

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

Carrera de Psicología

**Comunidad y Lucha de Clases. Críticas al  
capitalismo neoliberal desde el  
psicoanálisis y el materialismo dialéctico.**

Profesor Guía : Gabriela González Vivanco

Metodologo : Raúl Zarzuri Cortes

Profesor Informante : Domingo Asún Salazar

Alumno : Gustavo Bustos Gajardo

Tesis para optar al grado de Licenciado en Psicología y  
Titulo de Psicólogo

Santiago, Mayo de 2007.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	Pág.	5
<b>I. El estatuto de lo común.</b>		
1.1. Omnia sunt Communia	Pág.	14
1.2. La unidad significante y su articulación [Lo común es vacío, la unidad es lo común]	Pág.	25
1.3. Lo común: cadena de unidades diferenciales	Pág.	30
1.4. La función del objeto `a´ en la estructuración del nudo entre lo común y la unidad	Pág.	35
1.5. Bien común y castración: la insistencia del objeto `a´ en el discurso	Pág.	46
1.6. La comunidad es una de las formaciones políticas del inconsciente	Pág.	56
<b>II. La pregunta por lo universal</b>		
2.1. Del desacuerdo a la lucha de clases: Fundamento universal de la comunidad.	Pág.	63
2.2. Perder también nos pertenece	Pág.	74
2.3. Como una unidad o el Pueblo-como-Uno	Pág.	82
2.4. Tomar partido: el camino hacia la verdad universal.	Pág.	89
2.5. El antagonismo es lo Real	Pág.	101
2.6. Enigma e historia: el núcleo traumático	Pág.	108

### **III. Demarcaciones políticas del acontecimiento**

<b>3.1.</b> ¿Cuál campo de batalla para la lucha de de clases?	Pág.	118
<b>3.2.</b> La perspectiva catacrética, una mirada política	Pág.	127
<b>3.3.</b> La crítica subversiva, raíz de la revolución	Pág.	140
<b>3.4.</b> Materialismo dialéctico y diferencia mínima	Pág.	150
<b>3.5.</b> El cuarto momento excedente y el enemigo de la comunidad	Pág.	158
<b>3.6.</b> Decisión y Acontecimiento indómito	Pág.	167

#### **Discusión y Cierre.**

• Subvertir el lugar del Amo	Pág.	174
------------------------------	------	-----

<b>Bibliografía.</b>	Pág.	192
----------------------	------	-----

## **Introducción.**

El objetivo político fundamental de esta tesis es *hacer de la Psicología Social Comunitaria un aparato crítico revolucionario*. No obstante, para cumplir con semejante objetivo es indispensable comprometerse ética y políticamente con el pueblo, renunciando de este modo a las ataduras contractuales que nos imponen los Aparatos Ideológicos de Estado. En esta dirección, lo primordial es saber apostar en favor del pacto entre sujetos y eludir las tentativas de establecer garantías jurídicas en las relaciones sociales, es decir, o confiamos en que es posible transformar estructuralmente la realidad o nos refugiamos en nuestros miedos y servimos al Estado como corderos. En otras palabras, cada vez que callamos o evitamos enfrentar las premisas y proposiciones coherentes sólo con el capital, estamos traicionando nuestra filiación al pueblo. La cuestión no es asumir precipitadamente que debemos marginarnos de los espacios institucionales y que nuestra misión sea inventar una sierra maestra, muy por el contrario, el tema es *mantener el lugar* y defender con espíritu crítico nuestro compromiso con la realidad social.

Mantener el lugar significa ser fieles a la inexistencia de un esquema estructural formal a priori, es decir, debemos aceptar que la realidad política económica es un frágil estado de las cosas. En este sentido, un aparato crítico revolucionario sólo puede emerger desde los subsuelos si es capaz de establecer una definición de comunidad que escape a toda proposición positivista. En otras palabras, la psicología social comunitaria debe sostenerse a través de una definición negativa de comunidad (pues no se asemeja a las características con las que se le suele connotar). Este es, entonces, el objetivo teórico fundamental de estas tesis.

La relación entre lo político y lo teórico es una necesidad cuando tenemos en mente que las transformaciones sociales corresponden a un largo sendero que ha de ser construido y que no es un llamado descontextualizado a tomar las armas para apoderarse del Estado. Lejos de tales fantasías, por cierto pseudo-revolucionarias, en esta tesis lo que se propone es un recorrido teórico que nos permita avanzar, primero, en el carácter material del estatuto de lo común como

una estructura en falta que permite vectorizar el sentido del lazo social ; segundo, hacia el reconocimiento del desacuerdo y la lucha de clases como pilares fundamentales de la articulación de los distintos sujetos históricos en el proceso de habitar la palabra; y finalmente, en el establecimiento de límites que resguarden la apuesta por el pacto y su por-venir. Obviamente, todo este despliegue político necesita de una justificación teórica y viceversa. Lo que el lector encontrará en esta tesis es justamente una argumentación teórico-política capaz de subvertir la actual malograda psicología social comunitaria.

Subvertir el campo subdisciplinar que representa la psicología social comunitaria significa que es imperativo dejar de creer que esta subdisciplina pueda dar soluciones reales, efectivas y humanitarias a los grandes problemas que estudia la psicopatología social. Más aún, el mayor de los problemas de la psicología social comunitaria (PSC) es caer en la trampa de un humanismo pragmático. La incoherencia de este enfoque sería considerar que la dignidad humana está en el hacer cosas humanas, es decir, ayudar al otro en su sufrimiento sin reflexionar críticamente, por ejemplo, sobre las condiciones de posibilidad de ese y otros sufrimientos. Este tipo de lógica fomenta un hacer-hacer desprovisto de reflexión, en cambio, una perspectiva psico-social-comunitaria crítica y revolucionaria implica en todo momento un saber-hacer en el campo social comunitario.

La vida política institucional donde la PSC se desenvuelve, limita su alcance teórico al establecer estrechos marcos de acción. La PSC tradicional queda así atrapada en un escenario de corte más técnico-práctico que teórico-político, generando con ello una pérdida considerable de cogitación y saber. Estos impedimentos resultan del sometimiento político-ideológico de la PSC al capital. En este contexto no es difícil imaginar que el hacer-hacer equivale a cambiar algo para que todo siga igual, es decir, la ausencia de una mirada punzante deviene en sometimiento. Además, no es menor que la falta de reflexión genere prácticas que legitiman el establecimiento de enemigos al interior del pueblo. Si consideramos que el hacer-hacer es el rostro humanitario de lo políticamente correcto, no sorprende que la PSC sea el instrumento preferido del Estado. En consecuencia, los alcances teóricos de la PSC son absolutamente limitados, puesto que no le

permiten develar las características profundamente reaccionarias del pensamiento económico neoliberal.

Entre más prisionera este la PSC de su incapacidad conceptual, menos posibilidades tendrá para crear instancias mínimas de debate. Si somos implacables con el desarrollo conceptual de la PSC nos damos cuenta de que las nociones con las cuales justifica su encuadre le son completamente ajenas. La producción de documentos innovadores, marcos teóricos críticos y sistematizaciones de trabajos realmente exitosos son casi inexistentes. Esto significa que la PSC está completamente estancada, especialmente en lo que se refiere a la producción de prácticas cuestionadoras. El escenario empeora cuando nos adentramos en los campos de acción en los que se mueve la PSC. Si bien las prácticas del hacer-hacer se realizan en sectores llamados pobres, el compromiso político no es con estos sectores, sino que las lealtades se juegan a favor del Estado. De esta manera, no debe extrañarnos que en la mayoría de las ofertas laborales dirigidas a la búsqueda de psicólogos, uno de los requisitos que más se repite sea que este profesional deba ser “tolerante a la frustración”.

El contexto de desarrollo de la PSC depende de la configuración de las políticas sociales aplicadas por los gobiernos de turno, es decir, desde las instituciones dependientes del Estado se crean estrategias, objetivos y programas de intervención que deben ser ejecutados por los psicólogos comunitarios. La participación de psicólogos en la gestión de estos programas es casi nula, no así la cantidad de psicólogos ejecutores. En definitiva, la carencia conceptual de la PSC la condena a la aplicación constante de medidas que por lo general no están pensadas para mejorar las condiciones objetivas de vida del pueblo. Ejecutar modelos de desarrollo social en ningún caso contribuye a la organización crítica del pueblo ni tampoco posibilita clarificar el contexto material que impide al pueblo alzarse en protesta. En este sentido la PSC actúa como una aspirina. La consecuencia más nefasta de esta situación es que desde el hacer-hacer se establecen relaciones sociales asociadas a un determinado marco cultural.

Las bases históricas y teóricas de la PSC han permitido que el problema y las líneas de intervención sean definidas desde las matrices políticas de los gobierno de turno. En este sentido, apostar por un camino capaz de establecer los

cimientos de una futura revolución significa que estamos dispuestos a dejar de ser esclavos de la historia oficial. En esta dirección el único camino viable es renegar de la psicología social comunitaria tradicional puesto que sus alcances teóricos son cooptados por el capitalismo. Ante este tipo de situación es que podemos preguntarnos: *¿Por qué hay algunos que creen que deben gobernarnos sin considerar miradas teórico-políticas críticas?* Sin lugar a dudas, esto es así porque hay intereses creados. No obstante, preguntas más importantes nos interpelan en nuestro propio quehacer, como por ejemplo: *¿Qué clase de política ejerce el trabajador comunitario en el marco de las demandas del capital?* Si nos mantenemos cerca la PSC tradicional la única política posible es la del control social, la represión y la adaptación a la norma. Formulado esto de otro modo, tenemos que el marco teórico de la PSC define -como intervención comunitaria- una serie de acciones e influencias diseñadas para introducir un elemento externo a la comunidad desde una postura de autoridad capaz de interferir el funcionamiento del quehacer colectivo. Bajo este tipo de proceso ningún cambio permanece en el tiempo, puesto que los sujetos históricos no someten su pasado y su presente a un análisis crítico de las repeticiones. Además, la posición política de ser agentes del Estado nos deja sometidos a una política moralista y no-ética, es decir, imponemos las normas de buena conducta que el Estado ha prefijado sin considerar los efectos que esto tenga en la comunidad, por ejemplo: el discurso oficial nos enseña que el enemigo común es aquel sujeto pobre que delinque, pero no lo es el político o el banco que se “apropia” de los recursos económicos de otros. Con respecto a lo no-ético, esto corresponde a las resistencias que facilitan el que renunciemos a la posibilidad de encontrarnos con nuestra propia verdad histórica. Aquí, la pregunta que nos acompaña es: *¿qué coordenadas del lazo social nos permiten interrogar nuestras prácticas políticas? y ¿cómo llevar a la práctica la psicología comunitaria sin caer en un hacer-hacer?*

*La responsabilidad de volver a pensar-transformar el mundo*, no ha tenido cabida hasta el momento, en el marco teórico de la PSC, independientemente de que muchos psicólogos sociales comunitarios en su ejercicio personal y profesional se comprometen ideológicamente con dicha cuestión. La verdad de la PSC tradicional es, entonces, fomentar una ontología política comprometida con

el descentramiento de la lucha de clase, perdiendo de esta manera valor como noción teórica y práctica. Nadar a contracorriente significa que la pregunta central de esta tesis es una pregunta por el lugar, el *topos*, en el que pueda articularse la lucha de clases en cuanto espacio por lo común y opuesto a la totalización. Sin embargo, es necesario hacernos de un aparato conceptual crítico y revolucionario capaz de argumentar epistemológicamente esta apuesta. Entonces: *¿qué marco epistemológico nos permitiría fundamentar un concepto de comunidad capaz de revitalizar la lucha de clase?*

Dos son las perspectivas teóricas que nos parecen fundamentales a la hora de construir un aparato crítico revolucionario. Estas perspectivas son la teoría psicoanalítica freudiana reelaborada por Jacques Lacan y el materialismo dialéctico de Marx. El cruce entre estas dos teorías se despliega en una serie de articulaciones que van desde el primer capítulo al tercero y viceversa. Es necesario leer esta tesis de un modo en que retroactivamente nos vamos apropiando de las articulaciones, pues de considerarlas independientemente, se corre el riesgo de perder potencia acerca de la interrogación por la política que subyace a la teoría. Así, el psicoanálisis nos permite dilucidar *qué y cuál es el estatuto de lo común* sólo a través de una mediación materialista dialéctica.

El psicoanálisis y el materialismo dialéctico son en si mismas dos teorías altamente subversivas para el conocimiento del hombre sobre sí. Langer en 1971 señaló que Freud y Marx fueron las dos mentes brillantes que descubrieron “*las fuerzas verdaderas que nos gobiernan: Freud, el inconsciente; Marx, la lucha de clases*”. Es a partir de estas dos fuerzas que podemos establecer una articulación teórico-política para argumentar epistemológicamente un sendero revolucionario. El psicoanálisis y el materialismo dialéctico se encuentran entre sí gracias a que comparten: 1. La lógica del análisis en tanto escenificación e inversión de los contrarios; 2 el hecho de que el análisis de las formas es ir tras el secreto de ésta (el sueño en Freud y la mercancía en Marx, por ejemplo), 3. el carácter topológico de las relaciones estructurales entre “componentes” (el intercambio sexual y el intercambio mercantil; el plus-de-goce y el plusvalor, 4. La consideración de lo fantasmático como garante de la constitución del por-venir (a propósito del sujeto en psicoanálisis y de la historia en Marx), 5. Lo dinámico o la relación móvil entre



instancias constitutivas de la formación del inconsciente y de las formaciones sociales (primera y segunda tópica freudiana e infraestructura, superestructura y estructura marxista), 6. El carácter económico, es decir, en ambas teorías nos encontramos con pérdidas, ganancias, producción, transacciones, circulación de necesidades, demandas y deseos, relaciones de objeto, faltas y excesos. Además, cabe destacar que tanto el materialismo dialéctico como el psicoanálisis rechazan cualquier hipótesis sostenida desde la neutralidad. Por otra parte, comparten una estructura interna flexible que les permite escapar del dogma, es decir, los conceptos no están sometidos a permanecer inmóviles en un lugar, la articulación de éstos puede ser modificada sin que la lógica (negativa) anti-positivista se vea perjudicada, cosa que no ocurre con la sociología, por citar algún ejemplo.

Si bien es un hecho conocido que Lacan se definiera así mismo como un anti-filósofo, esto no impide en ningún sentido realizar un cruce que convierta lo que es ya subversivo en insurrecto. La anti-filosofía de Lacan debe leerse como un juicio indefinido kantiano, a saber: “*soy un no-filósofo*”. Esto indica que el psicoanálisis representa el núcleo excesivo de la filosofía, es decir, representa *a lo que es en la filosofía más que la filosofía*. En otras palabras, el psicoanálisis es la revolución que estalla al interior de la revolución del materialismo dialéctico.

