario), en tanto no requiere para su funcionamiento (sino en un paso previo o posterior) del lenguaje natural. Así lo explica Badiou:

La teoría de conjuntos no es nada más, en cuanto al meollo de su presentación, que el cuerpo de los axiomas de la teoría. La palabra ‘conjunto’ no figura en la propia teoría, y menos aún la definición de dicha palabra. Razón por la cual se descubre que la esencia del pensamiento de lo múltiple puro no requiere ningún principio dialéctico; y que por lo que respecta a la materia, la libertad de pensamiento que se consagra al ser se encuentra en la decisión axiomática, y no en la intuición de una norma (Badiou, 2002: 34).

A su vez, la matemática poscantoriana, que para Badiou es la ontología misma (la presentación de la presentación *efectiva* del ser, lo poco que de él puede captarse), introduce el infinito como un término con el que se puede operar y no como la postulación metafísica de un Uno por fuera de todo cálculo. Esto resulta fundamental ya que la infinitud se vuelve un *locus* donde el hombre se redimensiona.

Vemos así cómo se acoplan Badiou y Mallarmé, ambos despreciando a su manera la resignación a la finitud. Ahora bien, estrictamente hablando, ¿qué habría de *matemático* en la poesía de Mallarmé? Que así como ésta logra eliminar las cualidades imaginarias del lenguaje y posibilita una intervención más potente sobre lo *real*, su poética elabora de tal manera la indecidibilidad del sentido que logra mostrar el significante en su más pura materialidad, sin cualidades, en su “matematicidad”, es decir en su desacople respecto al significado. En el mismo prefacio de “Una tirada de dados...” Mallarmé aclarará que su poema sucede mediante un escorzo, en hipótesis, evitando el relato, nada muy lejano a lo que dijimos de la axiomática matemática. Un estilo que, por supuesto, tiene su revés subjetivo: “Mallarmé declaró, más de una vez, su angustia por tentar el Absoluto, la abstracción, la Belleza Pura, desnuda, la página blanca, el abismo, la Nada...Su estética, en una palabra, es la empresa de lo imposible” (Abril, 1961: 31).

Por estas razones para Badiou, Mallarmé es el gran poeta del acontecimiento, porque todo acontecimiento sucede fuera del sentido, o para decirlo con las palabras de *Un coup de dés...* “voltige autor du gouffre”, revolotea en torno al abismo de lo indecible. Pero es la indecidibilidad (no un indecible “místico”) del poema mallarmeano, sustraído al imperio de una significación trascendental, una Norma que pueda leerse en el mismo poema, la que permite tomar una vía hipotética de lectura sobre el mismo,

postular un axioma que resulta indecible en términos trascendentales.

Rancière, distinguiendo las diversas lecturas que Badiou hace de Mallarmé y aclarando además que tales lecturas son muy particulares del filósofo marroquí-francés, dice en este sentido: “‘Dudar de no tirar los dados’ [LE MAÎTRE...hésite...ancestralement à n’ouvrir pas la main] (...) ya no es detenerse en la angustia de una constelación fría. Es enunciar, a través de la equivalencia de los dos gestos [haber tirado o no], lo indecible del acontecimiento, lo indecible de las condiciones de su ocurrencia que obliga a apostar sobre él, a decidir de plano lo indecible” (2011:286).

Es por esta razón que “No hay poesía alguna más sometida a la acción, ya que el sentido (unívoco) del texto depende de lo que declaremos que ahí se ha producido (...) La extrema condensación de las figuras -algunos objetos- procura aislar, en una escena muy circunscripta y en la que nada se disimula al intérprete (al lector), un sistema de indicios, cuya disposición puede ser unificada a partir de una sola hipótesis sobre lo que pasó” (Badiou, 2007: 215).

Mallarmé pone en escena, para Badiou, la aparición y desaparición al unísono del acontecimiento y muestra así por qué la decisión o la intervención sobre el mismo sólo puede suceder en los intersticios de un saber, en el desamparo en el que nos deja una ruptura: “la poesía es la ascensión estelar de ese puro indecible que es, sobre fondo de vacío, una acción de la que no se puede *saber* que ha tenido lugar hasta tanto no se haya apostado sobre su verdad” (Ídem: 216). “Para nombrar un suplemento, un azar, un incalculable, es preciso apoyarse en el vacío del sentido, en la ausencia de las significaciones establecidas, con peligro de la lengua” (Badiou, 1999: 4). Importancia entonces también de la intervención lectora, en tanto sin ella el poema queda en la pura donación. Intervención *lectora* en la situación (del poema, del matema, del amor o de la política) que es

la del sujeto axiomático, es decir, el que arriesga la existencia del acontecimiento “eterno” entre los imponderables finitos del azar.

## **Conclusión**

El poema es una condición de la filosofía porque en él hay sitio para un procedimiento genérico de verdad. Si la filosofía no produce verdades por sí misma, sí, al menos, se vuelve el terreno donde éstas se reúnen (“composibilitan”), se vuelven pensables y se disputan. Porque una verdad se desprende del lugar contingente de su nacimiento y se convierte en *materia* disponible para todos en cualquier tiempo.

Pero, además, el poema le enseña a la filosofía lo que es “*en verdad* la presencia: ni colección de objetos, ni expresión de un sujeto, ni exhibición (sino desorientación) de la lengua”. Presencia que da cuenta, en definitiva, de la inconsistencia primordial de lo múltiple. De la cadena infinita de múltiples de múltiples de las que se componen nuestros mundos. Por eso Badiou reconoce que Mallarmé le mostró una vía de comprensión intensificada de lo que es una ontología sustractiva, “o sea, una ontología en la que el exceso acontecimienta convoca la falta, de tal suerte que de ello resulta la Idea” (Badiou, 2008:601). Idea que dignifica al pensamiento al lograr eternizar el rayo inmanente de lo que sucede como pura donación, como puro *hay* acontecimienta.

De allí habría que partir, entonces, según Badiou, de las verdades. Donde Mallarmé se vuelve un maestro que abona la tarea filosófica del presente: no sólo afirmar que hay sujeto y por lo tanto hay verdad (o viceversa), sino seguir explorando la vía que abren los pensadores del *in-humanismo formalizado* (Badiou, 2005:222), es decir aquellos que, apelando a distintas condiciones del pensamiento, logran alivianarle al existente humano el peso antropológico de las diversas *esencias* culturales finitas que lo

sujetan al orden imperante. Ese orden que forcluye la “eternidad” de las verdades.

## Capítulo III

### 6. Entre filosofía badiouiana y sofística lacaniana: el sujeto más acá del fratricidio

Una de las afirmaciones más sintéticas con las que Badiou explicita la relación necesaria de su empresa filosófica con la enseñanza de Lacan, es la siguiente: “Una filosofía es hoy posible, por tener que ser composable con Lacan” (2007b:55). Así, Badiou acusa fidelidad a su maestro francés. Fidelidad que, según él, se va tramando en el profundo “*enredo*” provocado por su obra entre filosofía y psicoanálisis.

Tal afirmación, por cierto, merecería ser interrogada en la confrontación de ambos autores, con variadas acentuaciones en sus “etapas”. Aquí, sin embargo, más que concentrarnos en esa tarea, sostendremos sobre todo la pregunta por la *relación* misma entre filosofía y psicoanálisis, intentando no caer de forma precipitada en la hipotética defensa de una o del otro. Porque es precisamente en una relación delicada y tensa entre estos dispositivos donde, para nosotros, algún objeto a pensar puede saltar al encuentro.

#### 6.1 La lengua en cuestión

*Lo que enuncio del sujeto como efecto mismo del discurso excluye absolutamente que el mío se vuelva sistema. Muy por el contrario, lo difícil de este discurso es indicar por su propio proceso cómo él mismo está gobernado.*

Jacques Lacan (De un Otro al otro)

*Un discurso es siempre adormecedor salvo cuando no se lo comprende, ¡entonces despierta!  
Los animales de laboratorio son lesionados no*

*porque se les haga más o menos mal, están perfectamente despiertos porque no comprenden lo que se quiere de ellos!*

Jacques Lacan (El fracaso del Un-desliz es el amor)

A nuestro criterio, y para comenzar *in medias res*, la sistemática badiouiana sostiene una continuidad con Lacan sólo bajo el supuesto de una disyunción que lograría desprender en un punto claro y distante el pensamiento (ontológico), de la materialidad (óptica) de su enunciación. O, en términos afines a sus dos obras magnas, lo *ontológico* de lo *ontológico*. Por eso Badiou, aun después de haber tomado nota progresivamente de las críticas a un posible “binarismo”<sup>63</sup> entre el ser y el acontecimiento, puede decir lo siguiente sobre su apropiación de Lacan:

Encontré a Lacan desde mediados de los años cincuenta, por la lectura, que me ha impactado, del reporte de Roma, en la revista *La Psychanalyse*. He tenido enseguida el sentimiento de que había allí un pensamiento inventivo mayor, sin tener jamás la necesidad de ‘verificarlo’ en el espacio de la cura analítica, o de entrar en el laberinto de las escuelas de psicoanálisis (...) Para mí Lacan era conceptos, fórmulas e ideas, depositados en textos, igual que Platón o Gödel (Badiou, 2008: 96).

---

<sup>63</sup> Por ejemplo, dice explícitamente: “La producción global del sujeto fiel (...) no debe hacer perder de vista los signos locales de ese presente, la experiencia inmediata e inmanente del hecho de que se participa, aunque más no fuere de manera elemental, del devenir de una verdad, de un cuerpo-sujeto creador. Esos signos son, en su contenido, nuevas relaciones intramundanas y, en su forma antropológica, afectos” (Badiou, 2008b:95). Ya más adentrado en la lógica, “yo mostré (...) que la lógica formal (o analítica) es una simple derivación de la lógica trascendental (o sintética). De tal suerte que nunca hay por qué distinguir, en la actividad creadora de un pensamiento, entre su forma y su contenido” (Ibíd: 271). O, incluso con algunos datos autobiográficos, véase el apartado “Lógica del sitio: hacia la singularidad” (Ibíd: 401).

Este es el punto sobre el que debemos indagar, porque para que Lacan sea subsumido en “conceptos, fórmulas e ideas” algo ha de perderse. Pero, ¿qué es lo que se pierde, además de las consideraciones sobre la praxis psicoanalítica? Y eso que se pierde (como en cualquier apropiación lectora, por cierto) ¿es esencial o simplemente accesorio? Y, más importante aún, ¿esencial o accesorio para quién?

Creo que la controversia entre Barbara Cassin y Badiou en torno a Heidegger puede ayudarnos a dilucidar por analogía esta cuestión. Porque allí, uno en posición de sofista (logología) y el otro de filósofo (ontología) — dos tradiciones que se disputan la herencia lacaniana — ponen a rodar *in concreto* sus presupuestos.

¿De qué se trata fundamentalmente esta querrela? Se trata de argumentar si la adhesión de Heidegger al nazismo es una condición más o menos inherente a los desarrollos de su pensamiento o si podemos decir, por el contrario, que es sólo “la pequeñez de una convicción (...) [o] la particularidad corta de miras de un profesor de provincias”<sup>64</sup> que contrasta, inevitablemente, con la universalidad y la grandeza de su legado. Como ya se habrá intuido, Cassin sostiene lo primero, Badiou lo segundo. Para ella, incluso, la lengua alemana resulta inseparable de “la posibilidad del nazismo”, mientras que para él “como siempre, la lengua no determina gran cosa”.

Por otro lado, para Cassin, la relación de Heidegger con las mujeres (por un lado cazador de estudiantes y por otro sostenedor de un matrimonio santo), su relación al lugar (el famoso terruño no contaminado por el abismo indiferente al pensamiento de la vida moderna *à la* Berlín) y su relación con la universidad (“las incesantes intrigas de gabinete y el desinterés profético del pensamiento solitario”) son la alfombra que saluda la llegada del rector nacionalsocialista; para Badiou, en cambio, debemos pensar finalmente que en Heidegger “hay una paciencia de existir más

---

<sup>64</sup> (Badiou, Cassin, 2011:52).

esencial que sus avatares”. O sea, en resumen, para ella lo Pequeño, los microcontecimientos<sup>65</sup>, son el soporte existencial de lo Grande, y para él, importa sobre todo lo que logra desprenderse finalmente de lo Pequeño, el legado de la “insólita estrella” del pensamiento<sup>66</sup>.

Nos permitamos introducir brevemente otra perspectiva del campo semántico desplegado por la dupla Cassin-Badiou, procediendo como el físico Murray Gell-Mann, quien al explicar amablemente la relación de similitud de las matemáticas aplicables a las partículas subatómicas y a la fuerza gravitacional (lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande) apela al ejemplo que le resulta más natural: las capas de una cebolla<sup>67</sup>. Porque, en efecto, aquí se trata de lo mismo, aunque la diferencia (eso sí, ¡pequeña diferencia!) es el lenguaje con el que la distancia entre las capas de la cebolla es recorrida: la matemática para el mundo físico y la lengua natural para el mundo social —aun si Badiou en *Lógicas de los mundos* propone su lógica trascendental para pensar este grado de diferencias en la aparición de los entes intramundanos (su “relacionalidad”).

Pero dejando de lado por un momento que esa distancia pueda ser recorrida matemática y lógicamente, vale preguntarse: ¿qué relación existe entre lo Grande y lo Pequeño en nuestro mundo lingüístico acebollado?, ¿hay continuidad o discontinuidad entre sus capas? Y si acentuáramos la continuidad, ¿de qué manera el lenguaje daría cuenta del pasaje de unas capas a otras? O si, por el contrario,

---

<sup>65</sup> En *Lógicas de los mundos*, en la sección “informaciones”, hay una expresión despectiva de Badiou respecto al Kierkegaard más anti-filósofo, que viene al caso: “la proyección especulativa de avatares microscópicos” (2008b:610).

<sup>66</sup> Larramendy lo dice sin ambages: “Cada sesión del seminario no era un texto cerrado, individualizado, hablado por el individuo Lacan en soledad, que introducía voluntariamente alguna obscenidad imaginaria para cautivar, y con una producción de una significación que un público pasivo comprendiera, y que puede ser universalizada y volcada sin pérdida en una hoja para ser leída” (2014:64).

<sup>67</sup> “*Nature conformable to herself*”, disponible en:

[http://tuvalu.santafe.edu/~mgm/Site/Publications\\_files/MGM%20117.pdf](http://tuvalu.santafe.edu/~mgm/Site/Publications_files/MGM%20117.pdf)

acentuáramos la discontinuidad, ¿qué y cuáles serían sus vasos comunicantes?, ¿habría algo así como vasos comunicantes? Y volviendo ahora sobre el caso concreto: en los escritos altamente especulativos de Heidegger, ¿acaso podría olerse, a fuerza de desmalezar la selva, el aroma de —por qué no— las cebollas hervidas por Elfriede alguna noche de verano?

Pregunta que sólo podría resultar antipática a cierta vegetación académica. Porque todo esto, en efecto, está en las inmediaciones de la disputa entre el filósofo y la sofista, algo que también puede traducirse como el problema de la dicotomía particular/universal que retorna sintomáticamente en los debates filosófico-políticos y que transparenta el dilema de hasta dónde se extiende y se solapan la particularidad biográfica, cultural e histórica con la trayectoria de un pensamiento universal (izable)<sup>68</sup>.

En este sentido, no es en vano recordar antes de proseguir, que como en el método nietzscheano, para nosotros se trata de “alcanzar un punto secreto en el que es la misma cosa una anécdota de la vida y un aforismo del pensamiento” (Deleuze, 2010:140). Sobre todo, porque las líneas de fuerza de una vida (“el hábito de unos libros, de una llave, de un cuerpo entre los otros”, diría Borges) también son una forma de pensamiento. De esta manera, la filosofía no puede explorar impunemente las geografías ascendentes (particular/universal), ni las raíces del subsuelo (sustancia/accidente) sin remitirse también a la superficie difícil de aprehender entre las palabras y las cosas que *deja* el rastro de una singularidad. Precisamente la superficie sobre la que resultamos —y a la que estamos— sujetos.

---

<sup>68</sup> Destaquemos que lo “izable”, las banderas “izables” en el mundo global, es el innegable componente de poderío nacional sobre el pensamiento y la enunciación. Sin embargo, en consonancia con el espíritu de este escrito, no se trata de discriminar simplemente de dónde proviene un pensamiento (pura determinación biográfica, histórica, nacional) sino de no universalizarlo (purificarlo) tan ligeramente, como si en él no se con-fundiera el *quién* lo dice con el *qué* dice.

Así, no se trata del *Un* pensamiento heideggeriano, aquel que se desentiende de las particularidades infamantes del profesor de provincia y llega inmaculado a las librerías del mundo. Se trata del entramado complejo de particularidades y universalidades que la obra de Heidegger *singulariza*, adquiriendo múltiples sentidos a la luz de la historia, tan irreductibles como equívocos.

Slavoj Žižek toma una fotografía interesante de esta discusión que nos llevará nuevamente a nuestro tema principal. Dice: “si la universalización apresurada propone una Imagen casi universal cuya función es cegarnos a su determinación histórico-simbólica, la historización apresurada nos ciega al núcleo real que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones” (2013:s/n). Esta idea, precisamente, es muy adecuada para mapear la recepción que hace Badiou de Lacan (y de la cual tampoco está exento Žižek<sup>69</sup>), más tendiente a desplumarlo en el agua hirviente de la universalidad filosófica que a dejarse afectar por el *pavoneo* de una experiencia que requiere necesariamente de las vueltas y recorrido material de cualquier enunciación. Porque precisamente allí reside uno de los puntos de divergencia entre él y Lacan, en los *sinsentidos* múltiples e imposibles de reducir al significante de una enunciación. Hasta dónde dejará traslucir cada quien en su “escritura” que las palabras son afectos que reverberan sobre los

---

<sup>69</sup> Imposible ahora saber dónde, pero recuerdo su crítica al Lacan performático de los seminarios, a la “diva” que estorbaba en la transmisión del contenido universal de sus enunciados.

cuerpos<sup>70</sup>. Y hasta dónde existe un real de cada sujeto que, más allá de que se explicita o no, se vuelve relevante para la política.

La pregunta, por lo tanto, adviene: ¿es que ahí se separa el dispositivo psicoanalítico y el campo de la política, cada uno constituyendo un campo unitario, o más bien se vuelve necesario contaminar tanto los escenarios como para, aun reconociendo sus especificidades, hacerlos en un punto indiscernibles? Nuestra respuesta se sitúa, cada vez, en la reformulación de la pregunta.

El movimiento inaugural del dispositivo psicoanalítico freudiano consistió, a grandes rasgos, en notar que había determinación significativa en el campo de la sexualidad, que los síntomas eran un producto inconsciente que se podía disolver o modificar parcialmente en movimientos interpretativos y que, por consiguiente, no había un dominio puro de la fisiología separado del lenguaje. Así como tampoco se trataba de una psicología, si entendemos por eso las diversas reificaciones del comportamiento humano en tablas de normalidad y estadios filogenéticos localizables, de alguna u otra manera, en “la psique”. De hecho, la vía por la que Freud ingresa al campo del inconsciente, es decir, el *désir* de la histérica, echa luz sobre un punto esencial: el deseo por excelencia se trama en la trama misma de lo que se va diciendo<sup>71</sup>. Los pensadores

---

<sup>70</sup> Alicia Larramendy, en disputa con una lectura de J.A. Miller, dice de Lacan: “Las expresiones orales, gestuales, circunstanciales, subyacentes, la dimensión de la ninfa como eso que irrumpe y atraviesa desde fuera de la representación, la voz del orador y la danza de sus gestos y movimientos, lo invisible pero palpable, las intensidades, lo inarticulable del lenguaje, estos distintos niveles en los que transcurrían el seminario y las sesiones, quedan aplanados, reducidos, silenciados, sometidos al esplendor del significante que universaliza su pensamiento, y acusados de ser una obscenidad imaginaria, una concesión a la ‘debilidad mental’ para cautivar y lograr que su auditorio retuviese algo del tema, es decir de los contenidos significados de su discurso” (2014:54).