La elección teórica realizada y desarrollada a lo largo de esta tesis es una apuesta radical por trabajar sobre las formas más allá de los contenidos. La posibilidad de articular epistemológicamente la teoría con una práctica política revolucionaria pasa por hacer de lo subversivo un acto de insurrección que modifique primero la organización del Discurso para de ese modo modificar el lazo y la formación social. En definitiva, lo que se irá hilvanando a lo largo del desarrollo de la tesis es una respuesta a la siguiente pregunta: ***¿desde qué lugar puede ser articulada la lucha de clases en el siglo XXI?*** Esto sin duda generará un desplazamiento en relación a la vieja tesis de que el partido es la columna vertebral de la revolución.

No está demás decir que si nos hemos alejado de los desarrollos teóricos que nos brinda la sociología contemporánea es principalmente por dos motivos: En primer lugar, la sociología, estudia la creación, mantención y cambios que sufren las sociedades y los comportamientos individuales y sociales a partir de un

método de investigación empírico, análisis de datos, elaboración de teorías y valoración de argumentos. Lo que aquí nos interesa es un análisis de formas capaz de producir nudos subjetivos. Es decir, la sociología estudia los acontecimientos sociales mientras que el cruce entre psicoanálisis y materialismo dialéctico interpreta y produce acontecimientos que van transformando la sociedad. En segundo lugar, si consideramos una sociología con rasgos filosófico-políticos nos encontramos con proposiciones específicas de comunidad que no tienen rendimiento alguno para el desarrollo de nuestro objetivo. Las definiciones de comunidad que podemos hallar en la literatura sociológica establecen que esta es una instancia que provee al hombre de seguridad y protección en un mundo en el que acechan múltiples peligros. Lo contradictorio es que si bien la comunidad promete brindarle al hombre un espacio en el que será cuidado, paralelamente lo priva de su libertad. Me pregunto que diferencia real existe entre esa comunidad y la formulación del Estado en el Leviatán de Hobbes.

Uno de los autores de la sociología contemporánea que va más lejos es quizás Zygmunt Bauman. Según Bauman tanto la libertad como la seguridad son valores deseables a pesar de que no puedan mantenerse en equilibrio, por eso es que habría que evaluar los peligros y oportunidades albergados en el dilema de la comunidad y la individualidad. A raíz de este dilema es que Bauman propone el desarrollo de una “*comunidad líquida*” cuyo centro de gravedad es el debilitamiento de los lazos comunitarios tradicionales (clase, familia y religión) para pasar de la sustitución de un sistema de solidaridad pública al establecimiento de soluciones privadas a los problemas sociales. Este planteamiento se vuelve muy complejo (problemático) si consideramos que este tipo de comunidades están constituidas por multitudes reunidas de un modo contingente ante problemas contingentes.

Las apuestas sociológicas por definir la comunidad no logran articular las coordenadas universales, singulares y particulares en una apuesta política que va más allá de las articulaciones contingentes. Por otra parte, el cruce que proponemos en esta tesis debe ser complementado por algunos desarrollos teóricos realizados por una filosofía política que se opone a la tradición sociológica. Toda nuestra reflexión gira en torno a las posibilidades de pensar y

definir la comunidad en relación a la lucha de clase, siendo la comunidad la formación política revolucionaria del inconsciente que se opone a la formación política conservadora del inconsciente, es decir: a la sociedad.

Los tres capítulos de esta tesis (El estatuto de lo común; La pregunta por lo universal y; Las demarcaciones políticas del acontecimiento), constituyen un esfuerzo por quebrar el pragmatismo de la PSC tradicional y fundar las bases de una psicología social comunitaria sostenida en lo político y lo ético. El saber-hacer se opone al hacer-hacer en la medida en que el análisis genera un corte en el discurso produciendo con ello una transformación al interior del lazo social.

Lo urgente, entonces, es tensionar nuestras prácticas y producir los fundamentos teóricos necesarios para construir un aparato de crítica revolucionaria acorde a nuestra época. El objetivo político de esta construcción es facilitar la protesta organizada y fundamentada contra el capitalismo. No obstante, para combatir, se requiere de un lugar desde el cual poder articularse para derrumbar los límites que se nos han impuestos y desde el cual construir el porvenir.

La relación entre la ética y la política es un nudo que facilita que cuestionemos nuestras propias prácticas, además de ser la perspectiva ética la única que nos permite avanzar hacia un quehacer teórico crítico de lo político donde podamos preguntarnos hasta qué punto estamos dispuestos a condicionar las luchas reivindicativas hacia el veredicto de la verdad histórica. En consecuencia, episteme, ética y política son los elementos principales que han de ser considerados para *hacer de la Psicología Social Comunitaria un aparato crítico revolucionario*.

# El Estatuto de lo Común

## 1.1. *Omnia sunt communia*<sup>1</sup>

Para la cultura occidental el lugar de lo común adquiere el estatuto de ser una instancia social a partir más menos del año 1440. La instancia o el lugar de lo común es nombrado: *Comunidad*. Etimológicamente el origen de la palabra comunidad estaría determinado por el adjetivo latino *Commūnis* que significa “común”, “universal”, “compartido” y de esta palabra derivan palabras tales como “descomunal”, “compartir”, “comunicar” y “comunismo” entre otras (Corominas, J; 1990; Pág. 163). Tanto la palabra *comunidad* como el adjetivo *commūnis* son palabras compuestas donde entre sus letras emergen diversas combinaciones que nos permiten realizar una lectura innovadora del sentido teórico de la noción de comunidad.

Si nuestra mirada se fija sobre nuestro objeto, tenemos que el adjetivo *commūnis* se estructura del siguiente modo: *com* + *mūnis*. El sufijo *co(m)* significa “corresponsable”, “cooperante”, “que colabora en una tarea”, esto equivale a decir en castellano actual “con” en tanto *mūnīa* señala lo relativo a los “deberes”, “mandatos públicos”, “tributos”, “impuestos”, es decir, cualquier tipo de responsabilidad o servicios civiles en relación a otros con los cuales el sujeto mantiene un lazo social. La palabra *mūnīa* o *mune* también tiene entre sus acepciones la de significar “oficio”. A raíz de la fusión de los términos *cum mūnis*, las acepciones en una suerte de sumatoria dan cuenta del siguiente significado: “con deberes”, “con obligaciones”, “con compromisos”, siendo estos entendidos como un mandato al sujeto en cuanto forma parte de una instancia regulada. A fin de cuentas observamos que desde *commūnis* avanzamos hacia la noción de *communitas*, esta última referida específicamente a *comunidad*.

Si de la palabra *commūnis* nace la palabra *communitas* es factible pensar que las designaciones morales de una comunidad se instalan en las relaciones sociales desde antes por las designaciones lingüísticas del término *commūnis*, sin

---

<sup>1</sup> *Omnia sunt communia* fue la proclama de lucha de los campesinos alemanes que promovió el predicador Tomás Müntzer entre los años 1524-1525. A partir de este lema que podemos traducir del siguiente modo: *Todo es de Todos* se inició una ola de rebeliones en la Europa central de la época.

embargo, esto no nos permite visualizar cual es el contenido de esa moral. Entonces, ¿Cómo es posible leer y afirmar que la palabra *commūnis* designa el componente moral de la palabra *communitas*? En primer lugar debemos analizar dicha posibilidad a partir de algunas premisas de la lingüística. Si nos basamos en la tesis de que en la lengua existen seres lingüísticos, entendemos que existe una forma fonética que tiene como correlato un sentido establecido. Esto es posible en la medida que uno de los axiomas de la lingüística, en su versión general, es que toda *lengua es un fenómeno social* (Milner, J. C; 2003; pág.48). En esta misma dirección pero de un modo más radical entendemos con Meillet (alumno y sucesor de Saussure) que “*lo que se sabe de los datos de una sociedad puede explicar la lengua; lo que se sabe de los datos de la lengua puede explicar una sociedad*” (Milner, J. C; ídem). Este paréntesis en torno a uno de los axiomas de la lingüística nos permite sostener lo siguiente: si “<<*una lengua es un fenómeno social*>> (esta) *autoriza y legitima una lingüística verdaderamente histórica*”, cuestión que justifica preguntarnos por el sentido que vectoriza instante tras instante la noción de comunidad. En tal dirección no hay nada accidental en que la perspectiva política denominada socialismo científico se base en un derivado de la palabra *commūnis* para dar nombre al lugar/horizonte histórico de liberación de la explotación capitalista. Este nombre es más conocido como un fantasma llamado *comunismo* (*Gemeinwesen* era quizás una de las palabras favoritas de Marx y uno de los conceptos más relevantes de sus primeros textos filosóficos. La palabra *Gemeinwesen*, alemana, designa a la comunidad).

Si bien ya habíamos enunciado el significado de la palabra *munis*, es importante destacar que ésta tiene su origen en la palabra *munus*, siendo resultante de la raíz *mei* que significa “intercambiar”, pero si damos unos pasos más en nuestro análisis sobre la formación del término *commūnis*, nos encontramos con que en indio antiguo: intercambio –*máyate*- proviene del avéstico (lengua de las más antigua de la rama indoeuropea) *maeni* referida a “castigo” y “multa”, mientras que en antiguo alto alemán<sup>2</sup> *mein* expresa lo “falso”,

---

<sup>2</sup> El alto alemán tiene sus primeros testimonios escritos, aparte de las 25 antiguas inscripciones rúnicas de los siglos VI y VII, en los documentos manuscritos de la segunda mitad del siglo VIII. Este periodo en la historia del alemán abarca desde el 750 al 1050 y se caracteriza por la dominante posición del latín como medio de escritura. El sistema de escritura rúnico es alfabético y fue usado desde el siglo III a. C. al XI d. C. El sentido de la escritura es de izquierda a derecha y raramente de derecha a izquierda.

por lo que la palabra *communitas* expresaría las relaciones entre los sujetos que estarían organizados en torno al cumplimiento de obligaciones comunes y recíprocas en un espacio de intercambio, que además es un espacio público. Al estar lo *communitas* predeterminado y formulado a partir de la *commünis* lo relativo al deber se formula en tanto moral del intercambio, es decir, existiría una suerte de norma establecida que delimitaría las formas de intercambio entre sujetos por cuanto las nociones de castigo y multa insertarían el marco que legitimaría el establecimiento de garantías pre-jurídicas a las relaciones sociales; las relaciones de intercambio estarían determinadas por un compromiso moral entre sujetos. Por su parte, la *communitas* delimitaría el espacio bajo el cual se organizarían las tareas políticas y administrativas, abriendo de ese modo un espacio que formalice y permita el despliegue de una *commünis*, un deber con el otro.

La *commünitas* al ser una instancia naciente se basaba en la existencia de un correlato coherente entre las máximas del compromiso y la responsabilidad compartida y un contexto modelado por las relaciones de intercambio económico.

De las palabras *commünis* y *communitas* aparece, posteriormente, el neologismo *communismus* (esta aparición es válida tanto en el alemán como en el latín tardío). En un primer momento este neologismo es empleado despectivamente, es signo del declive de las relaciones de parentesco en tanto sostén de los colectivos de personas, es decir, implicaba un cruce de linajes que trasgredía la tradición familiar, sin embargo, esto se acomoda y responde a las nuevas modalidades que el crecimiento demográfico le iba imponiendo a la organización de los hombres. Posteriormente, alrededor del siglo XVI el neologismo *communismus* es tachado como una palabra que denota peligrosidad y que se utiliza para menospreciar a quienes son visualizados como enemigos, en este sentido es que ciertas doctrinas religiosas radicales como la de Los Huretitas y Los Taboritas fueron definidas como *communisticae*. La palabra *communisticae* puede traducirse como comunista, es decir, quien, en la edad media, predicaba que era necesario compartirlo todo estableciendo una comunidad de bienes. Obviamente este tipo de doctrinas no fue muy bien visto ya que esto significaba que se debía combatir a la nobleza para que esta asumiera como su deber

renunciar a sus títulos y tierras para vivir como uno más entre quienes pasarían a ser sus hermanos.

Desde el latín, lo que hoy conocemos bajo el nombre de comunidad contiene un sentido que se nos oculta tras su forma. Indistintamente, sea que nos situemos desde el habla cotidiana o desde las articulaciones de las ciencias sociales, tenemos una perspectiva de comunidad en las que el bien común se formula *per se* cuando es *leitmotiv*. *Per se* la comunidad es formulada como la existencia de un colectivo de personas que poseen algo en común, entonces, es lógico preguntarse: ¿qué es ese algo en común? ¿Cuál es el bien que todos tienen y que les pertenece a cada uno de los que forman parte del todo? No es para nadie un misterio que la palabra *comunidad* es una palabra compuesta. Dos modos son los que se proponen a continuación para leer y pensar la noción de comunidad:

- *común + unidad*;
- *comÚnidad*

Antes de analizar las dos formas presentadas es importante destacar que sabemos que el prefijo *co* designa en español la preposición *con*. También hemos revisado que *commūnis* equivale a decir “con deber”, siendo actualmente su correlato la palabra *común* la cual da cuenta de lo que se comparte, por tanto, bien podríamos afirmar que lo compartido es un deber en relación a la posición en la que cada sujeto se sitúa respecto a otro en una modalidad de intercambio, también sería relativo al significado de *común* lo que nos permite identificar similitudes entre quienes forman parte de un conjunto, un todo.

En una primera lectura, si nos centramos en la primera fórmula, lo que nos faltaría develar es el sentido de la palabra *unidad*. La palabra “unidad” comienza a utilizarse hacia el año 1250 siendo su origen el término latín “*unitas*”, a su vez esta palabra también da cuenta de lo que es “único” (*ūnīcus*) o que proviene del “*Uno*” (*Ūnus*). No debemos perder de vista que la palabra *unidad* está directamente relacionada con el término *unir*; imagen acústica que comenzó a emplearse a mediados del siglo XVI y que tiene su origen en el significante latino *unire* (Corominas, J; 1990; Pág. 593), de ahí que el resultado de la fusión entre común y unidad pueda entenderse como la unión de lo que tenemos en común.



Hasta aquí podemos ver que *comunidad es la unidad de lo único en común*, o, *lo único en común forma una unidad*. No obstante, ¿de qué tipo y forma de unidad estamos hablando?