<sup>71</sup> “En efecto, el rasgo diferencial de la histérica es precisamente éste: en el movimiento mismo de hablar, la histérica constituye su deseo. De modo que no debe sorprender que Freud haya entrado por esa puerta en lo que, en realidad, eran las relaciones del deseo con el lenguaje, y que haya descubierto los

posfreudianos y poslacanianos, entre ellos Badiou, han hecho un movimiento en cierta medida análogo: ya no se trata más del cumplimiento voluntario de una teleología histórica inscrita en los individuos que participan de una sociedad y por lo tanto la persecución de un *fin* programático de la historia, sino de reconocer que donde hay sujeto, es porque hubo impasse de la estructura, y algo ha de ser inventado.

Ahora bien, localizar ese impasse de la estructura no es una producción meramente voluntaria y epistémica, si lo fuera nos olvidaríamos nuevamente de lo que, por otro lado, *enseña* un análisis, nos olvidaríamos que hay marchas y contramarchas en el recorte del objeto a, que hay límites al decir, que hay una diferencia abismal entre la comprensión reflexiva de un problema (enunciado) y su asunción inconsciente (enunciación). Por lo que una y otra vez hay que lidiar con un doble estatuto del signo<sup>72</sup>, su estar cargado de sedimentaciones que nos llevan a usarlo en términos de representación (es decir, damos cuenta de un referente que si bien no es por sí mismo de alguna manera “está ahí”) y la posibilidad nunca del todo clara de que aparezca cierta autonomía respecto a éste (la *primeridad*)<sup>73</sup> o, en otras palabras, un fulgor que deberá ser

---

mecanismos del inconsciente” (Lacan, 2006: 20). En un estudio de la recepción de Hegel en Francia, Judith Butler, pone de relieve la interpretación kojéviana del deseo en el filósofo alemán. Sólo a modo de nota genealógica, recordamos que Lacan participó de los seminarios de éste y con ellos medió su lectura de Hegel: “Para Kojève, la naturaleza es un conjunto de hechos dados de manera incontestable, gobernados por el principio de identidad simple, sin posibilidades dialécticas y, por lo tanto, en claro contraste con la vida de la conciencia. Así, el deseo es no-natural en la medida en que exhibe una estructura de reflexividad o negación interna de la cual los fenómenos naturales carecen. El sujeto se crea en la experiencia del deseo y, en ese sentido, su yo es no-natural. No se trata de un sujeto que antecede a sus deseos y encuentra reflejado en ellos un yo constituido, sino, por el contrario, de un sujeto que se define a través de lo que desea” (2012:113).

<sup>72</sup> Cfr. Le Gaufey, (2013).

<sup>73</sup> Cfr. Le Gaufey, (2007: 167).

alojado en la creación de una lengua algo divergente de la lengua representativa.

Badiou, a pesar de propiciar conceptual y efectivamente en su propuesta filosófica este entrecruzamiento de dispositivos (sin, sin embargo, volverlos indiscernibles)<sup>74</sup>, sostiene una escritura que no busca pensar con las determinaciones significantes ni entremedio de ellas sino *contra* ellas. O, para decirlo de otra manera, hay una disposición de pensamiento que, sobre todo después de su *Teoría del sujeto* (1975/1979), no busca alojar el carácter plurívoco, homófono y huidizo del significante sino que intenta exorcizarlo, volverlo una suerte de complemento explicativo de los axiomas y razonamientos lógicos. Es cierto, allí también hay una intencionalidad manifiesta que no podemos obviar: quitarle el carácter aurático que le fuera impreso a la lengua en los años de la sutura de la filosofía al poema. Sin embargo, eso no impide que, al obviar esta dimensión traicionera de la lengua, Badiou caiga en la paradoja que indica Novalis en un texto que retoma Heidegger, precisamente uno de los responsables de tal sutura:

En el fondo, el hablar y el escribir son algo curioso; la verdadera conversación, el diálogo auténtico, es un puro juego de palabras. Resulta lisa y llanamente pasmoso el ridículo error de las personas que imaginan hablar por las cosas mismas. Pero lo propio del lenguaje, a saber, que se ocupa de sí mismo y nada más, todos lo ignoran. Por eso el lenguaje es un misterio tan maravilloso y fecundo: que alguien hable por el mero hecho de hablar, y justamente entonces exprese las más magníficas verdades. Pero que quiera, al contrario, hablar de algo preciso, y

---

<sup>74</sup> Badiou estaría en desacuerdo con volverlos indiscernibles ya que esto desubicaría a la filosofía, la volvería hacia una errancia que la obligaría a confundirse con otras disciplinas regionales. Y ese desacuerdo no es menor (ies quizá todo el proyecto badiouiano!), aun si la pregunta central para nosotros no sería si la filosofía es un cuerpo unitario detrás de sus posibles “disfraces”, sino más bien, y por sobre todas las cosas, ¿en qué condiciones pensamos mejor al sujeto político en cuestión?

a la sazón la lengua maliciosa le hará decir los peores absurdos, las sandeces más grotescas. También a ello se debe el odio que tanta gente sería siente por el lenguaje. Advierten su petulancia y su diablura; pero lo que no advierten es que la cháchara sin ton ni son y su abandono tan desdeñado son, en verdad, el aspecto infinitamente serio de la lengua<sup>75</sup>.

Si la escritura o el habla no es un simple medio de transmisión de ideas ya forjadas que encuentran una recepción totalizable para un otro, entonces éstas suponen la misma opacidad con la que el sujeto se relaciona con su deseo. “Cuanto más se acerca el hombre, cuanto más rodea, acaricia lo que cree que es el objeto de su deseo, de hecho más alejado se encuentra, extraviado” (Lacan, 2007:51).<sup>76</sup>

Esto implica que no obstante los esfuerzos de Badiou por llevar la filosofía, entre otras cosas, a la altura de las invenciones psicoanalíticas (su “composibilidad” con Lacan), la dimensión sistemática de su ópera magna—*El ser y el acontecimiento y Lógicas de los mundos*— (su recorrido argumentativo lineal, su fidelidad deductiva, su “cartesianismo”, o, como dice él, “la triple jurisdicción de la voluntad sistemática, del paradigma matemático y del deseo creciente de claridad”)<sup>77</sup> eclipsa el carácter inaprehensible de *lalangue*. Es decir, en la demostración matemático-céntrica de lo que excede al ser (sujeto y verdad) —si aceptamos la ecuación matemática=ontología—, se pierde la dimensión irreductible de la lengua en la enunciación y se la pone en posición de metalenguaje respecto al concepto. De algún modo, bajo la pretensión de “dar cuenta de objetos discursivos como si la lengua no los subsumiera en un único y mismo nivel del que la subjetividad cognoscitiva también

---

<sup>75</sup> Citado en Cassin (2008: 96).

<sup>76</sup> Nótese, por curiosidad, la cercanía de las palabras de Lacan con el siguiente pasaje del paraíso de Dante: *Perché appresando sé al suo disire/ Nostro intelletto si profonda tanto/ Che dietro la memoria non può ire*. “Porque cuando se acerca a su deseo/nuestro intelecto profundiza tanto/que la memoria no puede seguirlo”.

<sup>77</sup> (Badiou, 2008:15).

depende en última instancia” (Mattoni, 2003: 28)<sup>78</sup>. Por eso el proyecto de Badiou en *Lógicas de los mundos* es subordinar la “pequeña lógica lingüística y gramatical” a una Gran Lógica como “teoría general de los objetos y de las relaciones” (Badiou, 2008b: 115).

Cuando decimos *lalangue* nos referimos a la materialidad misma del lenguaje, a las unidades de la lengua sin estratificación ni jerarquización y más allá de su donación de sentido. Esto incluye también, en las referencias de Lacan, el balbuceo del niño antes de la articulación “correcta” de los significantes, a su lalación. Materialidad del lenguaje, por ende, que no remite al juego de las diferencias de significantes bien conformados entre sí (lingüística), sino a una amalgama fonemática, sonora, anagramática que adviene como efecto “traumático” en el encuentro “entre la masa corporal del ser vivo y los signos que lo capturan” (Alemán, 2012:16). Es, entonces, ese espacio que se abre para la lingüistería lacaniana que hace resonar la singularidad sinthomática de cada individuo.

Pongamos un ejemplo: el chiste viene a liberar su *gracia* no sólo por el juego diferencial entre significantes (el “sentido” más llano del chiste, su encadenamiento razonado) sino por la materialidad misma con la que éste es urdido (las palabras elegidas, su disposición, su reverberación, la voz, su entonación, los entresijos, los silencios, el cuerpo del cómico). El chiste muestra, tanto como un matema o un nudo, algo de lo real, de lo imposible de capturar plenamente en el sentido si no es a través de un instante de ver (o reír). Y ese instante de ver (o reír) puede variar por completo ante el más mínimo cambio en la disposición de los elementos que hacia él apuntan.

Tanto el nudo borromeo, como el matema, son recursos para la formación del analista y la “mostración” de lo real. Se podrá decir, y

---

<sup>78</sup> Deleuze caracteriza la “enunciación filosófica de conceptos fragmentarios” como una forma de enunciación donde la “posición” del enunciadore “es estrictamente inmanente al concepto, puesto que éste tiene por único objeto la indisolubilidad de los componentes por los que él mismo pasa una y otra vez, y que constituye su consistencia” (1993: 29).

es cierto, que el matema o el nudo se logran transmitir más integralmente, sin revoloteo por el sentido, pero “las cosas”, no obstante, siempre suceden de otro modo, con otra manera de decirlas. Porque la lengua siempre va a estar allí para meter su cola. Por eso Lacan repetía “ce n’est pas ça” (esto no es eso), porque si “esto” fuera “eso” no habría más nada que enunciar y todo por acumular<sup>79</sup>.

Por otro lado, coincidimos con Le Gaufey cuando dice que las “remisiones a las matemáticas, por instructivas que puedan ser al proponer denominaciones e imágenes no demasiado engañosas, también nos extravían a veces al tomar como guía un saber demasiado seguro, demasiado impresionante, que falsea el juego de la metáfora, siempre de ida y vuelta” (2007:191)<sup>80</sup>. Lo indecible, hay que decirlo, es si la estructura topológica es o no una metáfora de la estructura *per se*. Lacan parece sugerirlo en su reseña del seminario *El objeto del psicoanálisis* (1965-1966), pero eso no implica que no lo leamos metafóricamente, teniendo en cuenta que antepone, *nolen volens*, la palabra “representar” a “la estructura misma”. “Esta topología que se inscribe en la geometría proyectiva y

<sup>79</sup> Así lo dice respecto al matema, por ejemplo: “No veo por qué me arriesgué a escribir este  $S(A/)$ , no es un Matema, es una cosa absolutamente de mi estilo, en fin dije eso como pude, en imitación de matema, si podemos decir. Pero hemos visto muy bien, precisamente al escuchar a Petitot, que el matema, no es eso. Lo que no quiere decir, que a pesar de todo, yo no sea responsable de las salidas de un cierto número de letras que se parecen mucho a matemas” (1977:s/n). [Je ne vois pas pourquoi je me suis risqué à écrire ce  $S(A/)$  ; ce n’est pas un mathème, c’est une chose tout à fait de mon style ; enfin j’ai dit ça comme j’ai pu, en imitation si l’on peut dire de mathème. Mais on a bien vu, précisément en écoutant Petitot, que le mathème, ce n’est pas ça. Ça ne veut pas dire quand même que je ne suis pas responsable d’un certain nombre d’issues de lettres qui ressemblent fort à des mathèmes]

<sup>80</sup> De este modo, podríamos proponer la siguiente lectura: así como el Estado para Badiou reasegura las partes de una sociedad a través de la representación, impidiendo el advenimiento de cualquier múltiple cuyos elementos no estén presentes en la situación, la ontología matemática es aquello que reasegura y recubre el carácter contingente de la enunciación.

las superficies del *analysis situs* no debe tomarse como se hace con los modelos ópticos en Freud, con el rango de metáforas, sino claramente para representar la estructura misma” (en Arriola, 2014:90). Así como unos años antes, en el seminario de *La identificación* (1961-1962), se refería a la relación topológica del sujeto y el Otro sin desestimar con tanta seguridad la metáfora: “Les he mostrado la relación, la relación, si podemos decir ejemplar, a primera vista metafórica (...) y cuya cuestión justamente es la de saber si rebasa (...) el puro plano de la metáfora” (en Arriola, 2014:90).<sup>81</sup>

No hay pureza de lo real, no hay una cualidad intrínseca de lo real, la pureza sólo pertenece a los dispositivos de pensamiento. Así, lo real puede ser mostrado con nudos o evidenciado en el habla. Lo destacable es que siempre se tratará de una dialéctica entre mostrar y decir, entre el mutismo de lo real y la glosolalia parlanchina de un desplazamiento por las asociaciones de la lengua. Si uno apunta a lo real de lo simbólico a través de lo imaginario de unos nudos, el otro apunta a lo real de lo simbólico a través de lo imaginario de la letra. Los dos hacen sentido inevitablemente, antes o después. Los dos son formas de transitar la experiencia del pensamiento, ambas necesarias e insuficientes por sí mismas.

Por eso coincidimos con la lectura crítica que hace Ed Pluth (s/d) de la idea de Milner sobre la lengua, el pasaje que hace este

---

<sup>81</sup> Así se refiere Allouch a la cuestión: “En Lacan, el estatuto de la topología sigue siendo problemático, como se ve en el carácter no conclusivo de su estudio del borromeo. Para terminar, o más bien si llegar jamás a concluir, el borromeo no respondió a la loca esperanza que puso un día en él. Creía entonces que lo que había aportado el matemático George Guilbaud le iba como ‘anillo al dedo’. Y, en efecto, ¿no había durante años, revisitado el conjunto del saber freudiano a partir del paradigma simbólico/imaginario/real inventado en 1953? Gracias al borromeo, que no existe sino a partir de un primer tres y que no ofrece ningún lazo a dos, estas tres dimensiones de la experiencia iban por fin a poder ser matemáticamente ligadas. Debió desilusionarse: no llegó a ascender esta topología hecha tiempo a un estatuto diferente del metafórico” (citado en Montes de Oca, 2014:115).

último de pensar que allí hay un saber de lo real (por oposición a un saber de lo simbólico propio del campo de la lingüística) a desestimar, en *La obra clara*, que allí pueda haber pensamiento (sólo habría puro goce zombi). Para Pluth, en cambio, como para nosotros, la lengua aporta una herramienta para pensar, ilumina cómo lo que ocurre a nivel de las materialidades lingüísticas brutas condiciona e inspira las posibilidades del pensamiento. Y, ante todo, muestra cómo en el decir se abre siempre otro decir, imposible de totalizar. Era, por supuesto, lo que hacía Lacan (después de todo también podemos llamarlo Lalan) con sus famosos retruécanos y calambures, sus juegos de palabras que exponían los “abismos polisémicos”<sup>82</sup> tan odiados por aquellos universitarios para quienes pensar parecía ser neutralizar las palabras.

Sólo en conformidad con el fuera de sentido de las palabras —y no con el sentido, como se imagina y como supone toda la fenomenología—soy como pensamiento. Mi pensamiento no se regula según mi voluntad, se le agregue o no por desgracia. Está regulado. En mi acto no apunto a expresarlo, sino a causarlo. Pero no se trata del acto, sino del discurso (...) En el entre-sentido<sup>83</sup> —escúchenlo tan obsceno como puedan imaginarlo— está el ser del pensamiento (Lacan, 2008:13).

Si Lacan tendía en sus últimos años a “mostrar” cada vez más una topología del sujeto, no lo hacía sin un acompañamiento de “elucubración” a través de juegos con la lengua, violando sistemáticamente la prohibición wittgensteiniana de no decir nada sobre aquello de lo que mejor es callar. Sobre todo porque es necesario, también, parodiar el mero “mostrar” de los nudos, que

---

<sup>82</sup> La expresión es de George Steiner, quien refiriéndose a Heráclito (el oscuro) dice: “el retruécano, el juego de palabras, la sinonimia engañosa comunican los abismos polisémicos, la constante movilidad de los fenómenos y su supuesto equivalente lingüístico” (2010:40).

<sup>83</sup> “Hay homofonía entre *sens* (sentido) y *sein* (seno), y juego de palabras con *obscène* (obsceno)”. La traductora del seminario omite aquí que la palabra seno en francés (*sein*) se escribe igual que ser en alemán.

librados a su propio designio llevan a imitar el mutismo de lo real sin mucho enlace con los otros registros (más allá de que el nudo en sí mismo también sea RSI). Por eso la aseveración de Pluth es pertinente: “Quizá sea la mostración de los nudos borroméos lo que deba ser considerado el comentario paródico, y no el juego de palabras” (s/n)<sup>84</sup>. Porque, ¿por qué habría que echar por tierra el esfuerzo de Lacan por darle otro estatuto a la lengua, siempre desestimada por un positivismo asexuado y políticamente correcto? Está claro de todas maneras que, como decíamos, se trata de una dialéctica, y bajo ningún punto de vista de una parodia unilateral.

Dicho esto, y volviendo a Badiou, creemos que lo que opera por detrás de su sostenimiento del matema y abandono de las aberturas hacia y de la lengua, es la separación tajante de lengua y verdad: “No creo necesario plantear que el proceso de verdad del cual todo sujeto es un fragmento local sea absolutamente dependiente de la forma lingüística” (2012:103). ¿Por qué? Porque, ante todo, “lo que puede decirse del ser es disjunto de lo que puede decirse de la verdad” (2007:393). Así lo dispone su libro ontológico fundamental *El ser y el acontecimiento* (1988). Y aun si luego esa tesis puede matizarse, como ya dijimos, remarcando no sólo el instante acontecimental (lo que disjunta) sino el proceso de subjetivación *qua* proceso (el devenir cuerpo de una verdad en un mundo), es posible decir sin ambages que la problemática del significante como vehiculizador de afecto, como equívoco y como portador silencioso de la pulsión quedará relegada para Badiou a un orden pre-subjetivo, en tanto cualquier subjetivación (política, artística, amorosa o científica) implica, de nuevo, la indiferencia al lenguaje. “La verdad sólo existe si es indiferente en él [lenguaje]” (Ibíd:475).

Es esa *spaltung*, esa división abrupta entre la verdad que horada el ser y la lengua del ser, la que obliga a Badiou a proponer un “más allá” (Ibíd:429) de Lacan en *El ser y el acontecimiento*: “Lo que faltó en Lacan [...] fue hacer depender radicalmente la verdad de la

---

<sup>84</sup> Traducción propia.

suplementación de un ser-en-situación, a través de un acontecimiento separador del vacío” (Ibíd:476)<sup>85</sup>. La verdad, para decirlo en otras palabras, habría quedado en Lacan del lado del síntoma y no de la creación pura. Para Badiou, en cambio, “La hiancia, entonces, está del lado de la creación, no del lado del síntoma, y no creo que el ‘caso’ de Joyce —‘Joyce-el-sinthome’, dice Lacan— baste para disipar una en el otro” (2008b:527).

Para nosotros, este esfuerzo de separación puede leerse como una consecuencia (incluso retórica) del giro ontológico-matemático con el que Badiou impulsa su distancia de la “sofística contemporánea”, la cual reduce el carácter suplementario de una verdad a un mero efecto de lenguaje y sus determinaciones agonales o, en el mejor de los casos, a un síntoma. Así, Lacan, según esta mirada, estaría basculando entre dos extremos: la formalización de lo real (topología del sujeto del inconsciente) y el puro juego de la diferencia significativa. Ontología (tachada) y sofística.

El giro matemático de Badiou como un giro de acentuación sobre la formalización del concepto de sujeto, no sucede entonces sin consecuencias (estéticas, retóricas, políticas). Y una de ellas es que hay problemas que se invisibilizan y otros que surgen por añadidura. Respecto a lo primero, podemos decir lo siguiente: lo que resulta invisibilizado, además de los componente heterogéneos que intervienen en una enunciación como destacamos, es la faz libidinal del sujeto, su sobredeterminación pulsional y significativa.<sup>86</sup> Respecto a lo segundo, y no sin una sutil relación a lo anterior, ocurre una reintroducción de la idea de progreso (legible en ese “más allá” de Lacan que sugiere Badiou). Cuando, en realidad, no se trata de ir “más allá” de Lacan, sino, más bien, pensar lo impensado por éste. Así como tampoco se trataría de indicar aquí un posible “más allá”

---

<sup>85</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>86</sup> Como sugiere Schejtman, siguiendo a Foucault, toda formalización implica una “formolización”, una mortificación en la que se escurre algo del cuerpo y del goce (2013:140-41).

de Badiou acudiendo a la *lalangue* lacaniana sino, poniéndola en primer plano, pensar lo que por esta omisión queda impensado. Ya que el pensamiento, de alguna manera, es lo que abre lo impensado por un sujeto en otro sujeto<sup>87</sup>. No hay progreso, hay pérdida (lo impensado) y ganancia (lo que da que pensar lo impensado), ganancia que, por supuesto, dará otra pérdida sin ningún equilibrio final.

La ética del psicoanálisis se sostiene *entre* estas dos caras que, por definición, están dispuestas para no mirarse de frente. Así lo refería Lacan: “¿cuáles son las implicaciones políticas de la búsqueda psicoanalítica? En todo caso, que no hay progreso. Lo que se gana de un lado se pierde del otro. Como uno no sabe lo que se ha perdido, cree que se ha ganado” (1975:s/n). No se trata entonces de volver un semblante nostálgico hacia las ruinas de lo perdido, ni tampoco jactarse en la grandilocuencia de lo ganado sino de buscar el punto de encuentro en el que se hace un lugar efectivo al no saber de lo que se pierde en el saber de lo que se gana.

Roque Farrán, acentuando una lectura que busca no reducir a Badiou al giro matemático sino trabajarlo en el anudamiento de sus conceptos, propone el siguiente deslinde. Dice: “para evitar confusiones o malentendidos innecesarios, debemos hacer una triple distinción entre: a) palabras o términos, b) conceptos o categorías, c) dispositivos o discursos. Así podremos articularlos mejor, seguir su mutua imbricación, sin confundirlos o establecerlos de manera rígida en niveles jerárquicos estratificados” (2013:9). Agregamos algo: la medida de imbricación (sin confusión o estratificación jerárquica) entre palabras, conceptos y dispositivos es tan singular y está tan sobredeterminada por el estilo de cada lectura y de cada coyuntura que resulta imposible establecer una norma a-priori que “evite los malentendidos innecesarios”. De hecho, en el sinsentido de una

---

<sup>87</sup> Así podría leerse también lo que dice Heidegger: “La doctrina de un pensador es (...) lo in-expresado en sus expresiones; y lo in-expresado se ofrece al Hombre, precisamente para que, en gracia de ello, use y gaste su ser” (s/d).

palabra puede abrirse una puerta de entrada a un concepto, o en un concepto, por ejemplo, esconderse el síntoma de un dispositivo que podría leerse con otro dispositivo. Como dice Deleuze, “Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esta razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse. No hay razón alguna para que los conceptos se sucedan. Los conceptos en tanto que totalidades fragmentarias no constituyen ni siquiera las piezas de un rompecabezas, puesto que sus perímetros irregulares no se corresponden. (...) Incluso los puentes de un concepto a otro son también encrucijadas, o rodeos que no circunscriben ningún conjunto discursivo. Son puentes móviles. No resulta equivocado al respecto considerar que la filosofía está en estado de perpetua digresión o digresividad” (1993:28-9).

Leer a Badiou, para nosotros, sin embargo, no es sólo leer sus conceptos, sino leer de qué manera él mismo “es leído” por sus conceptos, de qué manera sus conceptos entran en conflicto entre sí y le abren la puerta a una posible digresión. Porque un autor no es sólo conceptos, dispositivos y palabras [o “conceptos, fórmulas e ideas”], sino deseo. Un autor es deseo y estilo, y hay que buscar circunscribirlos entre los conceptos, dispositivos y palabras. No por nada, es medular la circunscripción del deseo de Freud en la lectura que Lacan hace de su obra<sup>88</sup>. Sin ella no hay separación posible entre Freud y Lacan.

Hay que interrogar, entonces, el deseo de Badiou, su deseo de sostener una filosofía que, como Platón, dispone guardias fronterizos que deben estar siempre alerta respecto a la sofística. Parafraseando a Lacan cuando comienza a situar el deseo de Freud, nos preguntamos entonces: ¿por qué suerte de privilegio el deseo de Badiou ha podido encontrar en la Filosofía clásica, es decir aquella que reivindica el duelo a muerte con todas las formas de la sofística,

---

<sup>88</sup> “Si queremos que el análisis se sostenga en pie es esencial remontarse a este origen [la puerta de entrada de Freud al inconsciente]” (Lacan, 2006:20).

su puerta de entrada? Y esto así, ¿hay algo que se pueda traficar por la frontera sin por ello caer en un relativismo ramplón o en las clausuras semióticas del giro lingüístico?

## 6.2 La verdad hermana de goce, ¿Badiou primo lejano de Lacan?

La rudeza de los ecos que recibió la introducción de este término [objeto “a”] sigue siendo para mí la garantía del orden de eficacia que yo le confiero, de acuerdo con el pasaje repetido, célebre, de Marx, donde este se deleita en los tiempos en que ubicaba en el desarrollo de su teoría la oportunidad de ver nadar la encarnación viviente del desconocimiento

(Jacques Lacan, De un Otro al otro)

Así se refiere Badiou a la relación entre anti-filosofía y sofística. Vale la pena citar el párrafo entero:

Wittgenstein y Lacan son los dos antifilósofos más grandes del siglo XX, como lo son, en el siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Pero en lo que concierne a Wittgenstein, a mi entender, eso se debe solamente al *Tractatus*. Su obra posterior —que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más—pasa de la antifilosofía a la sofística. Es un riesgo al que se expone todo antifilósofo: para sostener el privilegio exorbitante que le acuerda a su pura enunciación (es verdadero porque soy yo el que habla) y, finalmente, a su propia existencia (parto en dos la historia, si no del mundo, al menos de aquello que trato), el antifilósofo tiene que recurrir, a menudo, a un forzamiento retórico que lo hace indiscernible de los sofistas de su época. Como sucede con la máxima perentoria o el pastiche de los Evangelios en el caso de Nietzsche, con la garrulería biográfica en el de Kierkegaard o con los calambures en el de Lacan (2008b: 594).

Este apartado de *Lógicas de los mundos* resulta interesante porque pone en evidencia la cercanía casi indiscernible entre

sofística y anti-filosofía. La primera, podríamos decir, centrada en el relativismo perspectivista (no hay verdades sino decires con “efectos” de verdad) y la segunda abocada, entre otras cosas, a mostrarle al filósofo que no le presta la mandíbula a la verdad universal, sino que su decir está situado históricamente y sitiado por una forma singular de goce<sup>89</sup>. Esto es, que no hay un decir inocente, un decir sin pecado, un decir sin que alguna manzana caiga del árbol. Por eso, la pregunta de Badiou debería volver hacia él en forma invertida: ¿cuál es el riesgo que corre el filósofo al no acordarle casi ninguna valía al forzamiento retórico y la enunciación, a la babélica *confusión* de la(s) lengua(s)?

Para nosotros, el riesgo es perder de vista el “objeto a” que, psicoanalíticamente hablando, es el sujeto mismo, o, más bien, dejar en la sombra la última de “las tres cualidades que lo singularizan: no especular, parcial y pulsional” (Le gaufey, 2013:15). Precisamente la pulsional, la que remite al goce, a lo que dinamiza al sujeto a nivel del inconsciente y que resulta primordial en la experiencia de la clínica. Mostrar una sola cara, el deseo, es quedarse con la cer(t)eza del postre, tapando el hervor silencioso de la pulsión de muerte, lo que de cada enunciado “es posible presenciar [como] un drama en miniatura, un torneo o competencia, un modelo a escala de lo que el psicoanálisis ha tratado de concebir como las dimensiones rivales del deseo y de la pulsión (Dolar, 2007:88).

Los significantes se despliegan en torno a y despliegan el “objeto a” que, como resto mítico del encuentro de cada quien con la lengua, no hace más que apuntar una y otra vez a una pérdida, la pérdida de[l] Ser o de[l] Uno. Ese objeto que se arrastra en la significación, es entonces una huella de lo que se pierde y de aquello que condiciona la relación al propio deseo. Tal pérdida no es, por lo tanto, simplemente la imposibilidad de que haya universo (clausurado) de discurso como lo demuestra por ejemplo Badiou en

---

<sup>89</sup> Recordemos, a propósito, el juego homofónico que hace Lacan con el filósofo Santo Tomás: *Saint-homme, synthome*.

*Logicas de los mundos*, sino también una marca a nivel del afecto. El significante vehiculiza afectos porque estuvo y está desde siempre *afectado* por el modo singular de ese encuentro y esa pérdida para el sujeto.<sup>90</sup>

Ahora bien, ¿cuáles son las razones de Badiou para abandonar esa pérdida, o dicho de otra manera, habilitar la pérdida de la pérdida? He aquí una aproximación: “el objeto ha introducido poco a poco, en el pensamiento de Lacan, una especie de apuntamiento a lo inaccesible, por lo cual se puede decir que lo real domina sobre lo simbólico, con el mismo movimiento que hace que la cuestión del goce —del destino de las pulsiones—viene a subsumir aquella del deseo. En ese sentido, y en mi lenguaje, el pensamiento de Lacan está cada vez más cerca de una ontología negativa” (Badiou, 2008:97). Es lo que el mismo Badiou, por otra parte, designa como un rasgo característico de toda anti-filosofía: siempre hay un resto incapturable y ese resto sólo puede ser aprehendido por un acto. Lo cual hace que sea allí, en el problema del acto, “donde la antifilosofía destituye a la filosofía: *mostrándole* lo que su pretensión teórica ha perdido, y que no es, en definitiva, nada menos que lo real” (Badiou, 2013:34).

Es que una ontología negativa o una teología negativa se vuelve “la única imaginable si basamos una ética en el objeto a, vale decir, en el deseante” (Allouch, 2009:74). Una ética que, como decíamos con Lacan, se funda y a la vez se desfonda en lo que se sustrae al

---

<sup>90</sup> El problema es reducir la vía del significante a un mero carril formal, perdiendo a través de la representación la materialidad de lo que una semiótica intensiva, a diferencia de una semiología lingüística, llamaría “estado de cosas”. “En los agenciamientos en los que dominan las semióticas intensivas y a-subjetivas se activan variados tipos de sustancias de expresión: gestuales, mímicas, vocales, sonoras, visuales, verbales, escriturales, posturales, inscripciones en el cuerpo, rituales, etc. La constitución del mundo de la infancia o de la locura por ejemplo, pone en juego numerosos círculos semióticos que no serán jamás completamente traducibles en un sistema de significación universal” (Larramendy, 2014:65).

*désir*<sup>91</sup>. “No hay sentido más que del deseo (...) no hay más verdad que de lo que dicho deseo esconde de su falta, para hacer como quien no quiere la cosa ante lo que encuentra”<sup>92</sup>. Ya que el objeto a sería algo así como lo que está a la mano de un manco. O, parafraseando a Bloch cuando se refiere a la escritura de Hegel, una vasija llena de bebida fuerte pero que no tiene asas.

Si el sujeto está escindido, la lengua no puede ser una vidriada que exhiba un objeto transparente a la comunicación. De allí que la opacidad que signa la escritura y transmisión lacaniana en las que el objeto no es otro que lo que para el sujeto resulta impenetrable, es más bien constitutiva. “Las verdades que nos importan y no poco, están condenadas a ser oscuras”<sup>93</sup>. Es una condena, no es una elección<sup>94</sup>. Se trata de mostrar cada vez y en cada acto de enunciación, que el sujeto de la lengua es lo que se va escribiendo a tientas, en la elocuencia de lo no dicho y lo dicho, en el entredicho. “Porque somos seres nacidos del plus de goce, resultado del empleo del lenguaje (...) Cuando digo empleo del lenguaje, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados” (Lacan, 2009:70). Esta concepción del lenguaje y del estilo no es, entonces, ornamental respecto a lo que intenta pensarse. En este sentido, Foucault da en el blanco:

---

<sup>91</sup> En el seminario XX (1995:101), Lacan diferencia el psicoanálisis de la psicología precisamente a partir de que esta última no haría una escisión entre A (Otro) y el objeto a. Ya que si ambos no están escindidos el sujeto encuentra adecuación en lo simbólico. El objeto a es, entonces, el rastro y el resto de la inadecuación de lo simbólico.

<sup>92</sup> (Lacan, 2009: 64). [*Il n’y a de sens que du désir (...) Il n’y a de vérité que de ce que cache ledit désir de son manque, pour faire mine de rien de ce qu’il trouve*].

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.98.

<sup>94</sup> “Esta es la razón por la que el estilo de Lacan – hecho de polifónicos ecos verbales y niveles heterogéneos de conceptualización- no debería ser simplificado ni abolido, juega un papel esencial en un discurso que intenta mimar la opacidad del inconsciente mientras nos deja flotar sobre un denso océano de palabras a las que convoca como un médium. Sobre todo, esta complejidad debería ser utilizable de tal manera que resulte *gozada*”. (Rabaté, 2007: 22).

Pienso que el hermetismo de Lacan se debe al hecho de que quería que la lectura de sus textos no sea simplemente una ‘toma de consciencia’ de sus ideas. Quería que el lector se descubriera a sí mismo como sujeto de deseo a través de esta lectura. Lacan quería que la oscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo (2012:1024)<sup>95</sup>.

Si hubiera una simple “toma de consciencia”, una lengua forzada hacia lo inmediato, la enseñanza de Lacan se reduciría a una “teoría” del sujeto, “en el sentido en que esta cubriría por completo algo que en un momento dado se volvería aparente” (Lacan, 2008:42). Y allí, precisamente, sería la catástrofe que se busca evitar constantemente: la consciencia y el Yo retornando como instancias decisivas en la elaboración de un saber. Retorno que Lacan asociaba no poco frecuentemente al discurso universitario y filosófico: “El mito del Yo Ideal, del Yo que domina, del Je por el que al menos algo es idéntico a sí mismo, a saber, el enunciador, es precisamente lo que el discurso universitario no puede eliminar del lugar donde se halla su verdad. De todo enunciado universitario de cualquier filosofía — aunque fuese la que en rigor se podría señalar que más se le opone, o sea, si fuera filosofía el discurso de Lacan—surge irreductiblemente la Yo-cracia” (2009:66)<sup>96</sup>. Una idea similar encontramos en *El yo y el ello* de Freud: “(...) no se quiso comprender que la investigación psicoanalítica no podía emerger como un sistema filosófico con un edificio doctrinal completo y acabado, sino que debía abrirse el camino hacia la intelección de las complicaciones del alma paso a paso, mediante la descomposición

---

<sup>95</sup> Traducción propia.

<sup>96</sup> [*“Le mythe du Je idéal, du Je qui maîtrise, du Je par où au moins quelque chose est identique à soi-même, à savoir l’énonciateur, est très précisément ce que le discours universitaire ne peut éliminer de la place où se trouve sa vérité. De tout énoncé universitaire d’une philosophie quelconque, fût-ce celle qu’à la rigueur on pourrait épingleur comme lui étant la plus opposée, à savoir, si c’était de la philosophie, le discours de Lacan— irréductiblement surgit la Je-cratie”*].

analítica de los fenómenos tanto normales como anormales” (1986:37).

La enseñanza lacaniana, así, viene a “enturbiar la certeza del sentido, sentido único desde Aristóteles; el ‘un-sentido’” (Cassin, 2008:225), poniendo en cuestión las cuatro características fundamentales del discurso científico y filosófico *normal* desde sus inicios: “La exclusión de la materialidad del discurso, el surgimiento de una apofántica que propone las condiciones en las cuales una proposición puede ser verdadera o falsa, la soberanía de la relación significante-significado, y el privilegio otorgado al pensamiento como lugar de aparición de la verdad” (Foucault, 2012b:85). Porque, ¿cómo escribir, cómo pensar, cómo hablar, por otra parte, si no es con la idea de que quien escribe, piensa y habla no lo hace sino a partir de lo que se le sustrae al *désir*? Dejar que algo se desprenda de lo dicho es darle lugar al objeto a, que como tal debe poder también ir circunscribiéndose. Como en un texto. En tanto sólo un texto que se acerque a las sombras del objeto quizá pueda arrancarle al menos un pedículo al sujeto.

### **6.3 Una política no sin ideal o badiouismo sí, pero no sin**

#### **Lacan**

*Dire que la vérité est inseparable des effets de  
langage pris comme tels, c'est y inclure  
l'inconscient.*

(Jacques Lacan, Le séminaire, Livre XVII)

*Vos propos, si vous les voulez subversifs, prenez  
bien garde qu'ils ne s'engluent pas trop sur le  
chemin de la vérité*

(Jacques Lacan, Le séminaire, Livre XVII, p.213)

¿Por qué, entonces, más allá de los recaudos que tomamos a la hora de pensar la relación entre filosofía y psicoanálisis y las distancias que señalamos, podríamos seguir sosteniendo su diálogo? Dicho de otra manera, ¿de qué forma un intercambio no fratricida entre la ontología y la logo-ontología o entre la filosofía badiouiana y la “sofística” lacaniana pueden potenciar la pregunta por el sujeto? Digamos, por ahora, lo siguiente: bajo la forma de una mutua discrepancia respecto al campo del otro. Porque es lógicamente antes de la exclusión filosófica del sofista (exclusión de las marcas de enunciación en el discurso) y después del cinismo anti-universalista sofista (todo remite al *hinc et nunc* de la enunciación en última instancia), donde se inscribe la complejidad del sujeto político.

Si el filósofo busca mostrar el arco iris transhistórico y “eterno” de las verdades, instando al sofista a abandonar su goce miope<sup>97</sup>, el sofista, más sensible a la íntima resonancia de la lengua, tiende a mostrarle al filósofo el recorrido estrictamente mundano de su enunciación, la contingencia de su universalidad.

Una política no sin ideal, entonces, es una política que permite el juego de tensiones (constitutivo del sujeto como “intervalo” de dos instancias que lo tironean) entre los ideales y el saber hacer aquí y ahora con la lengua y la tra(d)ición que con ella nos toca. Entre el horizonte de composibilidad genérico común y las limitaciones del goce singular de cada quien. Una política donde aparezca nada más y nada menos que esa diferencia radical que se llama sujeto. Nada que Badiou no tenga en la mira, pero que en la supresión de la lengua y sus vicisitudes pulsionales como un componente que constriñe el pensamiento, resulta invisibilizado.

Se vuelve necesaria, antes de finalizar, esta aparición de Jorge Alemán:

---

<sup>97</sup> “Se sabe desde siempre, aun si los sofistas de todas las épocas se encarnizan en oscurecer esta certeza: una verdad es *la misma para todos*” (Badiou, 2004:54).