Hay que destacar que si bien la unidad une, también es cierto que separa. Revisemos el siguiente ejemplo: si tenemos en un plano infinitas rectas paralelas, es decir, rectas que no intersectan en ningún punto, estamos frente a infinitas rectas que reciben la relación universal de paralelismo pero que, no por ello están unidas por la unidad a la que pertenecen, en tanto cada una de las rectas participa de la misma relación de paralelismo pero no se conecta con ninguna otra recta. Esto se explica en tanto que lo universal es la relación de paralelismo que permite definir tal conjunto en desmedro de otras características. Resulta, entonces, que la noción de unidad no puede definirse unívocamente sino por el contrario es aplicable en cuanto expresa una multiplicidad de posibilidades de hacer conjunto, es decir, la unidad implica la existencia de otra u otras unidades diferentes, esto quiere decir que un universo no es el universo de todos los elementos, siempre hay algo que se le escapa o excede. Si la concepción de unidad es posible en la medida en que ella implica una multiplicidad es factible pensar y aseverar que como noción contiene en sí la idea de lo común, de no ser así la unidad se rompería.

Si la unidad implica la existencia de un algo en común en un universo, lo único se manifiesta en lo singular en un momento particular. Por tanto, la relación entre *unidad* y *único* es la existencia de un algo en común que se manifiesta en un determinado lugar representado simbólicamente por lo *Uno*, es decir, por un nuevo nombre que da cuenta de lo común que se une formando una unidad. Desde la lectura que realizamos de los términos que forman parte de la palabra *comunidad* nos encontramos con la compleja relación entre lo singular, lo particular y lo universal.

La segunda lectura que proponemos para ir develando el sentido que subyace al significante *comunidad* es pensarla en relación a la letra U, letra que hace de conector entre *comUn* y *Unidad*. Es cierto que ambas palabras comparten más que la U la sílaba UN, sílaba que se acerca más a la palabra *Uno*. No obstante, la letra U tiene un valor de suma relevancia si nuestra intención es

esbozar las bases de un trabajo conceptual en torno a la noción de comunidad. Si exacerbamos el punto de fusión de estas dos palabras (*comUnidad*) recalcando la letra U, encontraremos que esta letra indica una posición, un lugar, (un topos), es decir, y de acuerdo a Corominas equivaldría a la palabra *Donde*, palabra cuya acepción indica el lugar en que se sitúa algo u alguien (estás aquí u allá, ¿histórica/o u obsesivo/a? por ejemplo), es decir, es relativa a la ocupación de un lugar y/o posición. Entonces, si rearmamos nuestra palabra *comunidad* no es difícil aventurar que esta sea el *lugar donde la unidad de lo único en común se pone en juego*, o, *lo único en común forma una unidad situada*. ¿El valor de lo situado no vendría acaso a afirmar que la palabra comunidad responde a las lógicas que se dan en un determinado contexto y una serie de contingencias? Asimismo, el contexto implica en sí y para sí la presencia de un discurso formado a partir de perspectivas que movilizan las dinámicas de intercambio a nivel simbólico y económico, sin embargo, ¿hacia donde se movilizan estas dinámicas de intercambio? ¿Quién y cómo se legitiman estas dinámicas? Más aún y de acuerdo a nuestra perspectiva teórico política ¿Qué productividad tiene la palabra comunidad para establecer una crítica al capitalismo neoliberal en términos políticos?

Al continuar nuestra reflexión en torno a la palabra comunidad es necesario considerar uno de los términos derivados de la palabra “*commünis*”. Como ya hemos visto, además de *comunidad* la palabra *descomunal* también proviene del término *commünis*. *Descomunal* alude a la desmesura de un proyecto siempre inconcluso, es decir, un proceso que conforma una cadena –eslabón a eslabón- sin que se llegue a una noción de obra finalizada, en otras palabras, un accionar constante que tan sólo es posible en la medida en que cada eslabón cobra sentido en tanto precisamente éste y no otro, representa a la instancia comunidad para otro eslabón permitiendo y obrando a favor de su constitución. ¿Esta cadena no responde acaso a la misma lógica de la cadena significativa? Ahora bien ¿qué y cuales serían los eslabones para la comunidad? Si para el sujeto la cadena se estructura desde los significantes, podemos señalar entonces que la cadena parte con el significante Amo, el Uno, esto es posible gracias a que el inconsciente “*es una cadena significativa que en algún sitio (en otro escenario, escribe Freud) se*

*repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa*” (Lacan, J. 2003; pág. 779), lo cual autoriza a los significantes ser la estructura que posibilitan la presencia del sujeto en la doxa. En cuanto hablamos de la cadena signifiante entendemos que S1, el signifiante Amo, representa al sujeto para la cadena de conocimiento o el saber que es S2, cadena de conocimiento donde S1 está incluido al ser su punto de partida, incluso Lacan va más allá afirmando en “*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*” que: “[...] *un signifiante es lo que representa al sujeto para otro signifiante. Este signifiante será pues el signifiante por el cual todos los otros representan al sujeto: es decir, que a falta de este signifiante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para.*” Ahora bien, Žižek analiza la fórmula lacaniana de la cadena signifiante a partir de los tres momentos de la dialéctica del desarrollo de la mercancía, presentándonos estas tres formas del siguiente modo: 1. Forma simple, 2. Forma ampliada y 3. Forma general.

Al poner nuestra atención en la primera fórmula, es necesario centrarnos en que S1, el Uno, el signifiante Amo, es el lugar que permite la inscripción de todos los otros significantes, en otras palabras, para S1 todos los otros significantes de la cadena representan al sujeto. S1 y S2 son los eslabones que forman la cadena signifiante siendo cada uno de ellos diferentes el uno del otro, más aún, lo que genera la diferencia entre ambos es que no actúan como opuestos directos, es decir: S1 no es el opuesto de S2 sino que S2 representa la *ausencia* de S1 por lo que S2 viene a llenar el vacío que deja el primer término (S1), por tanto, S2 es el lugar de inscripción que coincide con el vacío, la ausencia inaugural de la relación entre dos términos. Si S1 es la ausencia de día cuando está de noche, la noche, S2, es lo que se materializa en ausencia del día. En resumidas cuentas “*un signifiante llena la ausencia de su opuesto, es decir, representa, ocupa el espacio de su opuesto...*” lo cual corresponde al matema lacaniano del signifiante barrado, en cuanto para el sujeto “la falta” se inaugura justamente en el espacio en el que un signifiante representa para otro signifiante su ausencia. La fórmula del signifiante barrado equivale para Lacan al matema del *sujeto*, esto es:  $\bar{S}$ . En resumidas palabras, esta primera fórmula equivale a que un signifiante representa

(encuentra su valor) en otro significante, en términos marxistas estos es: una mercancía A encuentra su valor en otra mercancía B.

La forma ampliada, tal y como nos la expone Žižek leyendo el *Reverso del psicoanálisis* (seminario 17) de Lacan es: “para **un** significante, **cualquiera** de los otros significantes puede representar al sujeto” (Žižek, S; 2003b; pág. 40.) La fórmula marxista de la mercancía que equivale a esta exposición es: la mercancía A puede encontrar su valor siendo intercambiada por cualquier otra mercancía B, C o D. La cuestión aquí es que el sujeto,  $\$$  oscila entre su representación y su no representación, es decir, A puede equivaler a B como puede no hacerlo ya que equivale a C o a D, sin embargo, lo relevante es en ese preciso sentido es el fracaso final de la representación, ya que ningún significante puede representar “**plenamente**” a cualquier otro significante, aún más, “*toda representación significante es una mala representación que, (...) siempre ya desplaza, distorsiona al sujeto...*”. Si todo significante representa mal al sujeto, el desplazamiento ocurre entonces como el mecanismo que pretende dar con la representación plena, busca su correlato exacto y por ello genera un continuo movimiento en la representación. La superación de este momento adviene bajo la fórmula del *equivalente general*, centro de la forma general de la mercancía y del significante. El equivalente general vendría a ser un significante que *representa al sujeto para todos los otros*. Este significante no es en absoluto el encuentro de una representación que no sea mala o plena. Ante el fracaso de la forma ampliada, la forma general actúa como reflejo de ese fracaso, siendo así la imposibilidad de la representación significante, este significante encarna la imposibilidad misma de la representación, en palabras de Lacan, funciona como “*el significante de la falta de significante*”, o en palabras de Žižek es “*como el lugar de la inversión reflexiva del significante faltante en el significante de la falta*” (Žižek, S; 2003b; pág. 41). Con el fin de facilitar esta lectura tenemos que: al producirse la inversión el valor de todos los significantes se encuentra a partir de uno de ellos; se conserva un valor de uso pero comienza a predominar un valor de cambio. “*Un significante representa al sujeto para todos los otros significantes.*”. Resumiendo, esto nos indica que el significante que representa el fracaso final es el significante que más se acerca al sujeto, todos los significantes representan al sujeto para ese

significante de la imposibilidad (la representación del fracaso de la representación), el significante de la falta o bien el significante fálico. El motor del desplazamiento que nos permitió llegar a esta tercera forma es sin lugar a dudas la falta, la ausencia para una presencia.

Finalmente y a propósito de la concepción de una dialéctica de cuatro momentos nos encontramos con una cuarta forma. La cuarta forma al igual que el cuarto momento de la dialéctica se lo debemos a nuestra lectura de Žižek. “*la forma dinero: un significante para el que todos los otros significantes representan al sujeto*” (Žižek, S; 2003b; pág. 43). Lo mismo ocurre con la mercancía, A, que se utiliza para el intercambio no posee valor de uso alguno y todas las otras mercancías representan su propio valor, el valor de ser el patrón de intercambio. Si leemos con atención ocurre exactamente lo mismo en la lógica del significante y la de la forma dinero: en un primer momento un significante hace de equivalente general, siendo el significante que tiene un valor de uso, sin embargo, posteriormente se invierte la relación, al igual que en el ciclo de la mercancía-dinero (M-D-M), el equivalente general pasa a ser un significante sin ningún valor de uso (D-M-D). En este punto se totaliza la cadena. *Todos los otros* (significantes) solo pueden ser representado en cuanto existe una posición excepcional, el *Uno*, un momento donde la imposibilidad se encarna, la imposibilidad misma de la representación totalizante, es decir, instante en que se funda la falta. En síntesis, el paso de la forma general a la forma a la forma totalizada, la forma dinero, solo adviene en la medida en que se invierte el “*uno para todos los otros*” en “*todos los otros para el uno*” (un significante/mercancía para todas los otros significantes/mercancías se invierte dando origen a: todos los significantes/mercancías para un significante/mercancía o dinero). Los tiempos de este proceso dialéctico se refieren en todo momento al *Uno*, el cual hace de *point de capiton* de una multitud de elementos x; todo elemento particular desvinculado se convierte en parte de la cadena gracias a la posición excepcional de lo universal.

¿Cuál es el estatuto de la comunidad a la luz de la cadena significante? Tanto la comunidad como la cadena significante representan un espacio abierto, no cerrado o inconcluso. Ambas cadenas son desmesuradas, están sostenidas por

la relación entre lo singular y lo universal, ambas cadenas se modifican debido a lo particular que es la irrupción contingente de un nuevo elemento que resignifica toda la cadena retroactivamente. En tal dirección, lo que vectoriza ambas cadenas es la conjunción de ciertas palabra para todas las otras que buscan jugarse su existencia. Al retomar nuestro análisis de la instancia comunidad tenemos, entonces, que lo *común* es el Significante Amo que encarna para la *unidad* su ausencia, de ahí que la cadena posibilita un *lugar donde la unidad de lo único en común se pone en juego en un proyecto siempre inacabado*, en permanente formación, o bien, *lo único en común forma una unidad situada en constante transformación*, esto es, constituida como una estructura dinámica.

Por su parte la letra U es el signo a través del cual es posible que lo común ocupe un lugar en la unidad, es por ello que la comunidad se autoriza a partir de un *point de capiton* para luego postularse ella misma como point de capiton de los sujetos. La comunidad existe tan sólo ante la posibilidad de advenir en un lugar estructurado al modo de una cadena en formación permanente, por lo tanto, su infraestructura esta dada desde el lenguaje y cobra relevancia en la medida en que es un *punto de almohadillado, un nudo*, que sostiene su estructura. En otras palabras, la comunidad no es un lugar territorial, sino más bien un dispositivo subjetivo que organiza la transferencia de los sujetos en un colectivo, comanda las acciones de todos sus miembros hacia una forma común expresándose contingentemente.

Lo que acontece entre el significante Amo y el saber para pensar la comunidad es que *lo único* es lo singular, el rasgo que se repite pero que se expresa en cada ente, lo *común* representa la extensión, genera la dimensión universal para que lo único pase de lo singular a un todo uniforme, es decir, ofrece un espacio para que se inscriba la falta, en tanto la unidad de lo singular implica por definición la existencia de un no-todo. Finalmente, lo que *se pone en juego en un proyecto* es una sutura de lo universal manifestado en un colectivo contingente de sujetos que apuestan por un pacto entre ellos. La contingencia de la que hablamos equivale a lo *siempre inacabado* del contexto sobre el cual se escribe la historia de la transferencia o el modo de relacionarse de los sujetos en escena. Lo destacable de esta aproximación es que la sutura es precisamente quien

desautoriza un cierre, el llegar a un final... a la conclusión de un proyecto. No obstante, la sutura impide la conclusión -el cierre- del proyecto, de ahí su carácter inacabado, pero ¿Por qué la sutura impide el cierre? “*Lo único que realmente desutura es la sutura misma*” escribe Žižek (Žižek, S; 2003b; pág. 35). Enfrentar la paradoja de la sutura nos conduce a forzar a la comunidad a definirse a partir de su propia materialidad contingente respecto a las raíces subjetivas que legitiman su propia materialidad. ¿Qué es lo material que se encuentra en la subjetividad y facilita la sutura y la desutura al unísono? La respuesta está del lado del sujeto. Cada sujeto debe enfrentarse a su propia falta, a lo que está ausente en sí, tomando esto como el motor de sus relaciones con los otros. Es la sutura quien permite la interconexión entre la falta constitutiva del sujeto y las acciones que este emprende para buscar la satisfacción de su deseo. Sabemos que no hay satisfacción plena, sin embargo, para todo sujeto siempre existe la posibilidad de engancharse a un objeto por un instante, un objeto que no es y que al instante es sustituido por otro en la eterna búsqueda del sujeto por encontrar su satisfacción. El encuentro eventual del sujeto con un objeto permite una satisfacción esporádica, pero dicha complacencia permite un intercambio simbólico entre quienes participan en un espacio territorial sostenido por una aproximación subjetiva en la cual “*un significante representa al sujeto para todos los otros significantes*” pero que al estar predeterminado por las coordenadas simbólicas de un proyecto inacabado es sostenida por “*un significante para el que todos los otros significantes representan al sujeto*”.