[...] los procesos emancipatorios que hubo en muchos lugares del mundo, y también en Latinoamérica en los años sesenta y setenta, todavía tienen un saber en reserva, aún por descifrar, en la medida en que uno sea capaz de leerlos despojándolos de la metafísica que los dominaba, es decir, despojándolos de la idea hegeliana y marxista de que íbamos a acceder a una sociedad reconciliada consigo misma, a una sociedad donde ya no iba a ser necesaria la política. A mí, esa emancipación de la reconciliación no me interesa, me interesa aquella en donde la verdadera diferencia emerja de una buena vez: locos, neuróticos, angustiados, suicidas, gente que no quiere vivir, gente que desiste, que no desiste...Hay una frase del joven Trotsky que siempre me impresionó: ‘me interesa el socialismo porque ahí comienza la tragedia’. Es decir, quisiera una emancipación donde irrumpiera la diferencia, y que no fuera esa diferencia triste y mezquina impuesta por el orden jerárquico burgués” (2010: 83).

Rescatar la dignidad del sofista y la del filósofo no es una apología del discurso conciliador. Nada más lejano a esa pacificación que anestesia cualquier interrogación de las jerarquías consolidadas. Se trata, por el contrario, de buscar un sitio de enunciación donde, tensando la cuerda de los lugares previamente asignados, no se opaque al sujeto singular de la lengua. Así como tampoco se lo reduzca a ella<sup>98</sup>.

Una estrategia que también puede rastrearse en los comienzos de Badiou con otros términos, cuando rescata el “axioma dialéctico” con el que el concilio de Niza del año 325 resolvió el problema de la dicotomía entre la trascendencia absoluta de Cristo y su pura inmanencia, albergando en un solo *sitio* dos términos completamente contrapuestos (el Hijo resulta consustancial al Padre).

---

<sup>98</sup> En otro registro, pero con el mismo espíritu, lo dice Steiner: “La poesía traiciona a su daimon cuando es demasiado perezoso o autocomplaciente para pensar profundamente (...) A su vez, el intelecto refuta la música configuradora que lleva en su interior cuando olvida que es poesía” (2012:40).

Si Dios infinito se instancia en un hombre finito haciendo de su infinitud algo menos que ella misma, Cristo se vuelve la encarnación de Dios y por lo tanto desdibuja la forma de un individuo<sup>99</sup>. De manera análoga, entre filosofía y “sofística”, cada término oficia de desplazamiento, límite, e interrogación para el otro, sin permitirle una existencia idéntica a sí misma.

Interesa poner en tensión estas dos matrices (sofística lacaniana y filosofía) para pensar los modos de subjetivación que entrañan, sobre todo porque nunca se sabe a priori cómo se traducen políticamente. Sabemos muy bien que a veces, aquellos discursos que se pretenden revolucionarios, terminan siendo en procesos políticos concretos una forma más del fascismo o del statu quo. Y que aquellos discursos que no buscan posicionarse tan fuertemente del lado de los ideales (y que entonces se podría tildarlos abstractamente de conservadores), pueden resultar en situaciones concretas el único modo de correr los límites de la injusticia.

---

<sup>99</sup> Cfr. “La acción, morada del sujeto”, en Teoría del sujeto, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

## Capítulo IV

### 7. Hacia una relación imposible entre Alain Badiou y Jacques Lacan: consideraciones sobre la lengua y el estatuto sofisticado del inconsciente

*No es del lado de la lógica articulada, aunque en este caso me  
deslizo  
en ella, no es del lado de la lógica articulada que hay que sentir el  
alcance  
de nuestro decir.*  
(J. Lacan, *El fracaso del Un-desliz*)

*Haz que siempre me falte algo para que pueda sorprenderme a mí  
misma  
de aquello que no sé, de aquello que dejé de saber,  
de los lugares, de los vacíos, de las perspectivas, de los alientos,  
de los islotes, de las frases que emito sin mí*  
(B. Cassin, *Con el más pequeño e imperceptible de los cuerpos*)

No-complementariedad y discontinuidad entre la filosofía badiouiana y el discurso psicoanalítico lacaniano, hacia allí queremos ir. No porque se trate de una evidencia que fuéramos solamente a constatar, sino porque entendemos que *producir* ese deshacimiento de la relación entre ambas posiciones discursivas, como lo hace Lacan con el dispositivo de la antifilosofía, permite visibilizar los matices del sujeto del inconsciente que no son ni pueden ser tenidos en cuenta por la filosofía de Badiou. Esta es, por cierto, la posición análoga que asume generalmente Jorge Alemán en sus reflexiones sobre el sujeto: “Mantenerse en la referencia a Lacan sin ingresar en la modalidad propia del discurso filosófico, para intentar preservar el carácter problemático de la cuestión del sujeto,

carácter problemático que según nuestro juicio sólo el Discurso Analítico mantiene hasta las últimas consecuencias” (2012:10).

La composibilidad entre la filosofía y el psicoanálisis a la que apela Badiou, “una filosofía es hoy posible, por tener que ser composable con Lacan” (2007b:55), buscará entonces ser remitida aquí sobre todo al punto de su imposibilidad y ya no a un principio de conciliación dialéctica. Tal punto, para nosotros, puede situarse sobre todo a partir del modo en el que cada uno aborda el problema del lenguaje y lo real. Problema que nos remite nuevamente a la inscripción que hace Bárbara Cassin (2013) del psicoanálisis, guiada por las propias palabras de Lacan en 1965, como una subespecie de la sofística o una neosofística, es decir una figura de enunciación que ocupa el lugar de lo “otro” en la filosofía de Badiou.

Bruno Bosteels señala el punto nodal en el que Badiou y Lacan convergen, para luego divergir: “Para Badiou, como para Lacan, el sujeto está fundamentalmente escindido. Sin embargo, no lo está por su sujeción a la ley del significante, sino más bien por su incorporación en un proceso de verdad que usualmente separa una parte que está inscrita en la normalidad (el individuo mortal o el animal humano) de la parte militante que está implicada en la elaboración de la verdad misma (lo inmortal)” (Bosteels en AA.VV., 2011: 345). He ahí la cuestión: el del acontecimiento es un sujeto que, para Badiou, no está sujeto a la ley del significante, sino que, por participar en un procedimiento genérico de verdad logra separarse de su mortificación. Si el significante inscribe la marca del goce en el sujeto<sup>100</sup>, la multiplicidad genérica del acontecimiento, por el contrario, permite pesquisar aquello que se presenta como novedad sin límites (a-priori) en una situación.

---

<sup>100</sup> El significante, dice Lacan en su seminario *Aún*, es la causa material del goce. “¿Cómo sin el significante centrar ese algo que es la causa material del goce?” (1995:33).

Esta separación que, de algún modo, subyace al edificio filosófico de Badiou, debe ser remitida a su ética de las verdades, la cual le exige al individuo elegir entre la vida eterna de las verdades o la futilidad de la muerte o el goce. Así lo esgrime: “Es preciso escoger entre el Hombre como sostén posible del azar de las verdades o el Hombre como ser-para-la-muerte (o para-la-felicidad: es lo mismo)” (2004:63). O, de manera análoga y a la luz del matema: “Podría decir que, respecto del paradigma matemático, la filosofía se propone mostrar que existen formas de la existencia que son coherentes y justificadas y otras que no lo son. Lo que está en juego en la cuestión del universal no es sino intentar definir, por medios discursivos singulares, un *formalismo de la existencia* que sea tal que a partir de él se pueda distinguir lo que es una vida realmente subjetiva y realizada tanto como puede serlo y una vida que se reduce a la persistencia de la animalidad” (2009c:20).

Así, esa posibilidad de elegir voluntariamente entre la verdad o el goce (la muerte), borra de un plumazo la escena inconsciente, siempre más compleja y entreverada que cualquier dicotomía que da lugar, para usar palabras de Didi-Huberman, a un conflicto de estatuas conceptuales, y restituye una nueva plenitud imaginaria, una nueva armonía<sup>101</sup>. Como dice Zizek (1998: s/n), con estos gestos, Badiou es abiertamente anti-hegeliano, ya que sustituye cualquier tipo de mediación dialéctica entre la vida y la muerte por la idea de

---

<sup>101</sup> Precisamente Freud, en su texto *Las resistencias contra el psicoanálisis* de 1924, se refiere a la doctrina darwiniana de la descendencia como un descentramiento o ruptura de “la barrera separatoria que la arrogancia había erigido entre el hombre y el animal” (1986:234). Lo mismo puede decirse del psicoanálisis respecto a una barrera separatoria entre el Hombre de las verdades y el Hombre para-la-muerte. Establecer ese binarismo de un modo rígido, invisibiliza los puentes, los matices, las vicisitudes...el sujeto del inconsciente.

una emergencia radical de un nuevo comienzo. Por lo que, si parodiáramos nosotros mismos una dicotomía que maximice el punto de imposibilidad entre Badiou y Lacan, podríamos transfigurar la del filósofo francés en su reverso: “es preciso escoger entre la *via di levare* del sujeto del inconsciente o la *via di porre* de una fidelidad consciente al acontecimiento”. Nuestra posición, no obstante, es que a la dicotomía se vuelve necesario mediarla, oponerle una lectura que dé cuenta no sólo del sujeto del inconsciente, por un lado, y del yo acontecimental liberado del inconsciente, por el otro, sino de un sujeto (individual o colectivo) que no participa sino sintomáticamente de cualquier acontecimiento.

Aquí, sin embargo, nos concentraremos en dar cuenta de la grieta que separa ambos discursos, ya que tal es la insistencia de Lacan y aquello a partir de lo cual es plausible situar la diferencia con el *ethos* filosófico de Badiou: “el discurso analítico no se sostiene sino con el enunciado de que no hay relación sexual, de que es imposible formularla. Eso es lo que sostiene el avance del discurso analítico, y por allí es como determina cuál es realmente el estatuto de todos los demás discursos (Lacan, 1995:16). De qué manera y hasta qué punto la filosofía de Badiou aborda las consecuencias lingüísticas y conceptuales de esta relación sexual informulable es lo que aquí está en cuestión.

Que no haya relación sexual en un sentido amplio implica, entre otras cosas, constatar el desorden primordial de las palabras y las cosas, la imposibilidad manifiesta de que lo que llamamos un mundo lingüísticamente mediado pueda responder de manera unilateral a parámetros de orden y organización racional, es decir, no multiformes y heteróclitos. Como lo refiere Bárbara Cassin (2013:93), el principio de no contradicción es un tapaagujeros del lenguaje, el enmascaramiento por vía de la lógica de que no hay

relación sexual<sup>102</sup>. De allí que J.C. Milner, en su *Controversia* con Badiou, donde expone lateralmente su “ontología dispersiva”, le replique a este último y su postulación de una tercera etapa histórica de la hipótesis comunista: “Admito que veo el rumbo del mundo condenado a un desorden indefinido, pero la equiparación del desorden y el Mal es platonismo. Pues bien, yo no soy platónico” (Badiou, Milner, 2014:285). Se trata de una afirmación de Milner que sintetiza de alguna manera los estilos de pensamiento en juego<sup>103</sup>.

La evitación de la sujeción del sujeto al significante (es decir, la indeterminación e inestabilidad constitutiva de todo proceso de significación en el que se encuentra) y la sustancia gozante del cuerpo, por parte de Badiou, puede inscribirse como un elemento de su estrategia global de separación de la sofística y, *nolen volens*, del psicoanálisis. Mientras que la primera sería la reducción de la lengua a una superficie lúdica (Badiou, 2012:294), este último nos provee sólo una mirada de la relación obscena del deseo con la ley del significante, es decir con el mundo simbólico “previo” al advenimiento del acontecimiento. Ya que el sujeto del inconsciente es aquel que está dividido sólo por la ley simbólica mientras que el del acontecimiento lo está por esa ley (que regula el orden del ser) y por la fidelidad a un suplemento sin inscripción legal. Y ese suplemento sin ley que es el acontecimiento es aquello que

---

<sup>102</sup> Freud, por su parte, en una carta a Fliess de diciembre de 1899, se refería a la facilidad con la que el filósofo busca organizar lógicamente aquello que carece de toda lógica: “la inteligencia [*intelligenz*] siempre es débil y al filósofo le resulta fácil transformar en contradicción lógica la resistencia interna” (citado en Cornaz, 2014:26).

<sup>103</sup> Esta es, valga el *excursus*, la conclusión a la que llega Ernesto Laclau con su ontología discursiva o retórica generalizada enfrentándose a aquellos abordajes teóricos que denigran al populismo como una “vaguedad” irracional y multiforme o, dicho de otro modo, un desorden indefinido. Dice: “la ‘vaguedad’ de los discursos populistas, ¿no es consecuencia, en algunas situaciones, de la vaguedad e indeterminación de la misma realidad social?” (2014:32). Si se acepta la existencia del significante (vacío), parece decir Laclau, se acepta la existencia de la vaguedad.

precisamente vuelve triviales o pre-políticas las leyes del inconsciente<sup>104</sup>.

El punto en el que aquí apelamos a la sofística como una posición discursiva que informa al psicoanálisis, está mediado por la lectura que de ésta hace Bárbara Cassin (2000; 2013), quien realiza el nexo de la sofística con el psicoanálisis reformulando el acceso a la antigüedad griega a través de una lectura que busca no limitarse a la canónica interpretación heideggeriana de los filósofos presocráticos. Dice Cassin, “el campo compartido por la sofística y el psicoanálisis lacaniano es el discurso en su relación rebelde con el sentido, relación que pasa por el significante y la performance, y por su distancia con la verdad de la filosofía” (2013:44-45). Precisamente porque la verdad en el psicoanálisis, despojada de su peso filosófico “eterno”, es una partitura inconsciente que viene necesariamente leída sobre una superficie lúdica. El juego es un medio insustituible para una escucha que busca separarse de la *seriedad* del sentido. Ya que el corte interpretativo del analista interrumpe la serie de la significación y aísla el significante.

Para llevar las cosas a esa intersección y contaminación entre sofística y psicoanálisis, Cassin se vuelve sobre un énfasis en el significante que habría sido desdeñado por las formas más

---

<sup>104</sup> Ahora bien, huelga aclarar que en lo que podemos llamar con J.A. Miller (2013:211), el “ultimísimo” Lacan, hay por cierto un giro respecto al sujeto del inconsciente, al *sujeto* a las leyes significantes del inconsciente. En tanto habría algo así como una desestructuración de lo simbólico en la que el agujero de la no relación sexual lo infectaría por completo (cfr. Schejtman, 2013:139), y eso conllevaría la eliminación de la gramática y la lógica del inconsciente. Donde lo que queda es sobre todo la relación poética entre el significante y sus efectos (pulsionales) en el cuerpo, “el eco del decir en el cuerpo”. No obstante, como el mismo Miller advierte (ibíd.:43) y resulta evidente, si es que pensamos la enseñanza de Lacan de manera borromeica, la última enseñanza no descalifica ni echa por la borda a la primera. Los distintos énfasis (históricos, “históricos”, poéticos) conviven como diversas sobredeterminaciones que operan singularmente en cada sujeto o *parlêtre*.

normativas de la filosofía. El *logos* griego lo puede todo, dice Cassin ilustrándolo con una cita de Nietzsche: “La pretensión más ilimitada de poderlo todo, como rétores o como estilistas, atraviesa toda la Antigüedad de una manera para nosotros inconcebible”, y prosigue:

‘sofística’ es el nombre de esta pretensión. Afirmino por mi parte que los sofistas, de quienes Lacan se sirve muy poco en forma directa, prisionero como está de la etiqueta platónica pese a tomarla a contrapelo, son los presocráticos-maestros en cuanto a la inteligibilidad de los presocráticos no heideggerianos. La discursividad que practican permite esclarecer (no digamos comprender) la de Lacan, o ciertos rasgos decisivos de la de Lacan. Ella esclarece simultáneamente el sentido del largo rodeo aristotélico y la manera en que Lacan lo tramita (2013:43-44).

La distancia de la “sofística lacaniana” respecto a la verdad de la filosofía es una distancia que Badiou busca achicar al situar en el psicoanalista francés, sobre todo, su anti-filosofía, y no tanto su sofística. Sin embargo, a partir de la lectura de Cassin (2000;2008;2013) podemos poner en cuestión la separación entre sofística y anti-filosofía como una separación que sólo serviría, en todo caso, a los propósitos de la filosofía. Ya que si lo que congloba la enunciación sofística para Badiou es el enunciado “no existe ninguna verdad”, Cassin (2013:61) objeta que éste sea su enunciado princeps. Son los mismos filósofos, dice, desde Sexto Empírico hasta Heidegger, los que lo hacen pasar por un escepticismo inconsecuente. Cuando, en realidad, el énfasis más importante de la sofística, o de lo que ella ficciona como tal, está puesto en el discurso y en los efectos del decir. La operación de Cassin es, por lo tanto, organizar su lectura a través del enunciado “el que dice, dice un decir” y ya no a través de su forma caricaturesca: “no existe ninguna verdad”.

Hay referencias explícitas de Lacan al problema del énfasis desmedido y al sobrepeso de la verdad. Así les decía, por ejemplo, a los estudiantes universitarios de Vincennes el 17 de junio de 1970: “Avergonzarse por no morir de vergüenza tal vez daría un tono distinto, el tono de que lo real está concernido. He dicho lo real y no la verdad, ya que, tal y como se los expliqué la última vez, es tentador sorber la leche de la verdad, pero es tóxica. Adormece, y eso es todo lo que se espera de ustedes” (2009:198).

En efecto, se trata de lo real, de cómo la sofística y el psicoanálisis — en su relación rebelde con el *sentido* y en su desnutrición de la ubre de la verdad — tejen una malla discursiva más permeable a su carácter irreverente, paradójico, incompleto, sorpresivo. O de cómo (pre)disponen su discurso para que emerja algo de lo indecible, no como un nómeno al cual adecuarse intelectivamente sino como una forma de escucha. Dando lugar, entonces, a una sensibilidad más cercana a la fragilidad y la marginalidad, algo así como la historia contada desde la óptica de una puta que toma Cassin de Walter Benjamin para caracterizar de algún modo el *logos* sofístico<sup>105</sup> (2013:51).

“Historia” contada desde una óptica marginal que, en Lacan, será leída en los efectos del decir que la desarticulan (rasgo sofístico) y no en el relato coherente y pleno de sentido que la vuelven un conjunto más o menos ordenado de sucesos:

---

<sup>105</sup> Se trata también de aquello que reclama Allouch para el psicoanálisis, el cual corre el riesgo de solidificarse en distintos puntos de garantía como la nosografía, una “ética” homóloga a la religión o una antropología. Dice: “Fácil de romperse, de ser alterada, deteriorada, destruida, débil de constitución, sin solidez, la fragilidad no tiene buena prensa. Sin embargo, no habrá paradoja alguna si consagramos las siguientes observaciones a un elogio de la fragilidad del analista y del análisis mismo. Sobre todo porque el análisis ha adquirido, al filo del tiempo, lo que puede llamarse una falsa o supuesta solidez debida a un exceso en su valoración, la cual, lejos de convenirle, inhibe su eficiencia, la desvía incluso de su meta” (2014:9).

Algo que es completamente evidente en el más mínimo camino de esa cosa que detesto, y que detesto por las mejores razones, es decir, la historia. La historia precisamente está hecha para darnos la idea de que tiene un sentido cualquiera, cuando lo primero que tendríamos que hacer a partir del momento en que tenemos eso enfrente, un decir que es el decir de otro, que nos cuenta sus estupideces, sus molestias, sus impedimentos, sus emociones, y que eso es lo que se trata de leer. Se trata de leer, ¿qué se trata de leer? Se trata de leer nada más que los efectos de esos decires. (Lacan, citado en Allouch, 2013:35)<sup>106</sup>

Se trata, en el decir y en su escucha, de diseccionar el modo en el cual la sintaxis *crea* la semántica (Cassin, 2000). Ya que, si la sintaxis crea la semántica, o las determinaciones inconscientes *crean* la realidad (noción, por ello, siempre inestable), lo real no aparecerá abordado de la misma manera en un discurso que en otro. Sino que, dependerá, precisamente de cómo se *predisponga o escuche* a la primera para que emerja la segunda.

La sintaxis en torno al no-ser en el que la sofística apoya su saber-hacer la vuelve una compañera privilegiada del estatuto evanescente del inconsciente, el cual era declarado por Lacan en su seminario de 1964 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* como pre-ontológico, es decir imposible de ser saturado conceptualmente como una totalidad<sup>107</sup> y pasible de ser aprehendido en el lenguaje sólo a través de sus efectos. Efectos (¿sofísticos?) que mueven a desconfiar de la retórica del pensamiento consciente, esa que se complace en la historia de los contenidos y poco puede decir de un

---

<sup>106</sup> Una idea totalmente opuesta al Lacan de los comienzos, quien consideraba la cura analítica bajo la forma de la historia. Definiendo el inconsciente “como un capítulo tachado, censurado, faltante, reprimido, de la historia del sujeto, y que dicho sujeto tenía que aprender a descifrar” (Miller, 2013: 149).

<sup>107</sup> Cfr. Alemán, 2014:110.

discurso que se define como sonido, que “hace zumbiar el significante” (Cassin, 2013:60). O de un discurso que, en lugar de estar signado por un *logos* que refuerza su presencia lógico-argumentativa, aparece como *logoi* o “habla sometida a su evanescente condición temporal” y que impide calcular un sentido, hacer de su existencia una presencia.

Badiou, en su texto más conocido sobre la antifilosofía de Lacan recopilado en *Condiciones*, donde discute algunas interpretaciones que el mismo Lacan hace de Platón en los 50 y los 60 y rescata al filósofo griego de las ingentes críticas a las que el siglo XX lo ha sometido, intenta por su parte despegar al psicoanalista parisino de la vía del efecto significante para rescatar aquello que, si se cede por completo a una posición tal, pudiera perderse de la verdad en el discurso. Dice: “Es conocida la historia de ese cínico que decía que él veía al caballo pero nunca la caballeidad. No se va lejos por esta vía y no es ciertamente la vía donde Lacan se compromete. Puesto que para que la verdad esté a salvo, le hace falta nada menos que la radical trascendencia del Gran Otro, en cuya suma todo el deseo humano participa, encontrar a la vez, como perteneciéndole, los significados que la articulan, y como ente ahí incluido, al objeto que la causa” (2012:298).

Que esa no sea la vía por la que Lacan se compromete es decir demasiado, ya que mirado globalmente hay múltiples acercamientos de Lacan a la cuestión de la verdad. Y así, por ejemplo, la radical trascendencia del Gran Otro que la salvaría, viene a ser puesta en cuestión con el matema S ( $\mathcal{A}$ ) de la incompletud de lo simbólico en el seminario *Las formaciones del inconsciente* (1958); algo que ya había sido anticipado en el seminario de *Las psicosis* (1955-56) con la forclusión del nombre del padre<sup>108</sup>, y radicalizado cada vez más con la dimensión *real* del “objeto a” a partir del seminario de la angustia (1962/1963)<sup>109</sup>. En 1968, de hecho, hace de su cuestionamiento del Otro y su relación al saber, el punto clave de

---

<sup>108</sup> Cfr. Schejtman, 2013:37.

separación respecto a la filosofía: “al cuestionar la función del Otro desde el principio mismo de su topología, hago temblar propiamente lo que Pascal llamaba el Dios de los filósofos” (Lacan, 2008:64).

Por otro lado, dice Badiou, la filosofía es diagonal a los cuatro discursos pergeñados por Lacan, retiene al mismo tiempo la conminación del amo, la interrupción proferidora de la histérica, el raciocinio científico de la universidad y la sustracción del analista (2012:302). Esta atopía del discurso filosófico, atopía que también es característica de toda fidelidad a un acontecimiento, es la que lo acerca a una plasticidad que le permite enseñar mediante el *impasse*, como el de las aporías platónicas. Y, por ello, Badiou arguye que el psicoanalista sería también una especie de filósofo o, como decía el propio Lacan en su seminario sobre *La transferencia* (1960-1961), que en Sócrates y su deseo estaría el enigma intacto del psicoanalista. Lo cual presupondría, por cierto, que la filosofía antigua ligada a una praxis de cuidado y transformación de sí, no ha sido fagocitada por el discurso universitario o, dicho de otro modo, un discurso autopoietico y endogámico<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Aún más, en los últimos seminarios de Lacan, lo simbólico se muestra completamente desperdigado, ya sin posibilidad alguna de hacer “jardines a la francesa”. El significante nos pierde, lo simbólico es una maleza, el reino mismo de la inadecuación y la confusión (cfr. Miller, 2013).

<sup>110</sup> Aquí es donde las consideraciones de Foucault sobre la espiritualidad se tornan claves para demarcar la diferencia entre una filosofía que busca modificar al sujeto a través de un trabajo y un costo para que éste sea capaz de acceso a la “verdad” y una filosofía que, simplemente, propone las condiciones intelectuales apriori para que suceda. “¿Qué precio debo pagar para tener acceso a la verdad? Precio situado en el sujeto mismo con la forma de: ¿cuál es entonces el trabajo que debo efectuar sobre mí mismo, cuál es la elaboración que debo hacer conmigo mismo, qué modificación debo realizar en mi ser para poder tener acceso a la verdad? Me parece que es un tema fundamental del platonismo, pero lo es igualmente del pitagorismo, etcétera; puede decirse, creo: de toda la filosofía antigua, con la enigmática excepción de Aristóteles, que de todas maneras siempre constituye una excepción cuando se estudia la filosofía antigua. Un rasgo general, un principio fundamental es que el sujeto en tanto tal, tal como se da a sí mismo, no es capaz de verdad. Y no es capaz de verdad salvo si opera, si efectúa en sí mismo una

Pero, además, no sólo el camino de la verdad es puesto en duda por Lacan, sino el pensamiento mismo. Hasta el punto de equiparar el discurso analítico con una necesidad de la que otros discursos huyen para no escucharla. “El sujeto no es el que piensa. El sujeto es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que decimos para complacerlo — no se puede decir todo — sino a decir necesidades, ahí está el asunto. Con estas necesidades vamos a hacer el análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente. Justamente en la medida en que nuestro hombre consienta en no pensar, podremos, a lo mejor, saber algo un poquito más preciso, podremos sacar algunas consecuencias de los dichos” (1995:31). Sólo así se podrá alcanzar algún real, prosigue Lacan. Lo cual abona la idea de que por más inenarrable que sea éste, hay estilos y lógicas muy diferentes de ponerlo en juego<sup>111</sup>. Ya que “Decir por otra parte que lo real es lo imposible es también enunciar que es sólo el estrechamiento más extremo del decir, en la medida en que el decir introduce lo imposible y no simplemente lo enuncia” (Lacan, 2008:60).

Lo que podríamos llamar la política de “*poubellication*” lacaniana apunta, en este sentido, a una noción de texto como resto del pensamiento o, en todo caso, como escalera que, a diferencia de la escalera Wittgensteiniana, no sube a ningún lado. Sino que está ahí como testigo de un intento irrepitible por conmover lo que del sujeto se repite.

“Nunca se tomará demasiado en serio el concepto lacaniano de *poubellication* [de basura y publicación]. La *muerte*

---

cantidad de operaciones, una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo harán capaz de verdad” (2006:189).

<sup>111</sup> En un sentido amplio, aquí procede la diferencia entre una ontología discursiva retórica y una ontología discursiva con énfasis en la lógica. Si la primera asume el carácter contingente e inestable de las connotaciones asociativas (impidiendo la posibilidad de un significado puramente denotativo), la segunda busca remitirlas a una suerte de nomenclatura que organiza las correspondencia uno a uno entre significante y significado. (Cfr. Laclau, 2014:41).

*perfecta* les ofrece a los lacanianos nada menos que una política para el psicoanálisis. ¿Cómo? Proponiéndoles que asuman una continuación de Lacan de tal modo que, lejos de aferrarse a una estabilización de la obra (...) estén ellos también, como su maestro y por su instigación, consagrados a nunca poder ni deber exponer sino interpretaciones destinadas a su propia disolución (la de ellos y la de esas interpretaciones)” (Allouch, 2009:45).

Se trata de algo insinuado por Wittgenstein en el prólogo a sus investigaciones filosóficas: los pensamientos desfallecen tan pronto se intenta obligarlos a proseguir, contra su inclinación, en una sola dirección. Los pensamientos que buscan apresar un real, muestran así el principio de su defección cuanto más obligados están a unificarse e hipostasiarse en el *sentido*. Es necesaria, al menos en el discurso analítico, una tolerancia a la contradicción, al sinsentido, a la necedad y a la superficie lúdica en la que el lenguaje da muestras de la falta de seriedad de la seriedad.

Si la sofística y el psicoanálisis no se escriben en la misma proporción que la filosofía es precisamente porque el intento de captura de lo real en los primeros tiende al minimalismo. Así lo dice el propio Badiou: “La verdadera medida que hay que tomar, y que en algo esclarece la antifilosofía en general, es la de la relación entre la masa galáctica de las glosas y la delgadez del texto” (2013:88). El anti-filósofo o sofista, entonces, engrosa sobre todo la obra escrita de otros, porque la suya, como lo real de la relación sexual, tiende a no cesar de no escribirse. Es decir, se trata de una *medida* (fálica), para tomar las palabras de Badiou, que declina hacia el cero, como sucede con la topología, es decir la ciencia que se desentiende de la medida.

“Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual. A eso se debe que haya cierto efecto de discurso que se llama escritura” (Lacan, 1995:46). La escritura no es entonces el motivo para el psicoanálisis,

es el efecto y la precipitación de una relación sexual imposible. Así como un saber que se acumula sobre sus certezas tampoco es el motivo sino, más bien, la imposibilidad de escuchar lo que tal saber, para constituirse como tal, ha de no saber.

Freud mismo ponía, aunque con otros términos y circunstancias, esto en juego al diferenciar al psicoanálisis de la medicina y de la filosofía: "(...) la posición del psicoanálisis, intermedia entre medicina y filosofía, sólo le deparó desventajas. El médico lo considera un sistema especulativo y no quiere creer que descansa, como cualquier otra ciencia natural, en una elaboración paciente y empeñosa de hechos del mundo de la percepción; el filósofo, que lo mide con el rasero de su propio sistema, construido en forma artificiosa, halla que parte de premisas imposibles y le reprocha que sus conceptos básicos (todavía en desarrollo) carecen de claridad y precisión" (1986:230-231).

Lo cual podría decirse de este otro modo: para la medicina, el psicoanálisis resulta metafísico por alejarse de la estructura anatómica y fisiológica del ser humano, para la filosofía resulta demasiado "terapéutico", en tanto organiza su indagación en torno al padecimiento y la experiencia y no así en torno a los supuestos metafísicos considerados en abstracto y conforme a la lógica.

Único modo, el de la inestabilidad teórica suscitada por la experiencia, por cierto, el de la falla en la formulación e incluso en la falla del nexo entre la teoría y la praxis, de acercarse al asunto (*sujet*).

## 7.1 El acontecimiento como verdad o su resonancia<sup>112</sup>

*Sólo hay inconscientes particulares, en la medida en que cada uno, a cada instante, da un retoquecito a la lengua que habla*  
(Jacques Lacan, El fracaso del Un-desliz)

El múltiple sobre el que se funda la idea del acontecimiento en Badiou es un múltiple singular porque es el único que tiene la propiedad de que su pertenencia a la situación sea indecible desde el punto de vista de la situación (2007a:204). Así, en tanto el acontecimiento sólo remite a sí mismo, no hay posibilidad de afirmarlo y nominarlo si no es estando o poniéndose bajo su condición. Condición a partir de la cual, cualquier saber o discurso que lo niegue puede ser remitido a su ceguera para captar aquello que, desde el punto de vista de la estructura, no puede ser captado.

Aparece allí con claridad esta dimensión “afectiva” en el edificio teórico de Badiou, una circularidad entre la subjetivación y el acontecimiento a la que sólo se accede mediante un acto de fe incontrastable o una “bendición”, y no bajo una constatación epistemológica de la causa del acontecimiento. Si no hay metalenguaje, no hay un garante objetivo donde asegurar el acto de nominación del acontecimiento. Este sucede en un vacío legal.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> En francés, la razón (*raison*) y la resonancia (*résonance*) producen una cuasi-homofonía que en castellano se pierde. Véase la referencia de Lacan al neologismo de Francis Ponge “*réson*” (“razonancia”) que surge de la condensación entre *raison* y *résonance* en *Función y campo de la palabra*.

<sup>113</sup> Al mismo tiempo, esto puede ser pensado con los términos de la discusión entre el descriptivismo y el antidescriptivismo. La idea del acontecimiento bajo una lupa descriptivista, implicaría que haya una relación de significación previa entre el nombre del acontecimiento y un conjunto de rasgos descriptivos. La misma idea en términos antidescriptivistas, en cambio, al acentuar el carácter bautismal del nombre, supone una fundación retoractiva de tales rasgos descriptivos (Cfr. Laclau, 2014:131-32). ¿Eso quiere decir que, antes del nombre no hay nada? No, pero aquello que hay es precisamente del orden de lo *real*, es decir, del orden de lo

La verdad, entonces, mirada acontecimentalmente, poco tiene que ver con la lengua disponible para los sujetos, es más bien lo que, irrumpiendo y mostrando el agujero en el Saber, hace que ésta no alcance a decir nada. O que lo que alcance a decir sea en términos de veracidad (representación), pero no de verdad. Ya que la veracidad es la posibilidad de correspondencia de la lengua con los referentes del dominio positivo del Ser/Saber, mientras que la verdad sólo puede ser “poco dicha” en una lengua-sujeto, una lengua que habla en la ausencia de referente (decimos ausencia porque no hay un referente del acontecimiento escondido, primigenio o “profundo” sobre el cual haya finalmente que volverse). Cualquier apelación a una caracterización última del mismo es una tentación fascista.

La relación de Lacan al problema de la verdad, sin embargo, permanece sensiblemente más oscura y compleja que la de Badiou en tanto resulta, como dijimos, entreverada al sujeto del inconsciente. En este sentido, Allouch, quien traza un paralelo entre Jacques y Marc François, es decir el hermano cura de Lacan, dice al respecto: “los dos hermanos, en su juventud, hicieron un pacto (...) para consagrar cada uno su vida a la búsqueda de la verdad. Marc François se atuvo al pacto; en cuanto a Jacques, a quien Marc François califica de ‘testigo de la verdad’, sigue siendo una pregunta...” (Allouch, 2013:57).

En principio, no hay tal estado de claridad y diferencia entre lo viejo y lo nuevo ya que el saber de la lengua recibe en cada reactivación del discurso otro estatuto y otra problematicidad. El saber psicoanalítico, su discurso, pareciera recomenzar en cada sesión de seminario. Como anota Miller, sobre todo en la última enseñanza, “(...) se ven nuevos comienzos internos: el punto de vista se desplaza, se vuelve a empezar cada vez, cada semana. Por momentos celebramos que no sea un saber cerrado sobre sí mismo. Un saber abierto es un saber que recién empieza. Por eso, acerca del psicoanálisis, se puede perfectamente decir: *aún no vieron nada*” imposible (de ser significado).

(2013:158). Eternizar a Lacan, es decir, privarlo de una segunda muerte (simbólica) para conducirlo hacia un saber cerrado que lo consagre en algún panteón o que lo cristalice en fórmulas siempre iguales a sí mismas, es contrario al espíritu de ese saber que *aún* no vio nada.

La imposibilidad de establecer una separación clara y distinta de una lengua vieja (ser) y una nueva (acontecimiento) está ligada, además, a que el lenguaje no es una entidad separa del mundo pulsional del sujeto sino que viene “guionado” por sus vicisitudes desestabilizantes y su carácter sustractivo.<sup>114</sup> El lenguaje, dice Lacan, “está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua (...) Lalengua sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de lalengua, esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada quien, lalengua llamada, y no en balde, materna”<sup>115</sup> (1995:166). Una

---

<sup>114</sup> Incluso el dispositivo del pase no implica un deshacimiento total del síntoma, la disolución de éste como si fuera una verdad metaforizada ahora conocida y que cae de una vez y para siempre. Hay en éste un cariz *real* irreductible, un padecimiento indescifrable que no hace distingo entre una “vieja” o una “nueva” lengua. Así lo refiere Miller: “Los análisis duran ahora mucho más tiempo que en la época de Freud, donde se podía verlo algunas veces, como con Gustav Malher una tarde de 1912, por ejemplo. En esa época, se hacía un paseo con Freud por el jardín, se tenía una conversación un poco sincera con él, y después, ya está. Hoy eso dura. Al final de todo, ustedes están quizás ante una contingencia que no se trata más de hacer significar. Es la razón por la cual el fin del análisis da cuenta más de la cuestión del pase que de la verdad. Las verdades sucesivas por las que el sujeto pasa, desembocan en una fatiga por la verdad o sobre temas reales no negociables: darse cuenta que hay para sí algo imposible de soportar, o a qué uno está fijado para siempre y consentir a ello con el menos *pathos* posible” (2001:s/p).

<sup>115</sup> Versión original: “*Seulement, une chose est claire, le langage n'est que ce qu'élabore le discours scientifique pour rendre compte de ce que j'appelle lalangue (...) Lalangue sert à de toutes autres choses qu'à la communication. C'est ce que l'expérience de l'inconscient nous a montré, en tant qu'il est fait de lalangue, cette lalangue dont vous savez que je l'écris en un seul mot, pour désigner ce qui est*

la lengua que le impone siempre un carácter hipotético al lenguaje en el que se intentan discernir los acontecimientos y que por lo tanto jamás permite un concepto de verdad que no sea remitido, antes o después, al carácter precario de su formulación.

En el libro *Nací*, el cual es parte de un proyecto autobiográfico, el escritor parisino Georges Perec hace una reflexión respecto al pasaje del lenguaje inconsciente de los sueños a la lengua consciente del relato que resulta ilustrativa de lo que allí se pierde. Vale la pena citar el fragmento entero, aun si se trata de un texto sin pretensiones conceptuales (o precisamente por eso):

Durante varios años anoté lo que soñaba. Esa actividad de escritura fue, en principio, esporádica y, luego, cada vez más invasora: en 1968, transcribí cinco sueños, en 1969, 7, en 1970, 25, en 1971, ¡70!

Yo no sé muy bien lo que creía esperar, al comienzo, de una experiencia tal: de una manera más bien confusa, me parecía que venía a inscribirse en un proyecto autobiográfico indirecto, emprendido desde hacía algún tiempo ya y por el cual intentaba circunscribir mi propia historia, no contando en la primera persona del singular, sino a través de recuerdos organizados temáticamente: por ejemplo, recuerdos y transformaciones de los lugares donde había vivido, ennumeración de las habitaciones en las que había vivido, historia de los objetos que hay o que ha habido en mi mesa de trabajo, historia de mis gatos y de su descendencia, etc., como si, al lado de esas autobiografías limítrofes y fragmentarias, mis relatos de sueños hubiesen podido construir lo que yo llamaba entonces una autobiografía nocturna.

---

*notre affaire à chacun, la langue dite maternelle, et pas pour rien dite ainsi*".

Más adelante, en mayo de 1971, comencé a analizarme y se me hizo claro que esa fiebre de la transcripción había sido el signo precursor, el aliciente, el pretexto. Tal vez, yo esperaba, como todo el mundo, que esos sueños me contaran, me explicaran y quizá incluso que me transformaran. Pero mi analista no tomó en consideración esos relatos: habían sido demasiado cuidadosamente empaquetados, eran demasiado prolijos, demasiado nítidos, demasiado claros en su rareza misma, y creo que hoy puedo decir que mi análisis sólo empezó cuando logré expulsar de la terapia esos sueños-caparazón.