*¡Todo es de todos!* es igual a “*Proletarios de Todo el mundo, Uníos*”. Ambos llamados dependen de la existencia de una apuesta por el otro, una apuesta que se formaliza en un pacto donde los significantes van armando cadenas en la medida en que se enlazan uno tras otro formando Discursos, formando el lazo que sostiene el sentido de tal o cual comunidad. Por otra parte, el significado del *todos* sólo es posible en cuanto el *Todo* es redoblado del singular al plural, es decir, si bien el *Todo* apela al universo de cosas a las que pueden acceder *todos* los sujetos, estos últimos simbolizan el no-todo, lo alienado, lo excluido del universo pero que permite su emergencia al existir a través de la demanda. En este caso la fundamentación el paso del *Todo* al *Todos* refleja el uníos de la lucha

reivindicativa de los proletarios, esto es, se dirige hacia una unidad que cobra un sentido político donde el Uno y el gran Otro se entrelazan en un nudo por lo común.

## 1.2. *La unidad significativa y su articulación.*

*[Lo común es vacío, la unidad es lo común]*

Ya sabemos que la palabra comunidad es una palabra compuesta por dos imágenes acústicas donde la sumatoria de sus significados permite una nueva dimensión de sentido. La articulación de lo común y de la unidad responde a la conexión particular y radicalmente contingente de dos escenas. Lo común remite a la similitud, abre un espacio compartido, es la escena desde la cual se manifiesta lo que está en cada singularidad, es decir, apela a la convocatoria de todas las unidades, de todas aquellas singularidades que comparten un determinado rasgo que las identifica bajo el semblante de una o múltiples formas. La segunda escena es precisamente el lugar de la unidad, pero ¿Cuál es ese lugar? Pues bien, *el único lugar para la unidad es reconocer en lo común un espacio de inscripción. A propósito de la articulación de los significantes en la producción de un sentido Lacan nos dice: “la palabra no es un signo, sino un nudo de significación”* (Lacan, J; 2002; Pág. 157). El nudo de significación no tiene ningún sentido si se intenta leer directamente de lo producido, resultado de la unión de los significantes común y unidad, es más, de leerse directamente nos encontraríamos con que la presencia de estos dos significados nos remiten a una pura redundancia. *Lo común es ya una unidad* en tanto se reconocen ciertos rasgos de similitud que son desde ya agrupados bajo el rasgo único que se repite una y otra vez, esto es, lo que se repite automáticamente es la percepción de que el rasgo es el mismo. La unidad al igual que lo común se edifican de modo inverso, el rasgo que esta en todas las singularidades representa un universo donde se agrupan estas bajo la denominación de la repetición, otro modo de nombrar lo común. Con el psicoanálisis sabemos que todo cuanto se repite nunca se manifiesta idénticamente a su primera aparición, por tanto, lo que ha de repetirse no es en ningún caso idéntico a su original. A raíz de la diferencia inaugurada por la repetición es que



lo común debe ser redoblado para permitir la emergencia de la unidad, y es en esta doble inscripción de la secuencia donde surge el nudo, la articulación comunidad.

La significación del término comunidad no es en absoluto un producto estático, muy por el contrario, como ya hemos señalado la doble inscripción, la repetición permanente de las singularidades latentes y manifiestas se movilizan en la formación de lo común y de la unidad teniendo más de un sentido, actúan por autoría en un más allá permanente, a saber, el nudo de significación resultaría ser la constitución de un equivalente general. Que lo producido dependa de la contingencia y la materialidad dispuesta se debe a la sencilla razón de que lo “*verdadero es siempre nuevo*” (Lacan, J; 2002; Pág. 185) y es movilizado por una letra. ¿Por qué Lacan señala lo *verdadero* como *siempre nuevo*? En primer lugar porque “*toda palabra llama a una respuesta*”. (Lacan, J; 2002; Pág. 237). En nuestro caso, la comunidad es una palabra donde la forma subsiste tras el contenido, aún más, persiste la forma tras el contenido, siendo tanto lo común como la unidad preguntas por la articulación de singularidades que se presentan en un momento determinado/particular y que por ello buscan establecer su continuidad. El secreto de la articulación, lo escondido tras las formas que van apareciendo luego de cada nudo se deben a la imposibilidad de colmar el vacío anterior al *Uno*. Las articulaciones para estructurar la comunidad son exactamente la secuencia donde se pone en escena la necesidad de obturar un vacío, sin embargo, el universo contiene en su interior inexorablemente al conjunto vacío. El vacío precedente y subsiguiente a la emergencia de lo universal responde a la dialéctica de la falta y el exceso. Si lo singular es el elemento que se mueve sobre una línea particular, es decir, lo particular es lo resultante de la unidad de singularidades, razón por la cual este particular se vuelve excedente. El Uno representa la ausencia del cero, pero por lo mismo es también la forma de aparición del cero. No puede haber Uno si no ha existido ningún vacío, es más, el vacío permite que el Uno pueda acontecer por eso el Uno es la forma de aparición del cero, en otras palabras, “*el particular excedente encarna al universal en la forma de su opuesto, está en exceso precisamente en cuanto llena la falta del particular con respecto al universal*” (Žižek, S; 2003b; Pág. 68). El excedente es aquí lo común, va más allá de cualquier singularidad, convoca a las singularidades

en su manifestación y es su duplicación. La unidad, por su parte, es quien representa la forma de aparición de la falta. Precisemos un poco las cosas: lo que falta es una unidad, una unidad que no cuenta con el rasgo común a todas las otras unidades, una unidad que representa la ausencia de lo común en tanto que es lo común el vacío que ha de ser llenado. Lo común sólo puede ser llenado por las unidades diferenciales que se articulan en un marco temporal determinado. Sin embargo, no importando la cantidad de unidades diferenciales en juego es imposible colmar el vacío, la estructuración permanente del sentido depende de los movimientos propios de la constitución de la cadena significativa, es *descomunal*. Visualizamos la presencia intrínseca del no-todo, está ahí desde siempre, está con el objetivo de hacer de contrapunto y permitir la estructuración una y otra vez del sentido como a su vez marcar el o los límites de toda asociación. La articulación de los significantes depende de los significantes que forman la cadena, pero, cierto es también que la cadena al ser la estructura del discurso no tiene cierre, posibilita una permanente interpretación retroactiva de las posibilidades de sentido. La estructura interna de la cadena depende de la asociación (libre) de los significantes en una contingencia por demarcar donde un corte marca el trazo y establece un rasgo por sobre otro.

Las palabras en sí mismas ya son cadenas, son cadenas materiales establecidas por letras, por lo tanto, la articulación de las letras puede ir más allá del significado de la articulación. Toda articulación de letras, como hemos visto, puede contener más de un significante en su interior; de ahí su estructura interna. Aunque la estructura interna de la palabra comunidad da cuenta de una serie de significantes que la componen, ha de destacarse la insistencia de su inscripción. En palabras de Lacan esto es posible en la medida que la estructura interna de “*la palabra, incluso en el extremo de su desgaste, conserva su valor de tésera*” (Lacan, J; 2002; Pág. 241), es decir, en cuanto lo que se conserva es, estrictamente, la inscripción *qua* prenda de un pacto. La inscripción de la unidad en lo común, la comunidad, puede entenderse desde el principio hegeliano de la identidad: *la identidad-consigo-mismo* es la expresión de una tautología: la comunidad es la común-unidad, lo común es desde siempre una unidad y la unidad es sólo posible en cuanto es ya lo común. La fórmula de la comunidad

sería: *lo común es la unidad de lo común*. ¿En este caso no nos enfrentamos con que la identidad-consigo-misma adviene como la contradicción más pura? Es correcto afirmar ante esta fórmula que la unidad aparece formalmente como predicado, no obstante, la determinación específica viene tan sólo a redoblar la predeterminación de sentido de lo común, abriéndose con ello un vacío en la sustancia (lo común) que ha de ser llenado por la excepción trascendente (la unidad), es decir, el cero y el Uno. La contradicción se evidencia en la manifestación del predicado, este abre la pura diferencia posibilitando la exclusión de “*una serie de marcas significantes*”, permite que “*por lo menos Una*” de las marcas “*subraye el vacío de su espacio de inscripción*” (Žižek, S; 2003b; Pág. 70). De todos modos cabe preguntarse en qué consiste la contradicción entre lo común y la unidad en el marco de la formación (del) significante: comunidad. En un extremo tenemos que lo común es un *bien*, una *res extensa* en la cual se manifiestan rasgos compartidos de unidades diferenciales, mientras la unidad es la cosa tomada, precisamente, como el término diferencial que permite la comparación entre los elementos pertenecientes a un universo. La contradicción llega a ser sutil en su aprehensión, sin embargo, el análisis nos permite encontrar la brecha inaugural, la distancia entre cero y uno, entre el vacío y su llenado. El término comunidad presenta un espacio universal posible a partir del encuentro y la reunión de lo que no es privativo de nadie, pero en su interior lo convocado responde a unidades diferenciales, fracciones, cada cual con sus propios rasgos orientados a marcar la emergencia de lo singular en un tiempo determinado.

Cabe señalar nuevamente, que puede leerse el uno de la unidad como aquel uno opuesto a los otros. Las unidades diferenciales, las fracciones de lo común están organizadas alrededor de una cosa que falta pero que comanda la cadena, la unión de los eslabones, resultando así la presencia de los “*otros-uno*” en torno al cual es posible que la cosa sea. Hegel y Lacan comparten cierta perspectiva frente a esta cuestión: “*el correlato de algo es algo-otro*” (Žižek, S; 2003b; Pág. 76). El psicoanalista y filósofo esloveno Slavoj Žižek destaca que ambos autores necesitan del Uno de la cualidad para pasar al uno de la cantidad para pensar en el sujeto, entonces ¿Cuál es la necesidad de pasar del Uno

cuantitativo al uno cuantitativo para dar cuenta de la unidad de y en lo común? El Uno de la cualidad corresponde al *rasgo unario* (*trait unaire*), es el organizador de la cadena, en términos simples es el primer eslabón de la cadena. Ahora bien, este organizador al encabezar la cadena es quien la comanda, sin embargo, nada representa en su soledad, requiere obligatoriamente de otro significante para adquirir algún sentido. El rasgo unario requiere de un segundo, un tercero, un... otro-uno para llegar a ser. El llegar a ser depende de la existencia de un algo-otro ya que es este algo-otro para el cual el Uno de la cualidad es algo. Hasta aquí es visible que el Uno de la cualidad no es más que “*la unidad ideal de una cosa más allá de la multitud de sus propiedades reales: la cosa como elemento de la realidad es superada (aufgehoben) en el Uno*” (Žižek, S; 2003b; Pág. 74). La comunidad está organizada por una cosa, un algo que permite su posibilidad de existir, es decir, lo común se convierte en el Uno gracias a la manifestación de los otros-uno que son superados en el instante en que encarnan/materializan al significante amo. En otras palabras, la comunidad es la superación de la cosa, es decir, la inscripción ideal en el símbolo de un contenido X. La necesidad de pasar del Uno cualitativo al uno cuantitativo es que autoriza el salto del: ser-para-otro al ser-para-sí, por tanto, la comunidad (*el ser-para-sí*) *equivale al ser de una cosa para su símbolo* (Žižek, S; 2003b; Pág. 74).

No obstante, aún debemos resolver una cuestión en relación al paso del Uno cualitativo al uno cuantitativo en relación a la lógica significante para pensar la unidad de y en lo común. Ocurre que el correlato del Uno no puede ser el otro, esto debido a que “*el Uno es ya la unidad de sí mismo con su otro, el reflejo-en-sí-mismo*” (Ídem, Pág. 75). La razón es que el Uno es el ser de la cosa para su símbolo, lo cual permite visualizar que el correlato del Uno no puede ser otra cosa que el vacío, a saber, este vacío es simplemente el lugar para la inscripción, el reflejo de la alteridad, una alteridad que no puede ser algo-otro. En síntesis, el Uno de la unidad ideal es tan sólo un vacío que ha de ser llenado por una cosa que le permita identidad-consigo-mismo. En otras palabras, el Uno es el *significante sin significado*, no inviste al objeto de ninguna propiedad positiva, por ello puede pensarse la unidad como quien representa a lo común para los otros-unos.

### 1.3. *Lo común: cadena de unidades diferenciales*

Las unidades diferenciales están divididas desde su constitución y esto es un efecto de estructura. El Uno al no poder ser el otro *es la unidad de si mismo con su otro*, es decir, opera como la encarnación del lugar vacío que se representa en el Uno, a saber: la unidad es el sujeto y lo común es el *Discurso*, el lazo social organizado en torno a un objeto perdido.

Si la unidad es el sujeto ¿cómo la unidad puede ser las fracciones componentes y al mismo tiempo el elemento articulador de lo común? La respuesta se encontraría en una lectura adecuada del teorema capital de la doctrina del significante. Jean-Claude Milner argumenta que el programa de esta doctrina se relaciona al hiperestructuralismo de Lacan. El hiperestructuralismo es la combinación entre el estructuralismo fuerte y el débil que Lacan lleva a cabo con el fin de devolver a la lingüística su propia verdad, a saber, que “*no hay más cadena que la cadena de significantes; no hay más organización de significantes que la organización en cadena*” (Milner; J. C; 2003; Pp. 146-147) Lo que Lacan reconcilia es la posibilidad de entender la cadena como una organización, un sistema, sobre la cual solo la metáfora y la metonimia son relaciones válidas sobre ella en la medida en que la sustitución, la condensación y el desplazamiento permiten a la cadena no estar estructurada a priori, es decir, ser una u otra estructura.

La doctrina del significante expone la cadena como la estructura del lenguaje. A razón de esta afirmación puede conjeturarse desde el hiperestructuralismo que “*<<la estructura cualquiera tiene propiedades no cualesquiera>>*” (Ibíd.; pág. 147), por tanto, la cadena es un sistema contingente que posee propiedades no cualesquiera pero específicas y pre-determinantes. Lo que nos interesa rescatar, en esta línea, es que “*entre las propiedades no cualesquiera de una estructura cualquiera, (...), está la emergencia del sujeto*” (Ibíd.; pág. 148). La cadena significativa ante cualquiera de sus formas<sup>3</sup> nos presenta que un “*significante no puede sino <<representar para>>*”... otro significante una posición, un signo abreviado del sujeto. El significante no es más

que eso: un signo abreviado del sujeto que se inscribe de acuerdo a la posición que ocupa respecto a otro significante. Entonces, si la unidad es el sujeto es porque las fracciones componentes de la cadena representan de un significante al otro al sujeto, es un sistema, una estructura que da cuenta del advenimiento del sujeto en tanto el lenguaje autoriza la organización del sistema. Por otra parte, la unidad llega a ser el elemento articulador de lo común porque como unidad, como sujeto, hace de *point de capiton* entre los significantes, de otro modo puede decirse que la unidad, (el sujeto), *es el dispositivo que nos permite unificar en un único relato, en un punto de referencia estable, la experiencia de la palabra en un discurso al que cada unidad se enlaza.* El significante *común* representa así para el significante *unidad* solamente el desarrollo analítico de la noción de *comunidad*; lo que permite una proposición de juicio sintético a la noción de comunidad es que la unidad transporta el nombre del sujeto. De ahí puede entenderse que la comunidad es un sistema, una estructura con propiedades mínimas donde un significante representa al sujeto para todos los otros (otros-uno) significantes. En resumidas cuentas: la comunidad es una estructura cualquiera que da cuenta de un lazo social con propiedades no cualesquiera.

Al ser lo común el significante Amo, el significante fálico, el significante de la falta, ocupa éste un lugar donde existe una ausencia, es decir, encarna para la unidad su ausencia. Al ser la comunidad una cadena, una estructura, un sistema organizado por las unidades diferenciales, tanto lo común como la unidad responden a lo Ideal y a lo material. La cadena significativa en este caso, lo común, representa al sujeto para la unidad. ¿Qué quiere decir esto? Las unidades diferenciales al personificar al sujeto se inscriben como el material para constituir lo común, es decir, movilizan al sujeto quien sostiene en su propia constitución la sustancia primordial de la vida: el lenguaje. El sujeto es el elemento fundamental de la constitución de la comunidad, ya que si no hay sujeto no es posible pensar en lo común; y lo común es el espacio vacío que permite que el sujeto se sitúe en un lugar, es decir, encarna y llena el espacio vacío. Además, lo común representa a la unidad, es decir, a las unidades diferenciales, (el sujeto), que por sí solas no pueden constituir una cadena, por tanto, el sujeto quedaría fuera de las

---

<sup>3</sup> Las formas en que se estructura la cadena significativa han sido expuestas en las páginas

formaciones discursivas que sería lo mismo que decir: de las formaciones sociales. El punto a ilustrar es que lo común es un elemento cualquiera que hace de puntal de la cadena significante, es por ello que se proyecta en la línea (la cadena: S1-S2) la comunidad. Entonces, la comunidad es la línea del significante Amo al Saber, pero asimismo como línea se proyecta en el significante unidad lo común, razón por la cual el vacío es llenado formando un discurso donde las unidades se relacionan en torno a lo común y no de una unidad a otra unidad. En sentido estricto lo común y la unidad son rasgos distintivos de la cadena, pero son rasgos que permiten la emergencia de un nudo subjetivo, esto equivale a decir que la *común-unidad* corresponde a una figura retórica donde se utilizan y unen dos sustantivos en lugar de un sustantivo y un atributo, el concepto se expresa mediante la coordinación de dos términos, en síntesis es “*una palabra única dicha por dos palabras*” (Ibíd., pág. 163).

La palabra comunidad corresponde a una cadena, por tanto, es una estructura activa, como lo es toda estructura. Si bien ya hemos visto que la relación S1-S2 se lee: un significante representa a un sujeto para otro significante, es necesario considerar que esta línea correspondiente a la cadena significante representa al inconsciente y forma la parte superior del discurso del amo. De la relación entre el significante amo y el saber se produce un resto denominado “a” o plus de goce. En la parte inferior del discurso del amo encontramos que entre  $\mathcal{S}$  y  $\mathbf{a}$  se encuentra una doble barra (//) la cual revela la imposibilidad de unión entre el sujeto y el plus de goce.

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{\mathbf{a}}$$

Más allá del discurso del amo nos interesa señalar que S1, en este caso lo común, es lo que asegura la unidad, autoriza la atadura, la ligazón de las unidades diferenciales con otra cosa que es el saber. Dicho de un modo bastante simple, el significante amo, lo común, es el término que une el predicado al sujeto, esto es, da sustancia y legitima la unión de los sujetos en torno a un rasgo común perteneciente a cada singularidad, menos a una. Este orden instaura la subsistencia

---

33, 34 y 35 de este capítulo bajo el subtítulo *Omnia sunt communia*.

de la cadena significativa permitiendo a su vez la emergencia del inconsciente. Lo interesante de esta relación es que la cadena significativa al enlazar a S1 con S2 produce un discurso, cuestión fundamental cuando se analiza la noción de comunidad e incluso, cuando sabemos que el lazo social no designa la relación del sujeto con otro sujeto “*sino que el lazo social implica una articulación de lo singular de un sujeto con lo común*” (Palacio, L. F en *La invención del objeto 'a'* por Jacques Lacan; 2003; pág. 93).

Cabe destacar que en la obra de Lacan a los términos componentes de cualquiera de los cuatro discursos corresponden cuatro lugares fijos, estos son:

<u><b>El agente</b></u>	<u><b>el otro</b></u>
<b>La verdad</b>	<b>la producción</b>

En el caso de la línea entre S1 y S2, o, cadena significativa tenemos que el Uno (significante amo) es el agente y el saber (S2) ocupa el lugar del otro. ¿Qué quiere decir esto ante la sustitución de términos que realizamos al nombrar a S1 como *lo común* y a S2 como *la unidad*? Lo común en relación al discurso del amo ocupa el lugar del agente, agente que se dirige al otro al que se le ha atribuido un saber; la verdad estaría ocupada por el sujeto en posición de castración mientras que la “*a*” es el resto de satisfacción o plus de goce producido por la relación inaugurada por la representación significativa en torno al sujeto. Lo común viene así a *representar* al sujeto en tanto que el goce ocupa el lugar de la producción. El Otro depende aquí de la unidad, depende del saber instalado en un campo común, sin embargo, el saber que se juega es un enigma, cuestión que permite la movilización de los sujetos en torno al inconsciente, por tanto, para el ser que habla el saber es lo que se articula, en este caso, lo que se articula es la unidad. En un primer nivel lo que se articula es el sujeto como unidad diferencial mientras en un segundo nivel es la unidad de los sujetos la que se articula entorno a un enigma: el inconsciente. ¿Pero qué es lo que estructura al inconsciente? En el lugar del otro, es decir, donde se sitúa la unidad el saber es un enigma, esto significa que hablamos de un saber en cuanto este es inconsciente. Ocurre que el enigma actúa como medio del goce, lo cual equivale a decir que la unidad opera como instrumento que descifra lo común, en otras palabras, retroactivamente produce un efecto de sentido. Ahora bien, del desciframiento se produce un



efecto, efecto que instala una condición de goce por lo que el otro-uno (cualquier sujeto) trabaja/produce una tendencia a la acumulación.

Cabe destacar que la cadena significativa sostiene el proceso de identificación y lo hace en relación al Otro, es decir, le facilita al sujeto una “identidad”; lo común le permite al sujeto ser un ser de goce en la medida en que el sujeto es la articulación de unidades diferenciales a partir de la cual se descifra el rasgo compartido. El nombre de la unidad es lo común y lo común es la primera huella, la marca del goce, el todo del *¡Todo es de Todos!* No debe olvidarse que la unidad, por su parte, al devenir de la articulación ordena la unificación de una determinada diversidad. Lo que aparece, lo común, es representado por la unidad.

A fin de cuentas el sujeto en su origen emerge de la cadena significativa. Además, de la cadena significativa, también irrumpe lo común representando al sujeto como inscripción de la unidad en un determinado lazo social. Lazo que por lo demás es la relación de cada unidad, sujeto, ante lo común y no de cada unidad con sus pares. Sin embargo, cabe destacar que la línea superior del discurso adquiere su sentido tan sólo en la medida en que la parte inferior del discurso del amo,  $\mathcal{S} // a$ , la verdad y la producción grafican la imposibilidad de acceder al goce pleno en la medida en que este objeto particular, objeto  $a$ , sólo tiene incidencia a nivel de la *estructura del sujeto* y no a nivel de la subjetividad. La línea de la verdad y la producción nos presentan la relación de imposibilidad entre el sujeto y su satisfacción plena, es por ello que la estructura del sujeto es posible en la medida en que no-todo es posible para el sujeto, más aún, si consideramos que el inconsciente está estructurado como un lenguaje esto es posible en la medida en que existe una ruptura radical en la cadena, esto es, la falta de un significativo en la cadena inicia un recorrido que se asemeja a un círculo vicioso, es decir, se producen infinitamente nuevos significantes amos que pretenden dar fin a la circularidad incesante, en otras palabras, los nuevos significantes amos buscan dotar a la cadena de un sentido que opere como causa para un efecto, sin embargo, al haber un significativo primordialmente reprimido es que el movimiento acontece dando cuenta de que lo reprimido permite el establecimiento “*de un orden que gira en torno a su vacío central, un orden definido por este*

*vacío*” donde lo común es el eslabón reprimido y donde cada una de las operaciones del sujeto pretenden dotar al vacío de un contenido, sin embargo, no hay contenido para este vacío y esto es lo que posibilita que la articulación entre lo común y la unidad se convierta en un proyecto siempre inacabado, es decir, abre las puertas a un “*horizonte trascendental*” que no es otra cosa que el horizonte ontológico de la realidad, razón por la cual, el horizonte nunca es el mismo aunque se funda siempre gracias a un eslabón perdido que instala una ruptura, una falta que pretende ser eliminada (Žižek, S; 2003b; pág. 281). Lo mismo puede explicarse del siguiente modo: cada vez que un sujeto asume encarnar un mandato simbólico se produce un exceso, algo que en el caso de la comunidad se resiste a ser capturado/incluido por lo común en cuanto palabra fundadora de la cadena. El exceso –el núcleo traumático- corresponde a un *objeto*. Respecto a la relación entre el sujeto y su objeto causa del deseo nos interesa establecer que la castración es lo que sostiene la operación de reunir lo único que las unidades pueden tener en común, inversamente, esto corresponde a que la castración es lo único en común que permite que las unidades se movilen y se anuden en un proyecto abierto, inacabado.

#### **1.4. *La función del objeto “a” en la estructuración del nudo entre lo común y la unidad.***

Al ser el sujeto un efecto de la cadena significativa debemos asumir que este se define por una pasividad fundamental ya que es el objeto causa del deseo quien produce el movimiento, es el objeto “*lo que objeta, lo que perturba el andar calmo de las cosas*” (Žižek, S; 2006; pág. 25). Entendemos así que el sujeto del inconsciente es un sujeto que siempre está en relación al objeto causa de su deseo, razón por la cual persigue sin cesar un objeto que le molesta y al cual, sin embargo, nunca puede alcanzar manteniéndose siempre una distancia entre ambos. Como nos señala Žižek en *Mirando al sesgo*, “*el objeto causa del deseo está siempre perdido*”. Asimismo, el sujeto siempre está atrapado en el lenguaje, es un efecto desde donde se despliega un Discurso en tanto lazo social, esto es,

esta sostenido y se estructura en tanto sujeto en la medida en que es un efecto de la cadena significante. En otras palabras, el sujeto es el efecto de estructuras que sólo es abordable a partir del lenguaje, lo que inevitablemente sitúa al sujeto en un lugar determinado; Bertolt Brecht nos evoca este lugar: “*solo no eres nadie. Es preciso que otro te nombre*”. El que otro te nombre es, precisamente, la inscripción del sujeto en una matriz simbólica, es decir, situar las coordenadas del sujeto en el lenguaje.

Instalar al sujeto en el circuito lingüístico presupone ya la existencia de un lugar común entre los sujetos, es decir, supone una intersubjetividad como índice de una red de relaciones en las que unos necesitan de los otros para existir, por lo que la premisa cartesiana del “*pienso, luego existo*” queda desplazada por el enunciado “*un significante representa al sujeto para otro significante*”. Esto es que el sujeto se juega su existencia en la exterioridad, es decir, se destaca, se diferencia de otro, se manifiesta y se hace real en la medida en que lo inconsciente aparece como efecto en el lenguaje y se estructura en una cadena significante, o sea, al organizarse la articulación entre significantes. En el caso de la comunidad, sabemos por una parte que ésta es la denominación de una formación social, pero por otra, hemos establecido que su marco de posibilidad depende de que lo común sea un lugar vacío que ha de ser llenado por la unidad, y esta operación de llenado indica que las unidades diferenciales, el sujeto, se manifiesten y se vuelquen en torno a un rasgo común que permita la emergencia de un nudo entre lo común que representa al sujeto para la unidad. De esta operación se obtiene que la cadena significante inscribe una falta constitutiva que permite el movimiento de los sujetos tras un objeto perdido. En definitiva emerge el inconsciente, emerge en cuanto hay estructura de discurso y en la medida en que el discurso es apertura y cierre del inconsciente.

La apertura y cierre del inconsciente responde a la dinámica que sitúa al sujeto en un circuito lingüístico, cuestión que equivale a formar parte de una realidad donde el sujeto sigue tras el objeto causa de su deseo, sin embargo, lo único que obtiene son objetos que pierden su valor de uso, es decir, que ya no sirven para satisfacer la demanda que instala en su relación a otros-uno, convirtiéndose así, estos objetos, en una encarnación inútil de un valor de cambio,

objetos comunes que representan un valor que se le escapa, incluso, que le excede. Es así que la satisfacción del deseo retrocede cuando estamos por alcanzarla, nos debemos conformar con dar vueltas alrededor de él, mientras el objeto que demandamos se transforma en un objeto vulgar que permite una movilidad en la que ninguna distancia puede ser recorrida. De manera sintética, podemos afirmar que la relación del sujeto con el objeto causa del deseo es una relación imposible, ya que la pulsión circula interminablemente alrededor del objeto debido a que su propósito final es su propia reproducción y no su satisfacción. Esta relación imposible del sujeto con el objeto *a* es conocida con el nombre de fantasma. ¿Esto quiere decir que la comunidad tan sólo puede ser formulada a partir de la existencia de un fantasma que moviliza a las unidades, tras un objeto común? ¿Lo común es un objeto o es un fantasma? Antes de responder a estas interrogantes, es importante señalar que el fantasma representa el deseo como tal a partir de una escena donde se construye el deseo, otro modo de decirlo sería: *“el papel del fantasma consiste precisamente en proporcionar las coordenadas del deseo del sujeto, especificar su objeto, situar la posición que el sujeto asume”* (Žižek, S; 2002; pág. 22), con el fin de constituir al sujeto en torno a una falta, es decir, el fantasma representa la nada en tanto espacio para el despliegue de las coordenadas para el deseo. Esto nos indicaría que la satisfacción plena del deseo se pospone de manera circular, ya que el deseo corresponde a un estado que reproduce la falta constitutiva del deseo, en otras palabras, el deseo es el lugar de una falta. Si el deseo es el lugar de una falta, lo común –como ya habíamos señalados antes- es el vacío que representa la ausencia de algo que luego es llenado por la unidad en tanto ésta sólo puede advenir en la medida en que como unidad representa la ausencia de lo común. La falta inaugura el deseo y el deseo es lo que le permite al sujeto situar un objeto en el lugar de una pérdida, en este caso, sitúa la unidad, lo único, en el lugar de un vacío que es presentado por lo común, es decir, aquel espacio donde un rasgo compartido ha de reunirse, lugar donde las unidades son convocadas a formar un todo en relación a su propia imposibilidad de totalización, es decir, apela tan sólo a una convergencia absolutamente situada, y por qué no, quizás también sitiada. En resumen, el sujeto no puede alcanzar el objeto causa del deseo lo cual le permite mantener la falta como espacio vacío, lo común a

todos los sujetos, permitiendo el despliegue y coincidencia de un movimiento circular de insatisfacción. Entonces, “*el objeto a es precisamente ese excedente, esa ficción elusiva que arrastra al hombre a cambiar su existencia. En realidad, no es nada en absoluto, sólo una superficie vacía.*” (Ibíd.; pág. 25).