No voy hablar entonces del contenido de mis sueños; si un día fueron descifrables, ocurrió cuando pudieron convertirse en término balbuciente, palabras largamente buscadas, titubeos, sensaciones opresivas y no ya frases demasiado relamidas, textos demasiado bien puntuados en los que no faltaban nunca el título ni la fecha (2012:74-75).

Con este ejemplo-contraste, digamos que Badiou, al rechazar la dimensión “pre-ontológica” de la pulsión como una “morbosidad”, se adhiere a una lengua de la seguridad afirmativa (sin balbuceo), una lengua a la altura del sobrevuelo *eterno* del porvenir de la Idea<sup>116</sup>, y en la que su filosofía deviene una especie de reverso del discurso analítico, aquel que Lacan ubica más bien del lado de la viscosidad, la pestilencia: “El analista es el fuego fatuo. Es una metáfora que por su parte no hace un *fiat lux*. [...] el fuego fatuo no ilumina nada,

---

<sup>116</sup> “De Espartaco a Mao (no el Mao del Estado, que también existe, sino el Mao rebelde, extremo, complicado), desde las sediciones democráticas griegas al decenio mundial 1966-1976, son, en este sentido, una cuestión de comunismo. Será siempre cuestión de comunismo, aun si la palabra, manchada, deja lugar a cualquier otra designación del concepto que recubre. Concepto filosófico, en consecuencia eterno, de la subjetividad rebelde” (Alain Badiou, 1992:16).

incluso surge usualmente de una pestilencia. Esa es su fuerza” (citado en Allouch, 2009:31).

El psicoanálisis, precisamente, da cuenta de cómo “la razón está ya tejida en el dinamismo más opaco en el sujeto”, porque, a modo de ejemplo y después de todo, “es privilegio del análisis en la historia del pensamiento haber hecho emerger la función determinante de este objeto displaciente [la mierda] en la economía del deseo” (Lacan, 2007:318). Negar la morbosidad, la mierda, la pestilencia, es negar, entonces, lo que introduce la razón psicoanalítica, sus resonancias en el lenguaje.

Por otro lado, como apunta Žižek, “no es sólo el ‘milagro’ de un encuentro traumático con el Acontecimiento lo que separa a un sujeto humano de su animalidad: su libido ya está en sí misma separada” (citado en Vighi, 2014: 42)<sup>117</sup>. Por lo que, hacerle lugar al mundo pulsional inconsciente en la constitución del sujeto no es sólo considerar las “bajezas morbosas” sino la politicidad del punto *real* en el que la animalidad se encuentra con el desfiladero de la lengua. Ese punto inasible que, como la lengua, se sustrae a cualquier pretensión de estabilidad por el lado de los enunciados.

Interponer la pulsión en la relación circular y esférica entre el sujeto y el acontecimiento, esa relación que decimos que está necesariamente mediada por *la lengua* de cada uno, es una forma de pasar del individuo de las adhesiones conscientes al sujeto que, en la marcha, no sólo cojea a causa de la negatividad sino que se ve comprometido, en parte, en la causa de un no saber que resulta el reverso ineludible de cualquier *fidelidad* voluntaria. En otras palabras, predisponer los “textos” —políticos, artísticos, psicoanalíticos, etc.— a los efectos del inconsciente es volver a problematizar una y otra vez lo que (d)el sujeto no (se) sabe:

---

<sup>117</sup> Traducción propia. En el original: “*Non è solo il ‘miracolo’ di un incontro traumatico con l’Evento a staccare un soggetto umano dalla sua animalità: la sua libido è già in se stessa staccata*”.

“El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de la lengua por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de la lengua en tanto que articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado”<sup>118</sup> (Lacan, 1995:167).

La enunciación, entonces, guarda un enigma (“*l’énigme, c’est probablement cela, une énonciation...?*”)<sup>119</sup> que adquiere una relevancia fundamental en la transmisión del psicoanálisis, donde el auditorio que escucha “discrecionalmente” a Lacan permite que se despliegue con la contundencia de una voz que siempre excede a las palabras en las que se vuelve más o menos inteligible. Donde, además, el “hablar a”, el discurrir dirigido a los psicoanalistas, a diferencia del “hablar de” dirigido a todos, predispone de otro modo la aparición enigmática de una enunciación. Enigmática porque es aquello que se desvanece en la avidez con la que el sentido usurpa lo que se escucha: “que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha” (Lacan, 1995:24).

Hay una temporalidad única del acto analítico y del discurso de su transmisión que se despega de la espacialidad que necesita el sentido para amarrarse en los vocablos. Se trata de un rasgo que la sofística ponía en juego con el *kairos*. Una de las palabras griegas más intraducibles, en tanto conjunta la dimensión creadora de la *poiesis* y la dimensión concreta de la *tekhne* en un solo acto, un instante de peligro en el que éste no se ampara en un saber

<sup>118</sup> Versión original: “L’inconscient est le témoignage d’un savoir en tant que pour une grande part il échappe à l’être parlant. Cet être donne l’occasion de s’apercevoir jusqu’où vont les effets de la langue, par ceci, qu’il présente toutes sortes d’affects qui restent énigmatiques. Ces affects sont ce qui résulte de la présence de la langue en tant que, de savoir, elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l’être parlant supporte de savoir énoncé”.

<sup>119</sup> Lacan citado en Cassin, 2013:115.

teleológico y deviene su propia finalidad, sin tender hacia ninguna meta que lo anticipe. Es la “precipitación en el caso”, la pura singularidad (Cassin, 2013:129)<sup>120</sup>. Se trata de una temporalidad única que, a partir de la apreciación que hace la filosofía clásica de la retórica (Badiou, platónico sin Uno, estaría allí incluido), se domestica en una espacialización.

A partir del Gorgias de Platón, el tiempo se ve reducido al espacio: un discurso es un organismo que se despliega (tiene un ‘plano’) y se articula (hay que saber, dice Platón, ‘recortarlo’). La retórica es adosada en Aristóteles a toda la física (el tiempo como imagen del movimiento) y a todo el *organon* que organiza los *logoi* según el *hama*, ‘al mismo tiempo’, del principio de no-contradicción, con todos los *syn* (sin-taxis, sil-logismo) requeridos para ponerlo en visibilidad. Se trata siempre de hacer pasar de la consideración de la enunciación a la de los enunciados, de la cadena significativa y la captación del *kairos*, punta del tiempo, al *topos* y a los *topoi*, lugares del bien hablar. Si existe una particularidad sofístico-analítica de la práctica del lenguaje, ella implica entonces algo así como una retórica del tiempo, por diferencia de la retórica filosófica del espacio (Cassin, 2013:130-31).

La dimensión de la temporalidad de la enunciación es algo que Badiou no focaliza en tanto el suyo es un sujeto siempre ya subjetivado en una verdad “eterna” que resulta indiferente a la vacilación del *ahora*. Como dice Vighi:

---

<sup>120</sup> En su elogio de la fragilidad como condición para el psicoanálisis, Allouch también se refiere al *kairos* como un relámpago que da acceso a lo diverso por lo diverso. “Una obertura eminentemente puntual en cada ocasión debida al relámpago, y sobre la que el analista no tiene dominio: fragilidad. La temporalidad aquí es la del *kairos*, la de la oportunidad de pescar al vuelvo, y que puede fallar” (2014:15).

El sujeto badiouiano está desde siempre subjetivado, implicado en el proceso de subjetivación en relación al acontecimiento. Este asunto debe ser entendido en su sentido más radical: el acontecimiento existe, y es reconocido en su potencialidad revolucionaria sólo por un sujeto *engagé*, militante, fulgurado “en la vía de Damasco” por la urgencia y el carácter indispensable de la fidelidad al mismo. Para todos los otros sujetos, incapaces de reconocerlo, el acontecimiento no existe. La relación entre sujeto y acontecimiento es entonces circular: el acontecimiento presupone el punto de vista de una subjetividad *engagé*, que en sí es legitimada sólo por su fidelidad al acontecimiento<sup>121</sup> (2014:33-34).

La problematicidad del devenir sujeto está en Badiou, de esta forma, saldada, o se reduce a un esquema de conductas (¿más o menos clínicas?) respecto a lo acontecido (fidelidad, oscuridad o reacción). Y la complejidad arquitectónica de su filosofía resulta así inversamente proporcional a la facilidad con la que ésta vuelve invisible el modo en que la lengua y sus mundos heredados se anteponen a cualquier recomienzo político colectivo.

Es que el lenguaje, a diferencia del matema, está dotado de una “inercia considerable” que vuelve cojitranco todo el asunto de la transmisión: “Dicho lenguaje — toda la novedad del término estructura es esa, los demás harán con él lo que quieran, pero yo señalo eso— dicho lenguaje está dotado de una inercia considerable,

---

<sup>121</sup> Traducción propia. Aquí el original: “*Il soggetto badiouiano è da sempre soggettivato, implicato nel processo di soggettivazione in relazione all’evento. Questo assunto dev’essere inteso nel suo senso più radicale: l’evento esiste, ed è riconosciuto nella sua potenzialità rivoluzionaria, solo da un soggetto engagé, militante, folgorato “sulla via di Damasco” dall’urgenza e imprescindibilità della fedeltà ad esso. Per tutti gli altri soggetti, incapaci di riconoscerlo, l’evento non esiste. La relazione tra soggetto e evento è dunque circolare: l’evento presuppone il punto di vista di una soggettività engagé, che da parte sua è legittimata solo dalla sua fedeltà all’evento*”.

cosa que se percibe comparando su funcionamiento con los signos llamados matemáticos, matemas, únicamente porque se transmiten íntegramente” (1995: 134).

Así, si “una lengua no es nada más que la integral de los equívocos que su historia ha dejado persistir en ella” (Lacan, 2012:514) es porque lo verdaderamente problemático y político no es lo que logra comunicarse integralmente sino aquello que persiste en el equívoco del deseo o en el deseo de equívoco: el significante<sup>122</sup>. Por lo que el barroco de Lacan es un rasgo de politicidad extrema en su enseñanza, allí donde hace convergir, al mismo tiempo, la *heterogeneidad* de las referencias eruditas y los complejos problemas lógicos y topológicos con un registro obscuro de la cotidianidad. Todo mezclado y sin visos de superar el equívoco, sino más bien de saber de qué modo se está enredado en él.

Al no estar tematizada la enunciación sustractiva o, dicho de otro modo, la negatividad del lenguaje en Badiou, la consideración de la “cosa” tiende indefectiblemente a la transparencia, a la arquitectura del enunciado. Y la transparencia es aquello que queda dispuesto en su totalidad a la mirada, lo que provoca un efecto de totalidad. Se trata de una afirmatividad manifiesta que no se vuelve sobre el “no” que la hace (des) aparecer. Por ello decimos que una demostración lógica de la imposibilidad del todo, como ocurre en *Lógicas de los mundos*, no detiene su retorno por la vía del lenguaje.

Se trata de algo que, como sugiere Lacan, capta de manera privilegiada el discurso analítico desde su praxis clínica: “Y vuelvo al sentido a fin de recordar el esfuerzo que necesita la filosofía (...) para percibir aquello que, del analista, es recurso cada día: que nada esconde tanto como lo que revela, que la verdad, Ἀλήθεια =

---

<sup>122</sup> Cuando Lacan presenta las fórmulas de la sexuación en su seminario *Aún*, confiesa que no las tenía escritas de antemano en ninguna parte así como tampoco las había preparado. Ya que, como de costumbre, dice, les parecen ejemplares para producir malentendidos (1995:96). El malentendido no es la piedra en el zapato de la que habría que despojarse.

Verborgenheit" (2012:476). *Verborgenheit* que significa ocultación, clandestinidad y disimulo y que se suma a toda la serie freudiana de la negatividad: *Verneinung, Verdrängung, Verwerfung, Verleugnung, Verdichtung, Verschiebung*. Negatividad que, por cierto, al no ser total, logra encontrar la vía de su manifestación por el discurso. Ya que, como dice Mladen Dólar, en todas estas formas de negación, se "produce algo que en sí mismo no puede ser negado. Hay una persistencia de la negatividad en la falla misma de la negatividad" (2012, s/p).<sup>123</sup> Es decir, sólo accedemos a un saber de la negación porque ésta no logra negarse del todo a sí misma. O algo de su no-ser se inscribe en el ser.

A propósito del ser, éste no tiene ningún sentido fuera del lenguaje, dice Lacan. Aseveración con la que también Badiou estaría de acuerdo, ya que su postulación de las matemáticas como ontología es, se encarga de aclararlo, una tesis sobre el discurso y no sobre el "mundo". Pero el significante, la incidencia del significante y su ambigüedad en la constitución de ese mundo, hecho que la práctica psicoanalítica pone en evidencia de manera privilegiada, es algo de lo que Badiou debe, de uno u otro modo, abjurar. Su incidencia, por cierto, no sólo permite aseverar que el mundo es una construcción de símbolos sino que, allí, cada quien se ve a sí mismo interpelado de una manera sintomática.

Así se refiere Lacan a la incidencia del significante, por ejemplo, en Milán el 12 de mayo de 1972:

Es cierto que hay un animal sobre quien el lenguaje ha descendido, si yo puedo decir, y que este animal está verdaderamente marcado por esto. Está marcado al punto que no sé hasta dónde puedo ir para decirlo bien. No es solamente que la lengua forma parte de su mundo, es que sostiene su mundo de punta a punta (...) Pero es un hecho

---

<sup>123</sup> La traducción es nuestra. Original: "*something that it cannot itself negate. There is a persistence of negativity in the very failure of negativity*".

que el psicoanálisis, la práctica psicoanalítica nos ha mostrado el carácter radical de la incidencia significativa en esta constitución del mundo. No digo para el ser que habla, porque lo que he llamado hace un rato ese derrapaje, este deslizamiento que se hace con el aparato significativo... es eso que determina el ser de quien habla. La palabra "ser" no tiene ningún sentido fuera del lenguaje<sup>124</sup>

Ahora bien, si la idea de la matemática como ontología es una tesis sobre el discurso, quiere decir no sólo que no hay un ser extralingüístico para ser aprehendido, sino que el ser mismo es mediado lingüísticamente. Por lo cual no se justifica su abordaje matemático en filosofía o en psicoanálisis si no es para mostrar sus impasses y el sinsentido de sus operatorias, lo cual también puede hacerse por vía del equívoco o del absurdo. Con la diferencia de que en las matemáticas o, mejor, en la teoría de conjuntos, la falla queda capturada en paradojas que se derivan de una determinada axiomática asumida desde un comienzo y que de forma repetida dan el mismo resultado (sólo hay que saber reconstruir los elementos de la paradoja).

Ganando consistencia en la universalidad (matemática), se corre el riesgo de velar todo lo que el significativo esconde, en tanto se lo pone bajo condición del matema. O, mejor dicho, se diluye la idea de

---

<sup>124</sup> Traducción tomada del sitio <http://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>. Aquí la versión original en francés: *"il est certain qu'il y a un animal sur qui le langage est descendu, si je puis dire, et que cet animal en est vraiment marqué. Il en est marqué au point que je ne sais pas jusqu'où je peux aller pour bien le dire. C'est pas seulement que la langue fasse partie de son monde, c'est que c'est ça qui soutient son monde de bout en bout (...). Mais c'est un fait que la psychanalyse, la pratique psychanalytique nous a montré le caractère radical de l'incidence signifiante dans cette constitution du monde. Je ne dis pas pour l'être qui parle, parce que ce que j'ai appelé tout à l'heure ce dérapage, cette glissade qui se fait avec l'appareil du signifiant... c'est ça qui détermine l'être chez celui qui parle. Le mot d'être n'a aucun sens au dehors du langage."* (Lacan, 1972: s/p.).

un posible homeomorfismo del equívoco con el carácter contingente de un real, un real situado que le habla a una lengua determinada.<sup>125</sup>De allí que dijéramos anteriormente que la utilización de la topología matemática por parte de Lacan iba acompañada de calambures y retruécanos y no de la pretensión de haber atrapado de una vez y para siempre la estructura de lo dado (la imposibilidad de dominar realmente los nudos es la mejor prueba de ello).

El real sintomático del psicoanálisis es un real rebelde, contaminado, incompatible con la univocidad matemática. En ese sentido es que podemos leer la intervención de Fabian Ludueña, quien en una disquisición estético-política, aunque también ontológica, sugiere que la utilización de la noción de Idea por parte de Badiou “resulta quizá inapropiada dado que está ligada con una metafísica del matema y con una cierta rasgadura del ser en dos dimensiones irreductibles” (en Badiou, 2009b:37), la dimensión de la multivocidad empírica y la dimensión de la univocidad trascendental.

Lalengua, como el objeto voz, es inagotable en un mensaje y su articulación lingüística, de allí su homeomorfismo con el inconsciente, a quien Lacan define en *Aun* como el saber-hacer de esta:

Lalengua, finalmente, toca lo real; porque no la agotan ni los efectos de la comunicación ni los espaciamentos de lo discernible. El síntoma más inmediato es un imposible: por multiplicados que estén los dichos, literalmente excéntrico a lo que en ellos se representa o se distingue, siempre permanece en ellos algo que no se dice. Las palabras faltan, se dirá, indicando así el síntoma de lo real bajo las especies de la carencia. Pero conviene añadir de inmediato que algo también se dice siempre en demasía, que no fue

---

<sup>125</sup> No se trata aquí, por supuesto, de minusvalorar a las matemáticas y su posible uso en filosofía. Sólo pretendemos dar cuenta de la diferencia que éstas adquieren en cada uno de los dispositivos de enunciación en cuestión.

demandado: de lo cual se demandó no decirlo. Tal es el efecto necesario de las homofonías que hay y del metalenguaje que no hay: ningún ser hablante puede jactarse de dominar los ecos multiplicados de su decir (Milner, 1999b:41).

Mostrar el exceso de lenguaje respecto a la comunicación y a lo discernible, su resonancia, es mostrar el movimiento del inconsciente, sustraido a la posibilidad de ser capturado más que en un instante fugaz que vuelve a perderse. Por ello, si la matemática (y aun la teoría de conjuntos o la teoría de los múltiples puros como la llama Badiou) es el entendimiento racional en su expresión máxima, es en tanto congela finalmente el movimiento (a diferencia de la topología). Ya que el entendimiento “siempre tiende a fijar su objeto en un tiempo actual que pretende presentar de manera cabal la realidad completa del objeto de que se trate” (Butler, 2012:62).

Nuestra tesis, entonces, es la siguiente: sólo la sorpresa significativa, la posibilidad de quebrar al menos mínimamente la malla de la univocidad comunicativa, da cuenta de la relación equívoca entre el sentido y nuestras posiciones enunciativas sexuadas, es decir inconscientes y por añadidura políticas. La filosofía, aun la así llamada “poslacaniana” que busca atravesar la enseñanza de Lacan sin desfallecerla, necesita rebasar esta posición enunciativa irreductible para construir la universalidad. Así, por ejemplo, vemos en Farrán la idea de buscar, por momentos, una Forma clara de enunciación, apoyada en el pensamiento y orientada por la lógica o la matemática: “el pensamiento, para aprehender lo real y no caer en disputas terminológicas fomentadas por la diferencia enunciativa radical (que responde a la posición sexuada inconsciente), debería poder orientarse por la lectura y la escritura matemática, excediendo incluso sus propios límites epistemológicos” (s/d). Pero, es que ¿acaso lo real esquivo del psicoanálisis estaría en un más allá de la posición sexuada inconsciente?, ¿de qué real se habla allí? ¿Las

disputas terminológicas fomentadas por la diferencia enunciativa radical no son acaso la manifestación más patente del carácter inerradicable del equívoco? Considerar la posibilidad de exceder el equívoco con la escritura matemática es plantear una separación demasiado rígida y estable entre lo real (lo que no engaña) y el semblante (lo que engaña). Algo que puede resultar atinado para construir la vía militante de las verdades eternas pero que, en la inmanencia de los espejismos y las urgencias subjetivas cotidianas, pierde densidad.