Al presentarnos, la cadena significativa, la relación entre lo común y la unidad nos permite pensar la estructuración de la comunidad en relación a la estructuración del sujeto, es decir, no habría independencia ni paralelos entre las formaciones del inconsciente y la formación social, muy por el contrario ambas estarían sostenidas por el lenguaje y darían cuenta de la posición del sujeto en un Discurso. Es más, podemos señalar que en cada uno de los Discursos propuestos por Lacan encontramos que el sujeto emerge de la relación entre el significante amo y el saber. Lo que diferencia a cada uno de los discursos es el lugar que ocupan los elementos **S1**, **S2**, **a** y **g** en relación a los lugares fijos representados por el agente, el otro, la verdad y la producción. Ahora bien, cabe destacar que tanto en la constitución del sujeto como de la comunidad el objeto causa del deseo opera como un objeto inalcanzable producido gracias a la dialéctica de la Necesidad-Demanda-deseo. Esta dialéctica nos permite visualizar que la red de relaciones intersubjetivas es posible en la medida en que el deseo se estructura siempre en el seno del lenguaje. Si consideramos como un hecho de facto la equivalencia entre formaciones del inconsciente y formaciones sociales advertimos que la lógica de la relación sujeto-objeto cruza el momento de estructuración del sujeto con la estructuración del lazo social, es decir, un sujeto es para el lazo social la relación del sujeto al lazo. Bajo la presentación del análisis que hemos estado realizando esto vendría a ser: *la unidad es para lo común la relación de lo común para la unidad.*

Si hemos acordado que lo común es el lugar vacío que permite la inscripción de la unidad, la cadena representa aquel espacio abierto, inconcluso donde lo único, lo singular se repite y queda expresado en un rasgo que forja la dimensión universal, es decir, un espacio donde la falta se inscribe como la posibilidad de un pacto gracias a la sutura de la materialidad contingente respecto a las raíces subjetivas que legitiman tal materialidad. El problema es ¿qué representa y qué es esa materialidad? Esa materialidad es el fantasma y representa

una pantalla para la proyección de los deseos. No obstante, ¿en qué sentido el fantasma movilizaría el deseo para el sujeto y para el establecimiento de la comunidad? La respuesta sería producto de un cruce entre las formaciones del inconsciente a y las formaciones sociales. Desde nuestra perspectiva teórica, el cruce sería entre el psicoanálisis y al materialismo dialéctico. Marx siempre consideró que el sujeto es el conjunto de sus relaciones sociales y que este conjunto reconoce al fantasma como su sostén. A propósito de esto recordemos lo que Marx señalaba en el 18 brumario de Napoleón Bonaparte:

*“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.”* (Marx, K; 1997; pág. 1).

Tanto Marx como el psicoanálisis lacaniano expresan que el espacio fantasmático no es otra cosa que una superficie hueca, una especie de telón para proyectar los deseos, lo cual nos muestra que *“la fascinante presencia de sus contenidos positivos no hace más que llenar un cierto vacío”* (Žižek, S; 2002; pág. 25). Lo que observamos en ambas teorías es que el *fantasma es una mirada imposible*. Žižek por su parte señala que: *“el objeto del fantasma no es la escena fantasmática en sí, su contenido (...), sino la mirada imposible que lo presencia”* cuestión que ocurre también en el pasaje citado de Marx al escribir que las *generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos*, a fin de cuentas, lo importante es la mirada y la mirada es el objeto. Cuando leemos que son los contenidos positivos los que llenan un cierto vacío ¿será este vacío *lo común* y los contenidos positivos *la unidad*? Pues la verdad es que lo importante

no son los contenidos positivos, sino reconocer qué objeto organiza la articulación y la operación de llenado del vacío. Lo importante es que la mirada es uno de los objetos que no tiene ninguna forma determinada y que le permite al sujeto, a la unidad, “*tomar formas muy diversas según la experiencia subjetiva*” (Melman, Ch; en *La invención del objeto 'a' por Jacques Lacan*; 2003; pág. 21), es decir, no es otra cosa que un sesgo. Lo común y la unidad responden al objeto causa del deseo, el objeto *a*, en la medida en que el sujeto se constituye en sujeto del inconsciente gracias a la caída de este objeto, es decir, en el momento en que se pierde. Por ser el fantasma una mirada imposible es que podemos entender la diferencia entre la realidad y el espacio fantasmático. La realidad es un espacio en que los objetos triviales desbordan la configuración de un determinado orden de cosas, mientras que el espacio fantasmático figura como la encarnación del deseo como tal, es decir, la escena nos presenta la construcción del deseo y el fantasma especifica su objeto de acuerdo a las coordenadas que el sujeto asume, es decir, la nada engendra algo, el vacío fundamental secreta un objeto a través de la fantasía, el algo que parece responder a la necesidad de encontrar una cosa para que reemplace a eso que se perdió. Lo revelador de “la lógica del fantasma” es que instala la mirada como uno de los objeto causa del deseo, y es en esa dimensión que se produce la apertura hacia el campo del Otro.

Ahora bien, la apertura al campo del Otro es precisamente que el fantasma es la falta en el Otro, es decir, *el fantasma en tanto hablo, en cuanto soy sujeto de la enunciación, es lo que no puedo decir*. Lo imposible de decir es lo que nos hace hablar, pero nada sabemos de ese hacer en términos concretos. En cierta medida el fantasma es un filtro, una pantalla donde el sujeto proyecta sus deseos y es desde esa proyección que el sujeto puede fabricar su realidad. Entonces, podemos señalar que la realidad difiere de lo real. Bajo los designios de esta lógica es que podemos plantear que lo común es ese espacio donde son proyectados los deseos, esto debido a que el universo es para el sujeto ante todo el universo de los otros con los con los cuales se relaciona por medio de la palabra y del lenguaje, específicamente a partir de las frases. Asimismo, la unidad es, quizás, lo que se proyecta en la pantalla, justamente, porque el fantasma sólo puede desencadenarse en el instante en que nos encontramos con una falta en el Otro, es decir, cuando

ante el deseo del otro no encontramos ningún significante. La falta en el Otro no es otra cosa que lo común en cuanto lugar para la inscripción de la unidad, en cuanto cada sujeto debe enfrentarse a su propia falta, ante el enigma que representa no saber qué es lo que el Otro desea, lo que el Otro quiere de uno. La respuesta al enigma de lo que el Otro quiere de uno es el fantasma. Cabe decir que el Otro es solamente una organización de puro lenguaje. De ahí que nos interesa rescatar que “*lo que está perdido es el significante que falta para dar su sentido cabal a la cadena significativa*” (Ibíd.; pág. 17), es decir, el significante que falta nos impide comprender lo que el Otro espera de nosotros. En este contexto ¿cuál vendría a ser el significante que falta para dar con el sentido cabal a la cadena formada por lo común y la unidad? La lógica de la cadena significativa nos indica que el significante que falta es aquel que pueda nombrar al objeto causa del deseo.

Si el objeto *a* es un objeto esencialmente perdido nada puede el sujeto ofrecerle al gran Otro para satisfacerlo, por tanto, si consideramos que lo común opera como instancia ordenadora de la unidad, es decir, donde la unidad adquiere una forma precisa nos encontramos con que la cadena se organiza, pero en su organización pierde algo que se convierte en el soporte del deseo de cada sujeto. Lo perdido es una letra y esta última no es más que un corte, una falla que establece un agujero en la realidad a la que el sujeto busca responder, es por ello, que la posibilidad de que las singularidades se movilen a favor de la construcción de un espacio compartido se debe a que cada quien realiza una apuesta donde la letra puede ser regalada al Otro. Las características de este regalo son bastante especiales. En primer lugar, la letra permite que el inconsciente irrumpa, es decir, se nos presente como tal a partir de un síntoma, un chiste, un lapsus, un acto fallido, un sueño entre otras manifestaciones. Posteriormente, la irrupción en la realidad establece un corte, una falla que modifica todo el mundo de los fenómenos de la consciencia. Por último y gracias a que la letra es el soporte material del deseo es que “*el ejercicio del discurso, de la palabra dirigida a otro se basa obligatoriamente en un pacto*” (Ibíd.; pág. 22), esto es, en palabras de Lacan: *el inconsciente es lo social*.



La función del objeto “a” en la estructuración del nudo entre lo común y la unidad es que permite develar que *“si no se comparte la misma falta, no se puede compartir el mismo deseo y resulta difícil entenderse”* (Ibíd.; pág. 22). Sabemos que el sujeto del fantasma se constituye a partir de la caída del objeto causa del deseo, siendo esta caída lo que hace de falta constitutiva permitiendo al sujeto perseguir sin cesar, a través de la pulsión, aquel objeto inalcanzable y en esa persecución es que la palabra se dirige a un otro formando un pacto. El pacto así surgido se manifiesta como un bien común, y este bien es, como hemos señalado, constituido por una falta.

Volvamos a nuestro análisis de la cadena significativa formada por lo común y la unidad: ¿acaso no es esta articulación la máxima expresión de que el único lugar para la unidad es reconocer en lo común un espacio de inscripción como repetición de singularidades que pone en juego un proyecto siempre inacabado? El bien común compartido, bien público, es lo que se manifiesta en cada singularidad, es decir, esta presente en todas las unidades convocadas alrededor de un rasgo que las identifica bajo el carácter de la falta inaugural, falta que es común en tanto falta. En esta misma dirección se entiende que *“el deseo del sujeto humano es siempre el deseo de lo que el otro tiene”* (Ibíd.; pág. 23), es precisamente aquello que permite establecer la falta como un bien y que este bien común organice un goce, un goce que el uno y el otro pueden compartir al reconocerse mutuamente como relacionados a un mismo discurso. Esta lógica de la falta como bien común posibilita la articulación entre lo singular y lo común, ya que esta relación no puede ser pensada como una relación del sujeto con otro sujeto, sino como una relación del sujeto con el lazo social, donde lo que se moviliza en el lazo social es que hay un objeto que está perdido para todos quienes participan de la formación de la cadena entre lo común y la unidad. En la relación suscitada entre el sujeto y el lazo social nos encontramos con que el objeto que ha caído facilita el enlace de cada sujeto a una falta considerada como bien común, cuestión que permite afirmar que la premisa lacaniana, *el inconsciente es lo social*, permite formular a partir de la lógica de la cadena significativa una movilización entre lo común y la unidad, razón por la cual aquí se propone que la comunidad es una de las formaciones políticas del inconsciente.

¿Cuál es el fundamento epistémico político que nos permite sostener la afirmación: *la comunidad es una de las formaciones políticas del inconsciente*? Al retomar la función del objeto *a* en la estructuración del nudo entre lo común y la unidad, es necesario volver sobre la lógica del fantasma. La expresión del fantasma es manifiesta la presencia de un algo que se repite y que en términos sociales comparten las singularidades puestas en escena en un trayecto en devenir. Para que la repetición acontezca *es preciso que otro te nombre*, porque lo que se nombra es tanto un pasado como un porvenir. Lo que aquí se pone en juego es que al hacerle frente al fantasma es posible reencontrarnos en un nosotros, un juntarse para que lo común devenga señal de la unidad de las singularidades. Es preciso señalar que este volver a reunirse resulta de la posibilidad de proyectar los deseos en un espacio vacío, es decir, donde lo común es un espacio no prefigurado donde el sujeto al mirar la cosa, el rasgo indeterminado pero común a todos, configura la realidad, siendo esta configuración una imagen distorsionada, borrosa, una mirada desde el sesgo, una expresión de la subjetividad. Objetivamente, la posibilidad del lazo está en que el objeto causa del deseo no es nada en absoluto, pero si lo vemos desde un determinado lugar adquiere una forma, una forma que no es otra cosa que puro semblante. La figura del fantasma (re)aparece a través de una suerte de espectralidad, una especie de mezcla de registros donde el contenido permanece desconocido en medio de un campo de batalla<sup>4</sup>. El surgimiento del antagonismo sería lo que autoriza al fantasma a presentarse primero en términos reales, es decir, como un imposible y traumático recuerdo de las batallas libradas y pérdidas, y luego bajo el ropaje de la determinación simbólica acontece para forzar al sujeto a actuar de un modo por sobre otro. Lo realmente importante es que la determinación simbólica no da cuenta de un contenido, más aún, el sujeto al igual que Edipo, se enfrenta a este *él no sabía* que se ubica entre las dos muertes, la muerte real y la muerte simbólica, es decir, lo que subsiste es la forma,

---

<sup>4</sup> El espectro que en esta tesis es invocado (capítulos 2 y 3) es el de la lucha de clases. Quien haya leído *Espectros de Marx* se percatará que a diferencia de los espectros invocados por Derrida aquí no se negara la función ni la importancia política de la lucha de clases, muy por el contrario, está asumida como condición innegable de un proceso de transformaciones estructurales. Por lo tanto, el espectro (cuerpo del fantasma) es la clase organizada y coordinada en un nudo donde lo común es articulado en relación al antagonismo de la lucha de clases y no como plantea Derrida en una nueva Internacional carente de coordinación y *sin pertenencia común a una clase* (Derrida, J; 1995; Pág. 100).

la organización inconsciente establecida a partir del significante amo que estructura la cadena de la cual retroactivamente el sentido saldrá a la luz. Žižek a propósito de la eficiencia del significante señala que “*la forma es previa al contenido: el primer significante esta vacío, es un significante cero, pura forma, una promesa vacía de un significado por llegar; sólo en un segundo momento el marco de este proceso empieza a llenarse gradualmente con su contenido*” (Žižek, S; 2006; pág. 308). Respecto a la comunidad señalamos entonces: lo común es una pura forma donde lo singular se proyecta a partir de un rasgo único compartido formando un nudo subjetivo. La formación del nudo responde a la carencia de un significado, de ahí que el nudo va forjando un lazo entre el sujeto y el discurso con el fin de establecer una *promesa vacía de un significado*. El momento a partir del cual lo común se anuda con la unidad equivale al instante en que la unidad da forma a lo común a partir del nacimiento de una ilusión orientada hacia el porvenir, motivo por el cual este enlace esta determinado por una promesa carente de contenido, sin embargo, es la promesa que anuncia un contenido por llegar. A raíz del contenido por llegar es que se abre la posibilidad de que un contenido llene el proceso, es decir, llene la cadena en el momento en que lo común y la unidad se fusionan gracias a la determinación simbólica que implica el situarse topológicamente (recuérdese la función de la letra U). Finalmente el contenido dota a la cadena de un sentido, sin embargo, este sentido nunca llega a concretarse del todo porque la caída del objeto para el sujeto implica un movimiento de persecución permanente de satisfacción plena inalcanzable.