Por otro lado, si el síntoma es aquello que viene de lo real y si una de las formas en que lo real es pensado, es la ausencia de sentido (*absens*), lalangue es una de las vías regias que tiene el psicoanálisis para hacer confluir el lenguaje hacia esa zona. Porque, como dice Lacan, la voluntad de sentido, la presencia del sentido, consiste en eliminar el doble sentido<sup>126</sup>.

Traigamos un ejemplo, entre innumerables, que da cuenta del lugar del doble sentido y el equívoco en la clínica. El mismo aparece en la película que Gerard Miller hiciera sobre Lacan (“Cita con Lacan”). Allí, una sobreviviente del nazismo que quedó aterrada por la Gestapo, y que cada noche a una determinada hora se desvelaba porque era el momento en el que la policía secreta (encargada de combatir e investigar las tendencias peligrosas para el Estado) entraba a las casas de los judíos, comenta el momento de una intervención de Lacan que si bien no disolvió ese síntoma, al menos sí le introdujo un sentido accesorio que morigeró su peso. Mientras le relataba a Lacan un sueño repetitivo en el que la Gestapo entraba a su casa, el psicoanalista se aproximó desde atrás y en el momento en el que ella pronunció ese nombre, Lacan le hizo un “*gest à peau*” (homófono a Gestapo en francés), es decir, una caricia dulce sobre la piel. Ella relata que cuarenta años después, todavía recuerda ese *gest à peau*. Inescindible ahora del terror de la policía para-estatal.

<sup>126</sup> “*Il n’en reste pas moins que la volonté d’*sens* consiste à éliminer l’*double sens*” (2008b; versión bilingüe disponible en el sitio de la École lacanienne).*

Se trata, en la interpretación analítica, de escuchar el significante por fuera del significado con el que viene investido libidinalmente. Es decir, vaciar el sentido con el que una frase aparece en la lengua del analizante. Un ejemplo de Oscar Massota:

Hay diálogo psicoanalítico cuando en la palabra del paciente se escucha la emergencia del significante. Para hacerlo no hay que escuchar lo que el paciente dice [...] Un ejemplo: “papá, me siento mal”. La actitud no analítica sería tratar de comprender qué le sucede para ayudarlo. Lo analítico sería decir: “Siéntate bien”. La interpretación, si ustedes quieren, por decir algo, tiene que ver con el trasero, con el erotismo anal. En este punto se ve el desvío por el doble significado de la palabra

Sin embargo, porque hay emergencia del significante es que, precisamente, no habría diálogo en sentido estricto. Ya que el diálogo supondría la posición de un emisor y un receptor que intercambian mensajes para entenderse mutuamente. Cuando, en realidad, hay trabajo inconsciente si en lo que se dice aparece un hilo de no saber para el analizante.

Así, Lacan, por su parte, hace una política explícita de los embrollos del lenguaje, del equívoco, buscando una fidelidad entre la opacidad inconsciente y la forma de dar cuenta de él.

Tengo la sensación (...) de que el lenguaje es en verdad lo que no puede avanzar sin torcerse y enrollarse, sin contorsionarse de una manera de la que no puedo decir que yo no dé aquí el ejemplo. No crean que al recoger el guante por él, al señalar en todo cuanto nos incumbe hasta qué punto dependemos de él, no crean, insisto, que lo hago con agrado. Preferiría que fuera menos tortuoso (Lacan, en Cassin, 2008: 230).

En su seminario de 1976-1977 (*L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*) Lacan introduce esta contorsión del lenguaje en la relación

de “el consciente y el inconsciente” a partir de la figura topológica del toro y la banda de Mœbius.

Aquí está la cinta de Mœbius tal como ella se redobla...tal como se redobla (*regresa*) y como se muestra compatible con el toro. [Gráfico] Es por esto que me he atenido a considerar el toro en tanto que capaz de ser recortado (*se aleja*) a semejanza de una cinta de Mœbius (*regresa*) con eso basta, con eso basta (*se aleja*)...he ahí el toro, basta con que uno recorte allí no una cinta de Mœbius sino (*regresa*) una cinta de Mœbius doble (*vuelve a alejarse*). Es precisamente lo que va a darnos la imagen de lo que esto conlleva del vínculo (*regresa*) del consciente con el inconsciente. El consciente y el inconsciente se comunican y están sostenidos ambos por un mundo tórico (2008b:43).

Es la relación topológica compleja entre consciente e inconsciente la que Lacan pone en acto, haciendo insostenible un lenguaje representativo que venga a dar cuenta de manera transparente del objeto en cuestión. De hecho, si algo hace que su disciplina lo penetre y lo contenga como un dique del idealismo, dice Lacan refiriéndose al analista, es que lo real no esté de entrada para ser sabido (2009:201). Exclusión del saber de lo real que se pone en juego no como una advertencia epistemológica sino como una praxis respecto al discurso mismo.

En esta perspectiva, es preferible advertir a quienquiera que fuese que no debe creer demasiado en aquello que puede comprender. Aquí es ciertamente donde adquieren su importancia los elementos significantes que introduzco para ustedes. Desprovistos al máximo de contenido comprensible, tal como me esfuerzo por hacerlos aparecer, mediante su notación en la relación estructural, son el medio con el que trato de mantener el nivel necesario para que la comprensión no sea engañosa, a la vez que dejo

localizables los términos diversamente significativos en los que nos adentramos. Esto debe subrayarse especialmente cuando se trata de un afecto, ya que no me he negado a este elemento de clasificación. La angustia es un afecto (Lacan, 2007:27).

La lengua que Lacan despliega para transmitir el psicoanálisis, entonces, no es algo así como “la mejor lengua disponible” para enseñar los tópicos fundamentales del sujeto del inconsciente. No es una lengua que Lacan, como individuo, elija porque simplemente “se ha dado cuenta” de que es la mejor forma que existe para una transmisión tal. La cuestión fundamental es que él mismo está implicado sintomáticamente en esa lengua. Y por lo tanto, si bien es cierto que en un punto la elige para su transmisión también es necesario dar cuenta de que es “elegido” por ella. De allí que se refiera a sí mismo como el efecto de su enseñanza (Lacan, 1995:38).

Si esto no fuera así, pasaríamos de una transmisión de la experiencia clínica del sujeto del inconsciente a una teoría más o menos transparente, en el sentido de un saber que “cubriría por completo algo que en un momento dado se volvería aparente”<sup>127</sup> (Lacan, 2008:42). Así es, entonces, cómo lacan debe explicitar también la “lacanidad” del nudo borromeo:

El único nombre propio en todo esto es...es el mío, la extensión de Lacan al simbólico al imaginario y al real es lo que les permite a estos tres términos consistir • no estoy especialmente orgulloso de ello pero después de todo me da cuenta de que consistir, eso quería decir algo, a saber que,

---

<sup>127</sup> En la siguiente clase, 4 de diciembre de 1968, del mismo seminario, *De un Otro al otro*, Lacan vuelve a referirse a la exclusión de una teoría del inconsciente: “Que haya teoría de la práctica psicoanalítica, seguramente. Del inconsciente, no, salvo si se quiere extender lo que ocurre con esta teoría de la práctica psicoanalítica que, del inconsciente, nos da lo que puede captarse en el campo de esta práctica, y nada más” (2008:59-60).

que había...que había que hablar de *cuero*, que hay un *cuero* del imaginario, un *cuero* del simbólico • es la lengua • y un cuerpo del real del que no se sabe cómo se sale. (*Suspira*) No es simple, no es que la complicación provenga de mí sino que está en aquello de lo que se trata (2008b:23).

En esta cita se conjuntan, entonces, dos dimensiones que es posible separar analíticamente pero que allí donde *eso* habla, resulta imposible. Nos referimos, por un lado, al nombre propio Lacan y, por otro, a “aquello de lo que se trata”, es decir el sujeto del inconsciente. Si bien, entonces, la complicación proviene de la opacidad inconsciente, el nombre propio de Lacan es quien hace consistir *singularmente* esa complicación. Sin Lacan y una lengua que pone en juego su deseo inconsciente, ninguna transmisión rigurosa del sujeto se volvería posible.

Lacan hace una separación del inconsciente freudiano y el suyo (él dice “el nuestro”), tratando de localizar de qué manera el deseo de Freud y sus sobredeterminaciones epocales están afectando la transmisión del sujeto del inconsciente. No porque sea posible separar completamente el inconsciente de quien lo transmite (el giro copernicano del inconsciente en la modernidad tiene un sello freudiano indeleble) sino porque en el “retorno a Freud” que se propone Lacan hay una torsión novedosa que lo introduce como nombre propio. De lo contrario, el inconsciente no daría cuenta de una singularidad sino de una universalidad abstracta y la problemática de la lengua estaría resuelta de una vez y para siempre.

Dar cuenta de la relación entre inconsciente y lenguaje, en la transmisión del psicoanálisis, implica entonces una vía performática en la que se busca llevar al mínimo la diferencia entre el objeto del discurso y el discurso mismo. Y es allí donde *lalangue* hace su entrada como una lanza que los “atraviesa”

Por último, así como dijimos que el “objeto voz” es un medio para el encuentro entre deseo y pulsión, medio de fisura de la representación, *lalangue* es la marea que desdibuja la frontera de las significaciones compartidas de la lengua. Ya que, cada uno, a cada instante, da un retoquecito a la lengua *que* habla.

## 8. Conclusión

*"Pensar un proyecto emancipatorio sin considerar de qué estofa está hecho el sujeto, es hacer un diseño de proyecto emancipatorio sin incluir las “malas noticias” que tenemos sobre el sujeto. Y resulta que sobre el sujeto tenemos un montón de malas noticias. Lo que ha pasado en la tradición moderna, en la tradición ilustrada, es que los proyectos emancipatorios se pensaron con un sujeto que no vehiculizara ninguna mala noticia. De tal manera, si luego esas malas noticias aparecían, había que purgar a los sujetos, enviarlos a los campos de concentración, transformarlos en sujetos a reeducar"* (Jorge Aleman)

Hemos tratado de dar cuenta, primeramente, de la convergencia entre Badiou y Lacan en relación a su oposición al sustancialismo filosófico o sustancialismo psicologicista, es decir en su consideración del sujeto en primera instancia como un vacío (un fragmento finito o comprobación local de una verdad infinita o, por ejemplo, el vacío central en la figura topológica del toro, respectivamente) despojado de atributos psicológicos, sociales, biológicos, anatómicos, etc. El sujeto es para ambos, desde un punto

de vista abstracto y global, una falla en la estructura. Y la verdad, mucho más una operación que un juicio.

Las diferencias irreconciliables, sin embargo, saltan a la vista en la medida en que comienzan a sopesarse los matices del estilo, el énfasis y el objeto de cada discurso. La composibilidad badiouiana respecto al psicoanálisis —la cual no quiere decir, por supuesto, identidad— es lo que se volvió entonces necesario remitir a sus limitaciones. “Hacer fracasar” esta composibilidad es un mejor indicador de lo *real* que la búsqueda de su consumación. Ni teoría del inconsciente, ni visión del mundo, ni corpus acabado, el psicoanálisis (que como toda diversidad se resiste al artículo que tiende a imaginarlo conjunto cerrado) abre en el no saber de su objeto el campo que lo distancia del Saber Absoluto, es decir, del fantasma que Lacan atribuía a todo filósofo. De allí que pasar por esta distancia, acentuarla, indagarla, permita apreciar de un modo preciso cómo se juega para cada uno la cuestión del sujeto.

La etiqueta “filósofo poslacaniano”, entonces, busca dar cuenta de aquel que procesa críticas gnoseológicas, éticas y “ontológicas” de Lacan a la filosofía, pero que se inmuniza respecto al carácter eminentemente subversivo del sujeto del psicoanálisis y, más bien, se aboca a la construcción conceptual — sistemática (en el caso de Badiou)— de un sujeto más o menos monocromático, despojado de sus vicisitudes pulsionales y de las paradojas y matices que allí pueda introducir la experiencia.

Se trata, para un psicoanálisis cuyas consecuencias se pueden extender al campo de la política, en cambio, de escuchar el “rasguído en la propia lengua de uno”. Algo que una ética de las verdades vuelta hacia la militancia del comunismo por venir no puede, por razones estructurales, escuchar e incluir. Ese rasguído consiste, dice Horacio González en una reflexión sobre la lengua, en “una revelación laica, que dice por el reverso lo que el militante, en su

seno obligatorio de acción, no atina a desplegar. [Ya que] el tiempo del militante en acción es imaginado sin humillaciones, como un tiempo lineal que oculta lo disperso, por tanto repleto de incidencias” (2014:s/p).

Interesa, por ello, anudar política y psicoanálisis en una lengua más permeable al inconsciente, más frágil, menos amparada en la lógica articulada. Donde la escritura que la ponga en juego advenga como posibilidad de capturar algo del no saber (trozos de lo real)<sup>128</sup> y no como instancia secundaria respecto a un pensamiento que ya estaría consumado o, dicho de otro modo, como deducción de una axiomática que delimita, antes de la contingencia de los encuentros, el camino del pensamiento.

Si el psicoanálisis aporta en este sentido, es porque busca en el lenguaje los restos de un mutismo que lo horada. Como dice Bersani respecto al descubrimiento freudiano, se trata del intento más radical de tender un puente entre los símbolos y la biología, “de forzarla a entrar dentro del discurso, de insistir en que el lenguaje puede ser ‘tocado por’ o que puede ‘recoger’ ciertas vibraciones del ser que nos apartan de cualquier conciencia del ser” (2011:58). Probablemente por ese motivo, por esa simbolización imposible pero que se vuelve a intentar cada vez es que Lacan considera que los filósofos son mentirosos, ya que omiten por todos los medios ser “tocados” por los restos no simbolizables de su propio goce :

En el fondo Lacan considera que los filósofos son mentirosos. Ciertamente, ellos buscan decir la verdad y de una cierta manera la dicen. Pero esta verdad es sin embargo mentirosa en

---

<sup>128</sup> “Por la escritura, quizás ¿podría recuperar una parte de real? De hecho, se puede en la escritura ceñir un real. Esta idea era absolutamente, totalmente desconocida en los años 1950-1960. Derrida, entre otros, hizo algo de esto al considerar la filosofía como un ejercicio escriturario. ¿Cómo capturar, en este mundo de semblantes, un resto de real?” (Miller, 2001:s/p).

lo esencial, es decir respecto al goce: mienten en lo que hay de más íntimo en el pensamiento. En lo que concierne al goce, el discurso filosófico bloquea el acceso a esto de lo que se trata para cada uno: ¿dónde ubicar justamente este goce que no encuentra jamás exactamente su lugar? (Miller, 2001:s/p).

Toda posición en el discurso implica un modo de gozar de la lengua, un modo de padecerla. El problema de invisibilizarlo, de no “estar en lucha con uno mismo” respecto a ese padecer, es que produce una completud imaginaria del pensamiento. Ya que son esas hendiduras de lo no dicho que busca ser, de algún difícil modo, dicho, las que descompletan la teoría, la vuelven sobre su imposibilidad de auto-fundación y consumación.

Así como Bersani, por ejemplo, nos muestra que el texto “sociológico” de Freud *El malestar en la cultura* se trata menos del antagonismo explícito y archi-conocido entre el instinto y la civilización “que [de] los movimientos por los cuales ese mismo argumento es desarticulado” (2011:24), podríamos arriesgar que lo más interesante en el edificio teórico de Badiou no es la diferencia entre el ser (los semblantes de la cultura reinante) y el acontecimiento (lo real de una verdad porvenir), sino el punto en el que ambos se vuelven indiscernibles y donde la ética del ¡continuar!, en lugar de ser una conminación abstracta, aparece en el entrevero de la tra(d)ición. Aquello que la formalización de Badiou no admite sino como apéndice y comentario a su sistema.

Se trata, el de la desestabilización de los propios argumentos, de un punto en el que psicoanálisis y literatura se solapan. No en una relación de iluminación como sería aquella que pretende explicar con los saberes de uno las ignorancias del otro sino en el procedimiento de la escritura. En la danza que ésta hace emerger entre la significación y el discurso.

La escritura puede comenzar a funcionar como la actividad que nosotros llamamos literatura cuando, a partir de un tipo particular de insistencia replicativa que intentaré definir, ésta erosiona sus propias afirmaciones de tal modo que bloquea la interpretación. Quisiera, sin embargo, referirme a este movimiento esteticista no sólo como un 'tomar forma' sino también como una subversión de las formas, incluso en verdad como una especie de resistencia política a la seducción formal de todos los discursos coercitivos (Bersani, 2011:23).

Resistencia a la seducción de los discursos coercitivos que resultan de una forma demasiado clara y distinta, que no hacen de la subversión del cogito cartesiano una praxis sino sólo, y en todo caso, una declaración de principios.

Lo anterior tiene así una fuerte proximidad con la idea de una relación no onto-teológica, no reificada de la militancia con el saber. Ya que se trataría, como praxis imposible pero necesaria, de introducir en las coordenadas de la militancia una política de saber tachado, en tanto saber y verdad, significación y discurso o, como resalta Villalobos (2007:1), lengua y comunidad, tienen una "incongruencia constitutiva" que las desidentifica y desarticula. Y cualquier elaboración teórica donde el saber se disponga en toda su prepotencia, vuelve menos posible el asomo de la verdad que el psicoanálisis logró elaborar: y es que de ella, paradójicamente, poco y nada sabemos. Ya que "allí donde el saber está en el centro, hay ausencia de goce" (Bassols, s/d), goce singular que cifra algo de la verdad y sobre lo cual, según Miller, el filósofo miente.

Esta tesis tiene entonces, sea dicho finalmente, un sesgo biográfico, en tanto ha sido mi forma de tramitar una inquietud que iba más allá de un vínculo epistemológico con un campo de conocimiento. Se trataba, se trata, ahora puedo decirlo, de escudriñar cómo estaba yo mismo implicado en la manera de abordar la problemática del sujeto. Qué era lo que, con las torsiones que el

tiempo y la experiencia de un análisis producen, no sabía que sabía. O qué era ese saber que sólo aparecía en un principio como una tenue desconfianza hacia la exposición del sujeto a las luces que cuidan la escena de una sistemática filosófica.

## 9. Posfacio

A menos que se enraíce el discurso en grandes comienzos, una tesis aparece *in nuce* con una inquietud, un desasosiego. O, dicho de otro modo, con un malestar que se entreoje en el propio cuerpo. Ya que eso es el malestar, lo que sin poder articularse del todo al lenguaje, sin embargo, lo asedia de manera irremediable. Siendo el cuerpo el que finalmente, como dice Pascal Quignard, investiga en el lenguaje.

Así, mi primer movimiento en la lectura de Alain Badiou fue la fascinación por su respuesta contundente a ese malestar. Y la fascinación, podríamos decir siguiendo nuevamente a Quignard, está subterráneamente ligada al falo (*fascinus*), el cual ha sido y sigue siendo, por antonomasia, el símbolo del poder y la virilidad en muchas culturas. De allí que, con el pasar del tiempo, se haya vuelto necesario para mí sembrar una zona de desconfianza en el terreno de esa fascinación. *Fascinus* y *fascismus* (sin importar a qué escala) están en una relación de contigüidad.

Esta tesis, si no de manera totalmente explícita, al menos de manera intermitente, intenta dejar constancia de esa contingencia biográfica que se interpone de forma inextricable a los conceptos y tradiciones del pensamiento aquí analizados. Esa contingencia que es, entre otras cosas, mi propio *real*: es decir, mis límites y mi experiencia irreductible de investigación en el lenguaje.

En cierto momento, entonces, la filosofía de Badiou se convirtió en la respuesta sistemática que estaba buscando para mi descontento con la posmodernidad y su pulverización de cualquier certeza en el aire. Allí donde todo se presentaba como desplazamiento, sustituibilidad y fluidez acrecentada y montada en la lógica de la equivalencia universal de la mercancía, el filósofo francés venía a proponer la teoría de conjuntos poscantoriana como la mejor herramienta disponible para poner un coto a las interminables diseminaciones de la lengua y dar cuenta más

certeramente de la “univocidad del ser”. Univocidad que habilita a encontrar invariantes en escenas políticas separadas por milenios, o decir que, para el pensamiento, de los griegos a esta parte, las cosas no se han modificado sustancialmente. Poniendo en un plano, un poco degradado y secundario, la sexualidad, las lenguas, las condiciones materiales del planeta y de los cuerpos en relación a la idea de verdad.

Se trataba de una resignificación impensable en una época de fugacidad y por eso me vi atraído por su coraje, su ir a contrapelo de lo que se imponía como un destino de la civilización. Todo bajo el supuesto, en ese entonces, de que el gran Otro, la cultura, la civilización, era una figura de algún modo unificada. Muy esperanzador al comienzo. Ahora bien, ¿a qué precio al final? Al precio, entre otras cosas, de un desdén subrepticio por el carácter inevitablemente equívoco de las palabras, por su no responder a la voluntad de quien las dice. Así como una desatención a la singularidad de las lenguas nacionales y sus tradiciones en vistas a una militancia por un comunismo internacional bajo el sesgo de la Idea (me refiero, específicamente, a cierta indiferencia respecto a la experiencia de Evo Morales en Bolivia, Lula en Brasil, el kirchnerismo en Argentina, el chavismo en Venezuela, o a cualquier manifestación política contemporánea que no tenga la dignidad del Acontecimiento).

Medhi Belhaj Kahcem, en su libro *Après Badiou (Después de Badiou, o Ba-dios según lo apoda)* da cuenta de forma biográfica y anecdótica de la mezquindad de quien describe como a un “gran macho-misógino-conservador-neopaulino”, para quien toda manifestación política existente resulta demasiado pobre en comparación con la Idea. Kacem, quien fue uno de los discípulos ungidos por Badiou, estuvo ocho años bajo su “yugo” (*sic*), soportando angustiosamente los intentos de disciplinamiento de su “Maître”, hasta que no pudo contenerse más. El libro *Después de*

*Badiou* es el resultado de esa explosión subjetiva: por eso se trata de un libro desmedido, angustiante, liberador (quizá injusto) que intenta dar cuenta desesperada e irónicamente del sistema opresivo al que estuvo identificado (digámoslo: “voluntariamente”) por tanto tiempo. Sistema que se sostiene sobre todo, según argumenta ensayísticamente, por la intimidación que difunde.

Hay innumerables anécdotas con las que intenta retratar a Badiou. Rescato una al azar que da cuenta, según él, de la supremacía que siente respecto a sus contemporáneos. A quienes siempre llama “pobres”. Pobre Deleuze, pobre Derrida, pobre Agamben, pobre Benjamin, pobre Debord, pobre Nietzsche, pobre Blanchot, etc. Todos y cada uno siempre a la zaga de lo que deberían ser. En el caso de Deleuze, sobre quien traduzco este pasaje, lo demostraría su suicidio: “¿Qué me dijo sobre el ‘pobre’ Deleuze? La filosofía de Deleuze es una filosofía triste, querido Mehdi! La prueba: el suicidio sobre el final” Y sigue Kacem: “Todo el mundo sabe que a Deleuze lo afectó muy tempranamente una tuberculosis, una salud precaria que nuestro atleta no tendrá en cuenta para sopesar en seguida el valor ético de una filosofía: es lo que llamo sin la menor exageración un 'eugenismo laicizado'. Cuando Deleuze decidió terminar como Empédocles, no respiraba más que con una décima parte de sus pulmones, después de largos y penosos años: ya quisiéramos verlo en esa situación a nuestro halterófilo de ideas huecas”.

Para finalizar, y siguiendo a Bárbara Cassin, digamos que la posición femenina es una posición que goza sofisticadamente del habla, de allí que el ejercicio de “devenir mujer” que he transitado infructuosamente en esta tesis, es lo que llamaría de un modo general “lalanguizar a Badiou”. Es decir, asediarlo con la lengua, mi propia lengua, para intentar interrogar las fronteras que se construyen con una inercia masculina. Propia lengua y también lengua impropia en la que cada uno, si no busca negar lo que de

singular hay en cada reescritura del concepto de sujeto, pone a operar inevitablemente sus propios fantasmas.

El libro *Après Badiou*, entonces, sin estar yo mismo en todo de acuerdo con él y salvando las enormes distancias situacionales, es un testimonio biográfico que, aun si leído tardíamente, ahora parece haber estado ahí desde el comienzo instándome a preguntar por qué tendemos o, mejor, por qué tiendo a aferrarme a un saber demasiado seguro de sí mismo.

## 10. Referencias bibliográficas

Abril, X. (1961), *Antología de Mallarmé*, Montevideo: Ediciones Front.

Agamben, G. (2007) *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Alemán, J. (2014) *En la frontera, Sujeto y capitalismo*, Barcelona: Gedisa.

———— (2012) *Soledad: Común, Políticas en Lacan*, Buenos Aires: Capital Intelectual.

———— (2010) *Lacan, la política en cuestión...*, Buenos Aires: Grama ediciones.

———— (2010b) *Para una izquierda lacaniana, Intervenciones y textos*, Buenos Aires: Grama.

———— (2000) *Jacques Lacan y el debate posmoderno*, Buenos Aires: Filigrana.

Allouch, J. (2014) “Fragilidades del análisis”, *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, año XV, número 29, verano [9-19].

———— (2013) *Prisioneros del gran Otro, Injerencia divina I*, Buenos Aires: Cuenco del plata.

———— (2009) *Contra la eternidad, Ogawa, Mallarmé, Lacan*, Buenos Aires: Cuenco del plata.

Amster, Pablo (2010) *Apuntes matemáticos para leer a Lacan, 1.Topología*, Buenos Aires:Letra Viva.

Arriola, G. (2014) “Del toro a la banda de Möbius: una transformación del sujeto”, *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, año XV, número 29, verano [89-113].

AA.VV. (2011) *Política y acontecimiento*, Santiago de Chile: FCE.

Baas, B. y Zalozzyc, A. (1994) *Descartes y los fundamentos del psicoanálisis*, Buenos Aires: Atuel-Anáfora.

Badiou, A. (2013) *La antifilosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires: Capital Intelectual [2009].

———— (2012) *Condiciones*, Buenos Aires: Siglo XXI [1992].

———— (2009) *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires: Prometeo libros [1998].

———— (2009b) *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires: Prometeo libros [1998].

———— (2009c) *El concepto de modelo, Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*, Buenos Aires: La bestia equilátera [2007].

———— (2008) *El balcón del presente, Conferencias y entrevistas*, México: Siglo XXI.

———— (2008b) *Lógicas de los mundos (El ser y el acontecimiento 2)*, Buenos Aires: Manantial [2006].

———— (2007) *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial [1988].

———— (2007b) *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión [1989].

———— (2007c) *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires: Nueva Visión [1985].

———— (2005) *El siglo*, Buenos Aires: Manantial [2005].

———— (2004) *La ética, Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, D.F: Herder [1993].

———— (2002) *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona: Gedisa [1998].

———— (2002b) *Deleuze, El clamor del Ser*, Buenos Aires: Manantial [1997].

———— (1999) *San Pablo, La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos [1997].

———— (1999) “El estatuto filosófico del poema después de Heidegger”, versión en línea: <http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/badiou.htm> [1992]. Fecha de consulta: 28/11/2013.

———— (1997) “Lacan y Platón: ¿es el matema una idea?”, en *Lacan con los filósofos*, México: Siglo XXI [1991].

Badiou, A.; Milner, J-C. (2014) *Controversia, Diálogo sobre la política y la filosofía de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Edhasa.

Badiou, A.; Cassin, B. (2011) *Heidegger, El nazismo, las mujeres, la filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu [2010].

Bandres, L. (s/f) “De una posible rehabilitación del infinito”, *Léxicos (revista de cultura y ciencia)*, Volumen 7, disponible en: <http://lexicos.free.fr/Revista/numero7articulo1.htm>. Fecha de consulta: 17/10/2014

Bassols, M. (s/f) “Retales”, disponible en: <http://www.latigolacanianano.com/assets/retales-pdf.pdf> Fecha de consulta: 16/06/2014

Benveniste, É. (2010) *Problemas de lingüística general I*, México: Siglo Veintiuno.

———— (2008) *Problemas de lingüística general II*, México: Siglo Veintiuno.

Bonnefoy, Y. (2002) *La poética de Mallarmé*, Córdoba: Ediciones del Copista.

Bosteels, B. (2007) *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile: Palinodia.

Bosteels, B. (s/f) "Enjoy Your Truth, Lacan as Vanishing Mediator Between Badiou and Žižek", disponible en: [https://www.academia.edu/6193438/Enjoy\\_Your\\_Truth\\_Lacan\\_as\\_Vanishing\\_Mediator\\_between\\_Badiou\\_and\\_Zizek](https://www.academia.edu/6193438/Enjoy_Your_Truth_Lacan_as_Vanishing_Mediator_between_Badiou_and_Zizek) , Fecha de consulta: 20/10/2014

Butler, J. (2012) *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu.

Carpio, A. P. (1980) *Principios de filosofía: una introducción a su problemática*, Buenos Aires: Glauco.

Cassin, B. (20013) *Jacques el sofista, Lacan, logos y psicoanálisis*, Buenos Aires: Manantial.

———— (2012) *Jacques le Sophiste, Lacan, logos et psychanalyse*, París: Epel.

———— (2008) *El efecto sofístico*, Buenos Aires: FCE.

———— (2000) "Who's Afraid of the Sophists?, Against Ethical Correctness", *Hypatia*, vol.15, número 4, Otoño. Disponible en: <http://es.scribd.com/word/removal/160389844> [pp. 102-120], Fecha de consulta: 23/05/2014

Châtelet, F. (1995) *El pensamiento de Platón*, Barcelona: Labor.

Conforte, J. (2013) "Sobre restos de filosofía", *NOMBRES, Revista de filosofía*, año XXII, número 27, Noviembre. [pp. 273-284]

Cornaz, L. (2014) "La 'transformación silenciosa' del doctor Freud", *Me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis*, año XV, número 29, verano [pp. 21-38].

De Libera, A. (2007) *Archéologie du sujet*, Francia: Vrin.

- Deleuze, G. (2010) *Lógica del sentido*, Buenos Aires: Paidós.
- De Saussure, F. (2005) *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada.
- Descartes, R. (1941) *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Dolar, M. (2007) *Una voz y nada más*, Buenos Aires: Manantial.
- (2012) “Hegel and Freud”, revista electrónica *e-flux*. Disponible en: <http://www.e-flux.com/journal/hegel-and-freud/> , Fecha de consulta: 24/08/2014
- Farrán, R. (2014) *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2013) “Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología, y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica”, *El laberinto de arena*, Río Cuarto, Vol.1, Núm.1, Verano/Otoño [pp.1-28].
- (2011) “El concepto de sujeto en Alain Badiou y Jacques Lacan. Dimensiones ontológicas y políticas”, tesis doctoral en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. (Inédito)
- s/d “Notas sobre el pensamiento de lo político en el cruce del psicoanálisis y la filosofía post-marxista”, en *Psikeba, Revista de psicoanálisis y estudios culturales*. Disponible en: <http://www.psykeba.com.ar/articulos2/RF-notas-lo-politico-en-el-cruce-del-psicoanalisis-y-la-filosofia.htm> , Fecha de consulta: 12/05/2013.
- Foucault, M. (2012) *Dits et écrits II 1976-1988*, Francia: Gallimard.
- (2012b) *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires: FCE.
- (2010) *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

- (2006) *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires: FCE.
- Freud, S. (1986) “El yo y el ello”, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gaulin, M. “La cosmopoétique de Mallarmé”, versión en línea: <http://www.dogma.lu/txt/MG-Mallarme.htm> , Fecha de consulta: 12/07/2013.
- Giussani, D. (1991) *Lacan-Freud, una teoría del sujeto más allá de la metafísica*, Buenos Aires: Catálogos editora.
- Heidegger, M. (1969) “Conversación con Heidegger (Frederic de Towarnicki y Jean-Michel Palnier)”, disponible en: <http://www.alcoberro.info/V1/heidegger6.htm> , Fecha de consulta: 24/08/2014
- (2006) *El ser y el tiempo*, Buenos Aires: FCE.
- (s/d) “Doctrina de la verdad según platón”, disponible en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/verdad%20platon.pdf> , Fecha de consulta: 15/04/2013
- Hyldgaard, K. “Truth and knowledge in Heidegger, Lacan and Badiou”, *Umbr(a): Polemos*, NY, 2001, [pp. 79-90].
- Kacem, M. B. (2011) *Après BADIOU*, Francia: Éditions Grasset.
- Kordela, K. A. “Political Metaphysics: God in Global Capitalism (the Slave, the Masters, Lacan and the Surplus)”, *Sage Publications*, Vol. 27, No. 6, diciembre 1999, [pp. 789-839], Fecha de consulta: 06/04/2011.
- Koyré, A. (1984) *Entretiens sur Descartes*, París: Gallimard
- Krauss de Vilhena, F. (S/F). “Do feminino nos manifestos das cartoneras latinoamericanas: o gozo suplementar e o alinhamento de um sujeito coletivo” (inédito).

Lacan, J. (2012) "El atolondradicho", en *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós [1972].

——— (2012b) "Clase del 12 de enero de 1972", en *Hablo a las paredes*, Buenos Aires: Paidós.

——— (2009) *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós [1969-70].

——— (2008b) *El fracaso del Un-desliz es el amor*, Artefactos, México: Cuaderno de notas [1976-77].

——— (2008) *De un Otro al otro*, Buenos Aires: Paidós [1968].

——— (2007) *La angustia*, Buenos Aires: Paidós [1962-63].

——— (2006) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós [1964].

——— *La identificación*, seminario no establecido, Versión íntegra [1961-62].

——— (1995) *Aun*, Paidós: Buenos Aires [1972-73].

——— (1991) *L'envers de la psychanalyse*, Francia: Seuil [1969-70].

——— (1990) *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Francia: Seuil [1964].

——— (1984) «La ciencia y la verdad», en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno [1966].

——— (1979) «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en *Escritos 1*, México: Siglo XXI editores [1966].

——— (1977) Journées de l'École freudienne de Paris: "Les mathèmes de la psychanalyse", número 21, [pp. 506-509]. Disponible en:

<http://www.ecole-lacaniane.net/bibliotheque/Bilingues/Cierrejornadasmatemas.pdf>, Fecha de consulta: 20/07/2013

———— (1975) “Conferencia dictada en la Universidad de Yale”. Disponible en línea: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.ar/2009/12/jacques-lacan-conferencia-en-la.html> , Fecha de consulta: 13/06/2013

———— (1972) Lacan en Italie, «Conférence à l’université de Milan, le 12 mai 1972», disponible en: <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/italie.htm> Fecha de consulta: 13/11/2014

Laclau, E. (2014) *La razón populista*, Buenos Aires: FCE.

Larramendy, A. (2014) “La brasa ardiente de la pregunta por los signos”, *Divanes nómades*, número 1, [pp. 51 a 67].

Le Gaufey, G. (2013) *EL OBJETO a DE LACAN*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

———— (2010) *El sujeto según Lacan*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

———— (2007) *El notodo de Lacan, Consistencia lógica, consecuencias clínicas*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

———— «La paradoja del sujeto», artículo disponible en: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2009/06/guy-le-gaufey-la-paradoja-del-sujeto.html>, Fecha de consulta: 15/02/2011.

Mattoni, S. (2003) *Las formas del ensayo en la Argentina de los años '50*, Córdoba: Universitas.

Miller, J.A (2013) *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires: Paidós.

———— (2001) “Filosofía  $\diamond$  Psicoanálisis”, artículo disponible en:  
<http://virtualia.eol.org.ar/012/default.asp?notas/miller-01.html#refe>,

Fecha de consulta: 23/07/2014

Milner, J.C. (2012) *Claridad de todo, De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial.

———— (2008) *El juicio de saber*, Buenos Aires: Manantial.

———— (1999) *La obra clara*, Buenos Aires: Manantial.

———— (1999b) *Los nombres indistintos*, Buenos Aires: Manantial.

Nagel, E.; Newman, J. (2001) *Gödel's proof*, USA: New York University Press.

Pluth, E. (S/D) “An adventure in the order of things: Jean-claude Milner on language and Lacan's Incomplete Materialism”, disponible en línea:

<http://www.lineofbeauty.org/index.php/s/article/viewFile/48/112> ,

Fecha de consulta: 30/03/2013

Perec, G. (2012) *Nací*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Rabaté, J.M (2007) *Lacan literario. La experiencia de la letra*, México: Siglo XXI.

Rado, R. “Sur le matérialisme de l'idée”, en *Filozofski vestnik*, Volumen XXX, número 2, 2009, [pp. 227-245].

Rancière, J. (2011) *Política de la literatura*, Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Rodilla Marqués, C. “Sobre el sujeto: ¿Deleuze versus Badiou?”, *Series filosóficas*, Número 22, 2007, UNED, Madrid, [pp. 325-356].

———— (2001) *El sujeto tachado, metáforas topológicas de Jacques Lacan*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Sacilotto, D. (2013) "Towards a Materialist Rationalism", *The international Journal of Badiou Studies*, Volumen 2, número 1. Disponible en: <http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/27> , [pp.60-98]. Fecha de consulta: 09/09/2013

Schejtman, F. (2013) *Sinthome, Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*, Buenos Aires: Grama.

Steiner, G. (2012) *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, Buenos Aires: FCE.

Tarby, F. (2005) *Materialismes d'aujourd'hui, De Deleuze à Badiou*, París: L'Harmattan.

Valery, P. (1987) "Sobre cementerio marino", en *El cementerio marino*, Madrid: Alianza.

Vighi, F. (2014) "Dall'evento al sintomo: Badiou e l'ontologia lacaniana", *Badiou Studies*, Volumen 3, número 1. Disponible en: <http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/65/full%20text> [pp.24-47], Fecha de consulta: 20/05/2014

Villalobos, S. (2007) "Comunidad, lengua, política", conferencia presentada en LASA, Montreal. Disponible en: [http://www.academia.edu/4183454/Comunidad\\_lengua\\_pol%C3%ADtica](http://www.academia.edu/4183454/Comunidad_lengua_pol%C3%ADtica) , Fecha de consulta: 20/07/2014

Weisse, C. (s/f), *El sujeto de la ciencia y el psicoanálisis*, inédito.

Žižek, S. (1998) "PSYCHOANALYSIS AND POST-MARXISM, The case of Alain Badiou", *The South Atlantic Quarterly*, Durham, Spring, Vol. 97, Número 2. Disponible en: <http://www.lacan.com/zizek-badiou.htm>, [pp. 235-261] Fecha de consulta: 20/03/2013

———— (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

——— (2007) “Badiou: Notes From an Ongoing Debate”, en *International Journal of Zizek Studies*, V1, n 2, [pp.1-15]. Disponible en: <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/26/85> , Fecha de consulta: 16/07/2012

Zupančič, A. (2012) “Sexual difference and ontology”, disponible en: [http://www.e-flux.com/journal/sexual-difference-and-ontology/#\\_ftnref4](http://www.e-flux.com/journal/sexual-difference-and-ontology/#_ftnref4), Fecha de consulta: 05/08/2013

### **Artículos periodísticos**

González, H. (2014), “Sabiduría de la celda”, Página12. Consulta: 3 de mayo de 2014. Web: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-245407-2014-05-03.html>

Žižek, S. (2013), “Sueño de mariposa”, Página12. Consulta: 14 de marzo de 2013. Web: <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-215739-2013-03-14.html>