La relación sujeto – objeto con la relación común – unidad, representan relaciones entre lo interior y lo exterior. En el interior mismo del sujeto se nos presenta un objeto excesivo, que se nos escapa, asimismo ocurre que la unidad corresponde a una interioridad, existe una apelación al rasgo compartido que se inscribe como una nueva forma en cuanto lo común ha sido resuelto gracias a la materialización de la unidad como un todo, no obstante, desde la frontera que separa la unidad de lo común, lo interno de lo externo se nos presenta lo real en cuanto cosa que provoca una discontinuidad entre el adentro y el afuera, es decir, lo que está afuera lo percibimos como otra realidad, realidad externa y lo que está adentro es el no-todo de esa realidad externa/diferencial. En otras palabras, “*la*

*Verdad universal es sólo accesible desde una posición subjetiva parcial*” (Žižek, S; 2006; pág. 56). Lo que esta división nos trae a colación es el antagonismo. Demos un paso más en nuestro análisis: en cuanto la realidad interna se aproxima a la externa nos incomodamos, nos abrumba la sensación de estar tan cerca del objeto *a*, nos sentimos asediados por los espectros surgiendo, por ello la angustia. Esto es, si la realidad interna, el sujeto, se aproxima demasiado a la realidad externa, al objeto, es decir, si nos acercamos demasiado a la satisfacción plena, el deseo desaparecerá y la angustia se apoderará del sujeto; este espacio vacío donde proyectar los deseos, o este algo engendrado por la nada, es decir, el fantasma, como mirada imposible se disolvería perdiéndose las coordenadas del deseo lo que nos deja en el abismo de lo real, o sea, en lo que escapa a la simbolización, lo que también puede ser llamado el espacio de pura imposibilidad.

La estructuración del nudo entre lo común y la unidad es tan solo posible si consideramos, como lo hemos hecho, la fórmula del fantasma. Si  $\mathcal{S} \diamond a$  representa la caída del objeto causa del deseo para el sujeto, caída que inaugura la pérdida fundamental que da vida al deseo (la estructuración de un nudo entre lo común y la unidad) es posible debido a que la superficie hueca, el espacio o lugar vacío, el fantasma de la época contemporánea siga siendo el comunismo, mientras que su repetición/reaparición es la comunidad, es decir, la cadena signifiante que moviliza lo singular y lo universal bajo las determinaciones simbólicas de lo particular, otra articulación para convertir la promesa de un significado por llegar es que el fantasma se convierte aquí en el movimiento que *“convierte retroactivamente en ficción lo que ha sucedido (...), es decir que el despertar real es sólo uno, y la distancia entre los despertares es el lugar de la ficción”* (Žižek; S; 2002; pág. 37), convirtiendo a la realidad en nada más que un *“frágil equilibrio que puede destruirse en cualquier momento, de un modo totalmente contingente e impredecible, hace irrupción el trauma”*, trauma que se reencarna en los fantasmas que *conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal*. A fin de cuentas apelar a la comunidad es otra manera de

invocar el fantasma del comunismo, es el marco simbólico para la realización de un quehacer que no es sin los otros.

### **1.5. *Bien común y castración: la insistencia del objeto “a” en el discurso.***

El quehacer o el hacer comunidad no puede ser en ningún caso sin los otros, esto se debe a que todo sujeto no importando sus características ni su sexo está atravesado por un fenómeno individual que es a su vez universal, a saber: la castración. Pero ¿En qué sentido la castración es singular y universal al mismo tiempo? El punto nodal entre lo singular y lo universal es que la castración sólo puede manifestarse de acuerdo a la particularidad de cada sujeto, no obstante, es un fenómeno universal al igual que la cultura, es decir, la interdicción es un mandato prohibitivo que cala en cada sujeto de acuerdo a las coordenadas de su historia. En este nivel es bien conocido que todo sujeto o cada singularidad se manifiesta a partir de una unidad cualquiera, una articulación simbólica entre lo Imaginario y lo Real.

Las relaciones entre los registros Real, Simbólico e Imaginario deben ser analizados a la luz de la relación polar entre sujeto y objeto, esto a razón de que estas relaciones despliegan tres modalidades distintas del deseo (y/o de la subjetividad). Estas modalidades se delinean de acuerdo al tipo de función que asume el objeto respecto al sujeto. Las tres formas que puede adoptar el objeto vienen a ser las siguientes: 1. el objeto *a*, 2. el objeto simbólico y 3. “*una objetivación indiferente, imaginaria de lo Real*”, es decir, la realidad (Žižek, S; 1994; pp. 11-13).

En cuanto al objeto *a* sabemos que este no es *nada en absoluto*, es un puro lugar vacío que tiene por función movilizar al sujeto, *poner en marcha la historia* -nos dice Žižek-. Leyendo a Lacan en su seminario intitulado “Aún” nos encontramos que este objeto es un puro semblante, no tiene característica positiva alguna, y por necesidad estructural está ausente. Que no represente *nada en absoluto* significa que no se revela para el sujeto, por una parte, sólo significa algo para los otros y por ello el sujeto lo busca en el otro, y por otra, lo persigue para el

otro en tanto es una respuesta a la máxima: el deseo es el deseo del Otro. Importa aquí señalar que el objeto *a* ocupa el lugar de la falta, la fisura, el agujero en el centro del orden simbólico. El lugar de la falta es, entonces, para decirlo de otro modo *el vacío de lo Real que pone en marcha el movimiento simbólico de la interpretación* (Ibíd.; pág. 13). Al ser puro semblante el objeto *a* produce el movimiento que conduce al sujeto a interpretar el misterio, lo enigmático que se le presenta en preguntas tales como: ¿Qué quiere el otro de mí? y ¿Qué quiero yo?

Nuestro segundo objeto es el objeto simbólico. A diferencia del anterior se manifiesta como presencia material, es un pedazo de realidad, un fragmento que se pone en juego como un resto, una sobra que ha de intercambiarse entre los sujetos. Este objeto tiene por función garantizar la relación simbólica, se ofrece al modo de una prenda única que no tiene doble; moviliza una ofrenda. Su circulación es una respuesta a la pérdida de su lugar original, razón por la que opera como condición positiva con el fin de restaurar la estructura simbólica antes fisurada. Su condición de materialidad es resultante de su contingencia, es decir, al ser una captura tan sólo puede ser la captura de una pizca de lo Real que permite la articulación entre lo Real y lo Imaginario. Esta articulación evita que como objeto de intercambio este quede reducido al juego especular imaginario, es decir, “registra la **imposibilidad** en torno a la cual esta estructurado el orden simbólico” (Ídem; el destacado es mío).

Finalmente, el tercer objeto es el falo simbólico ( $\Phi$ ). Este no corresponde a una imagen sino es el significante de la falta. Al ser el significante de la falta este puede ser sustituido por otro representante, otra cosa. En definitiva, el falo simbólico lo podemos tener, donar, recibir y perder, eso significa que sea sustituible. Freud introduce esta posibilidad de la sustitución en su artículo *Sobre las transposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal* de 1917, en donde nos revela las equivalencias simbólicas entre pene-hijo-regalo-dinero. En esta dirección es que el falo simbólico da cuerpo a un goce imposible.

Circunscribiéndonos a la hipótesis de que la comunidad sólo puede edificarse en cuanto lo compartido sea una castración común, debemos destacar que la relación entre sujeto y objeto nos permite visualizar que la falta es un hecho de estructura. La castración aparece y depende de la ley del lenguaje. Esto

también puede decirse del siguiente modo: en las tres modalidades del deseo, la relación del sujeto con el objeto es posible en cuanto el objeto se presenta como una respuesta a la lógica de la falta, de ese modo nos encontramos: primero con *el lugar de la falta*, luego se nos presenta en relación al exceso, el resto y/o la sobra como **imposibilidad** de llenar el vacío, y finalmente, como encarnación silenciosa de un goce imposible.

Otra variante de la falta puede leerse desde la noción de culpa en psicoanálisis. Esta lectura se manifiesta a partir del registro imaginario como respuesta a la dialéctica entre falta y complitud. Volviendo a lo que aquí nos interesa, es necesario visualizar que la dualidad pérdida/castración preside la constitución del objeto causa del deseo, objeto que como veíamos en el subtítulo anterior nos permite inscribir una falta constitutiva capaz de provocar el movimiento del sujeto tras el objeto causa del deseo, más aún, estableciendo la estructura y organización del inconsciente bajo la forma de una cadena significativa que produce un discurso en el que el sujeto se enlaza a un bien común, compartido y público, más allá de las relaciones de corte especular. En esta misma línea es que la castración fundamenta la posibilidad del enlace, de no haber castración en la lengua no sería posible el enlace del sujeto al discurso y por tanto no existiría lazo social alguno. Sólo de este modo es posible que el deseo sea una respuesta condicionada por la falta como modalidad de la castración. Si la falta es la modalidad de la castración, la castración es una de las modalidades de la falta de objeto, y la falta de objeto es lo que origina y actúa como causa del deseo. Es en aquel momento en que la comunidad puede acontecer debido a que su condición de posibilidad estructural es la *falta de objeto*, de ahí también el que pueda definirse como un proyecto siempre inacabado. ¿Cómo podría darse por finalizada su constitución si su radicalidad es fundamentarse gracias a la falta de objeto? De no aceptar que el fundamento de la comunidad es la falta de objeto, la dimensión de la castración no podría definir en ningún caso la posibilidad de establecer un bien común, en tanto no habría posibilidad de desear. La castración es lo que posibilita lo inacabado del proyecto, es decir, es la eterna respuesta “este no es”... este no es el objeto perdido. Otra vertiente vendría a ser: el proyecto no puede cerrarse definitivamente porque es el antagonismo quien hace de apertura

de las formaciones del inconsciente, en tanto, estas formaciones señalan el equivoco y el desconocimiento del sujeto de su saber. En definitiva, existe una relación estrecha entre la lógica de la unidad de los contrarios respecto a la diferencia entre el principio de realidad y los dictámenes del inconsciente. Es desde el momento en que la realidad nunca es lo que decimos de ella que la contradicción manifiesta a la vez la lucha de clases<sup>5</sup> y la lógica del fantasma en relación a la ilusión de creer que el objeto era eso (ese objeto concreto cualquiera) que el otro desea para sí.

Respecto a la castración, el lenguaje y la comunidad, cabe destacar antes que no hay sujeto que no pase en algún momento por la represión, es decir, todo sujeto configura su inconsciente a raíz de un gesto de borramiento de ciertos traumas, recuerdos y contenidos específicos para la consciencia que marcan su devenir, cuestión que conduce al sujeto en relación a su habla, a adquirir un determinado estilo, es decir, a elegir determinadas metáforas por sobre otras, así como también elegir ciertas condensaciones y desplazamientos y no otros. Es este el camino que nos permite sostener que lo universal de la castración más que la prohibición en sí vendría a ser la referencia al falo, en tanto, la castración común es aquello que nos permite conversar, enlazarnos unos con otros-uno, aceptar el dictamen de la cadena significantes en cuanto genealogía de todo discurso. La posibilidad de participar en la lengua, entonces, se debe a las resistencias que impiden una complitud en el seno del sujeto; nada le es asegurado, menos aún el saber, más aún todos nos constituimos por un no saber estructural. Es importante no perder de vista que si bien compartimos una castración común en la lengua esto no apela a la ausencia de malentendidos, muy por el contrario, los malentendidos son por definición parte integrante de la lengua. Lo que los sujetos comparten, lo que tienen en común, es un llamado al orden producto de la interdicción de una autoridad posibilitada por la lengua en sí misma, de ahí que las metáforas giren alrededor de la ausencia, la falta inaugurada por la interdicción, y es también la razón por la cual toda metonimia se dirige hacia los alrededores. Si cualquier sujeto por algún motivo rechaza la castración queda excluido de la colectividad. Es la castración quien a raíz de lo señalado sitúa al

---

<sup>5</sup> Esta referencia a la lucha de clases la trataremos más adelante en este mismo capítulo.



sujeto bajo determinadas coordenadas simbólicas, más aún, lo reprimido por el mandato primordial le permite al sujeto adoptar cierto estilo en su habla, pero asimismo, este mecanismo divide al sujeto en torno y desde la pérdida del objeto *a* fundándose así lo enigmático del deseo. Nuevamente encontramos con que el pilar de la comunidad es la falta de objeto, de no haber esta falta sería imposible concebir a la comunidad como una instancia dinámica y topológica. Si retomamos nuestra formulación inicial: lo común es el vacío que ha de ser llenado por la unidad, tenemos que el significante amo, significante de la falta y del deseo, corresponden al puntal de la cadena significativa, a saber, la falta/ausencia, en tanto, que la unidad es el saber movilizado por la sustitución constante de objeto, esto es, el saber del sujeto es supuesto y se dirige hacia los desprendimientos de objetos parciales, reconociendo que no hay omnipotencia del Otro, muy por el contrario, reconociendo que el Otro también está marcado por la castración, por una falta constitutiva, una pérdida fundamental, que designa su incompletud. La castración es aquello que permite sostener lo inacabado de todo proyecto comunitario, en cuanto, es ella quien designa la incompletud de la cadena entre lo común y la unidad en relación a la puesta en escena del sujeto como deseante en la estructuración de lo que podríamos llamar los tiempos lógicos del nudo subjetivo: la comunidad. Al detenernos en la articulación entre castración y la cadena entre lo común y la unidad encontramos la coyuntura productora del posicionamiento de cada sujeto en relación a su falta. ¿Acaso no coincide esto con la formulación del lazo social? Como ya lo hemos escrito en este capítulo, el lazo social no se define a partir de la relación especular entre un sujeto y otro sujeto, aunque si bien en un nivel responde a esta relación especular/dual, el lazo social es determinado por el enlace del sujeto al discurso, es decir, como cada sujeto se posiciona en relación a la falta inaugurada por la castración simbólica.

Si bien aquí hemos trabajado sólo alrededor de la falta en concordancia con la castración, existen otras dos operaciones alrededor de la falta. Estas serían la *frustración* y la *privación*. A modo de resumen indicativo, tenemos que la frustración representa la falta imaginaria de un objeto real, es decir, el sujeto imagina que le falta un objeto real, mientras que la privación responde a la falta de un objeto que no ha sido simbolizado, es decir, es la falta real de un objeto

simbólico (permite establecer la diferencia sexual anatómica). En cuanto a la castración, operación que nos interesa destacar, representa la falta simbólica de un objeto imaginario. La castración así expuesta supone que la diferencia real se asume gracias a la estructura de la lengua (la cadena significativa y la producción de significación). Una significación de esta diferencia real es que el falo, el objeto, se traduce que *“pérdida simbólica de un objeto imaginario”* (Dör, J; 1998; pág. 51), ya que este *“nunca está verdaderamente donde está, nunca está del todo ausente de donde no está”* (Lacan, J; 1994; pág. 195), ¿No es esto indicativo de que el falo es un significante? Sin duda que lo es. De ahí que la diferencia real tenga que ser asumida por la estructura de la lengua. Conclusión: sólo hay falta donde hemos simbolizado su ausencia. Un ejemplo de esto sería: si decimos en un momento que en nuestra biblioteca falta el tomo II de Del Capital de Marx, es porque en un momento anterior habíamos simbolizado la presencia de ese tomo. Es decir, que para poder dar cuenta de una ausencia, debemos haber dado cuenta previamente de la presencia de dicha ausencia. Consecuencia de esta misma lógica es la relación entre el Uno y su *ausencia* en la forma simple de la cadena significativa: el significante amo (Uno; S1) es el lugar de inscripción de todos los otros significantes, es decir, S2, S3, S4...S $\infty$ , representan al sujeto para S1. Sucintamente esto es que el saber /la unidad (S2) materializa/representa la ausencia de lo común para llenar este vacío que es lo común. Que lo común sea un vacío autoriza la operación de la castración, ya que es la falta de objeto la que se manifiesta y permite la constitución de la unidad de los componentes de la cadena (comunidad). Lo mismo ocurre si consideramos la forma del dinero en relación a la cadena significativa: *un significante para el que todos los otros significantes representan al sujeto*. Todos los otros significantes (S2, S3, S4...S $\infty$ ) sólo pueden ser representados en cuanto existe una posición excepcional, posición que es configurada por la falta, la lógica del todo y el no-todo, es decir, donde la imposibilidad se corresponde con el instante en que se funda la falta. De acuerdo a esta formulación entendemos que la castración es la modalidad que autoriza al Uno a ser de punto de capitonaje, es decir, cada singularidad al estar atravesada por este fenómeno universal, la castración, se expresa contingentemente (responde a la coordenada particular que no es más que

la emergencia del fenómeno) permitiendo a la singularidad ocupar un lugar en relación a lo universal que no es más que una posición excepcional. Respecto a esta posición excepcional Žižek nos señala que: “*La universalidad no es el continente neutro de formaciones particulares, su medida común, el pasivo telón de fondo en el que los individuos libran sus batallas, sino su **batalla misma**, la lucha que lleva de una formación particular a otra*” (Žižek, S; 2006; pág. 46), cuestión por la que la comunidad es resultado de un antagonismo fundamental que es movilizadora no por la oposición directa entre los significantes sino a través de la ausencia que es llenada por su opuesto. En otros términos, la ausencia es el punto de estructuración que representa la batalla misma, debido a que “*lo universal como tal es el sitio de un insostenible antagonismo, la autocontradicción y (la multiplicidad de) sus especies particulares no son en última instancia sino intentos por obstruir/reconciliar/manejar ese antagonismo. En otras palabras, lo universal nombra el sitio de un Problema-Callejón sin salida, de una Pregunta urgente y, los particulares son las ensayadas pero fallidas respuestas a este problema*” (Ibíd.; pág. 54). La castración es la que instala precisamente este antagonismo, es la batalla misma, en tanto por una parte es lo universal, el sitio de un insostenible antagonismo entre quien hace de amo y quien hace de esclavo, y al mismo tiempo opera como los intentos de obstruir/reconciliar y manejar ese antagonismo a partir de la lengua, sin embargo, la castración marca de una vez y para siempre una imposibilidad estructural en el habla del sujeto: uno siempre dice más o dice menos de lo que uno quiere decir, ese es el efecto por excelencia de la castración. La imposibilidad instalada es que ese antagonismo es insuperable ya que el callejón sin salida o la pregunta urgente es la pregunta por el deseo, eso es lo que nunca puede decirse directamente.

Cabe destacar que cuando la castración no opera, es decir, si la significación fálica no llega a sustituir la función que desempeña el objeto causa del deseo la ausencia se incardina en forma de fantasma para asediar al sujeto, en otras palabras, posibilita al deseo y lo dota de sus coordenadas. Antes de proseguir es importante no olvidar que la castración es ante todo “*una operación simbólica que determina una estructura subjetiva*” (Chemama, R; 2002; pág. 52). Retomando nuestra lectura sobre la insistencia del objeto *a* nos encontramos con

que el fantasma es quien sostiene al deseo en la medida en que oculta el objeto, hace de barrera para que el deseo se mantenga con el fin de que el objeto perdido permita la inauguración del deseo como modalidad de hacerle frente a la falta. Al seguir la lógica de la dialéctica del deseo es factible entender que la castración funciona como un mecanismo que norma al sujeto, pues, es a partir de este mecanismo que puede la ley ser fundada, ley que es prohibición, todavía más, ley que impone la renuncia del sujeto, (el niño), a ser el falo. Esta renuncia resulta de un proceso donde en un primer momento el niño quiere ser el falo con el fin de capturar el deseo de su madre, su gran Otro, sin embargo, se interpone entre el falo y la captura del deseo la interdicción del incesto, instante en que el padre simbólico hace surgir la ley que será asegurada posteriormente por la madre. Finalmente, es el padre real quien interviene, aquel que si tiene el falo, lo usa para hacerse preferir por la madre, es decir, representa éste el *al menos uno*, (la excepción), representa al padre de la horda fundador de la ley universal. Una vez muerto el padre, *un goce* se vuelve imposible (no es esto el antagonismo fundamental: un mandato a gozar dirigido tras un goce imposible). En esta línea es que la castración produce un efecto, siendo este efecto, precisamente, que el objeto *a* constituye el fantasma y con ello mantiene el deseo; esto sólo podía ocurrir en la medida en que el sujeto renuncia a ser y a tener el falo. Toda esta descripción de la castración tiene por objeto señalar que ésta nunca se encuentra separada del falo, y al no estar separados, en su lógica es posible la emergencia de lo binario: está - no está, todo/no-todo, es decir, no puede haber complitud, hay algo que siempre impide el cierre de la comunidad y del inconsciente. En tal dirección y en resumidas cuentas, la castración es la <<*causa del deseo*>>, y el objeto de la castración no es otro más que el falo en cuanto que este no es un objeto, sino la falta de objeto. Lo más relevante de todo este devenir de la castración y el falo es que la castración no recae tan sólo sobre el sujeto, sino y con más fuerza todavía recae en primer lugar sobre el Otro, lugar del significante, instaurando así una falta simbólica por sobre la falta imaginaria instalada por el niño en la castración de su madre. Todo este circuito de la castración manifiesta y define al goce en su relación con el significante de la falta del Otro. ¿Qué es lo que al Otro le falta? pues bien, le falta un objeto que no se revela y que es

absolutamente desconocido para el sujeto, en este sentido “*el objeto a, (...) puede tomar todos los valores, y el verdadero valor, el que agradaría al Otro nunca uno sabe cual es*” (Melman, Ch; en *La invención del objeto 'a' por Jacques Lacan*; 2003; pág. 21). Aquel objeto secreto sólo se nos presenta como respuesta a la falta bajo los designios del fantasma.

¿Cuál es la relación entre las nociones de Bien común y castración? En primer lugar hay que señalar categóricamente que el bien común por excelencia es aquel que se constituye por la falta. La comunidad sería así una respuesta a la falta de objeto, pues lo que se comparte es la misma falta, de no ser de ese modo no podría compartirse el mismo deseo y resultaría extremadamente difícil poder entenderse con los demás. Asimismo, la castración operaría como un bien común al situar a cada sujeto en relación a la lengua, la castración participaría como un bien en cuanto el deseo se enlaza a ella haciendo de soporte al fantasma como aquello que reactualiza la falta. Lo que permite la castración en relación a la lengua es que cada singularidad se enfrente a la misma falta, es decir, que exista una pérdida de goce que nos moviliza a compartir el mismo deseo; un ejemplo: si nos queremos tomar un café con un amigo, tanto él como cualquiera de nosotros debe sacrificar el hacer otra cosa, debe tomar una decisión y elegir, de otra forma sería imposible concretar nuestro deseo de juntarnos para compartir un café.

Gracias a que todo discurso está referido a un significante que hace de puntal de la cadena, es posible un encuentro con el otro en la lengua, es decir, que un significante represente al sujeto para otro significante. En esta misma dimensión, podemos decir que el lazo social es posible sólo si cada sujeto está dispuesto a una pérdida de goce, es esta pérdida lo que autoriza la relación del sujeto al discurso. Ubicarse en el espacio y en el tiempo, es el modo que tiene el sujeto para llevar a cabo su relación al discurso, esto porque ubicarse en esas coordenadas implica justamente la disponibilidad del sujeto para la pérdida de goce. Dicho de una manera sencilla esto es: si un sujeto cualquiera elige hacer X es porque elige no hacer Y, es decir, pierde la oportunidad de, en ese espacio y tiempo, llevar a cabo otra acción, esto implica tomar una decisión. Esta formulación nos indica sutilmente algo que no debemos perder de vista en torno al deseo: si el deseo se nos presenta como una singularidad absoluta, es un deseo que

impide el encuentro con el otro, por tanto, en ninguna medida puede pensarse bajo esta circunstancia que el deseo moviliza un bien común. Para movilizar el bien común la castración debe impedir la complitud de la singularidad, debe impedir que el sujeto se autoperciba como una esfera, redondito y sin necesidad de otros. Consiguientemente, si la castración se pone en acto, en tanto va más allá de la prohibición del incesto, implica que los recortes de goce realizados por el sujeto permiten la emergencia de otros goces en el encuentro con el otro. La castración simbólica permite y sostiene nuestro encuentro con el otro, “*cuyo sentido más elemental es, justamente, que el *jouissance* sólo es accesible por intermedio de la representación simbólica*” (Cfr. Žižek, S; 2004; pág. 11), es decir, a partir de una mediación simbólica entre lo Real y lo imaginario.

La castración en cuanto ha sido una amenaza permite al sujeto retroactivamente dar cuenta de su pertenencia a la cultura, es decir, define la sujeción del sujeto. Esto se debería a que la castración simbólica, impuesta a partir de la soberanía de la ley del padre, constituye al sujeto en sujeto de deseo. La relación entre el bien común y la castración se traduce en que ambas nociones forman parte del momento de lo político, es decir, lo político tan sólo puede ser instituido en la medida en que existe castración, momento donde queda claro que los límites existen, cuestión que permite que el sujeto tenga una sujeción producida por el significante. ¿Pero de qué se trata esta sujeción? Como ya sabemos, el lazo social no es el enlace de un sujeto a otro sino del sujeto al discurso, por tanto, la sujeción a la que nos referimos es precisamente este enlace del sujeto al discurso a través del inconsciente, por cierto, inconsciente estructurado como un lenguaje o siendo su organización la cadena significativa. La idea de pacto se nos cuele aquí, emerge en el preciso instante en que la cadena significativa responde tanto al inconsciente como al discurso, ya que el pacto responde “*al ejercicio del discurso, de la palabra dirigida a otro*” (Melman, Ch; en *La invención del objeto 'a'* por Jacques Lacan; 2003; pág. 22). A fin de cuentas, tanto el bien común como la castración constituyen relaciones directas del sujeto en torno a la falta a partir de las operaciones y manifestaciones del lenguaje.

### 1.6. *La comunidad es una de las formaciones políticas del inconsciente.*

Es al determinar la <<causa del deseo>> que la falta de objeto hace de soporte para la sutura entre lo común y la unidad, sutura que gracias al deslizamiento entre los términos, permite la emergencia del sujeto en cuanto efecto de la ausencia de sentido, esto es, como aquello que emerge en el momento en que el significante amo se desliza hacia lo que será un saber, es decir, el segundo significante de la cadena. El espacio intermedio, espacio de la emergencia de sentido, aquello que barra al sujeto permite entender el deslizamiento como instrumento que pone en juego la repetición de un movimiento entre el vacío y la inscripción del Uno en su lugar, donde la ausencia permite al sujeto barrado ocupar un lugar. La cadena significativa activa/impulsa secuencias de significantes (S2, S3, S4...S $\infty$ ), series contingentes determinadas por el significante amo donde el sujeto barrado nunca queda reducido a una palabra. Todo el mecanismo del deslizamiento entre los eslabones de la cadena se debe a la imposibilidad del sujeto para hablar y decir con precisión lo que quiere decir, razón por la cual el redoblamiento del S2, el saber, tiene por objetivo borrar cualquier error de sentido, por supuesto, la operación siempre fracasa: no se pueden tapan de una vez y para siempre los agujeros desatados por el inconsciente. La sutura entre lo común y la unidad deviene, entonces, de la relación entre la cadena significativa, la castración y las formaciones del inconsciente. La comunidad al igual que el sujeto es un efecto producido por la operación de deslizamiento y/o desplazamiento, la diferencia existente entre el sujeto y la comunidad es que el sujeto es lo producido entre el saber y la ausencia de saber, mientras que la comunidad es lo producido gracias a que la castración opera en el nivel de la lengua y por tanto en la fase superior de la cadena, es decir, en el lugar donde el redoblamiento es concebido como Discurso desencadenante de un litigio. Dicho de otro modo: la comunidad es lo que resulta de la relación del sujeto a un discurso en tanto otros sujetos comparten la misma falta que los enlaza inevitablemente a un mismo discurso. La falta que los enlaza se convierte en el motor de la comunidad, en cuanto, la falta resulta de una disputa de los sujetos por ocupar un lugar ante lo que sería su Otro (en tanto reverso). Resulta que el lazo

entre lo común y la unidad adviene comunidad del mismo modo en que el sujeto adviene sujeto; son las mismas operaciones fundamentales las que se presentan en ambos casos. Entonces, si el sujeto surge de la cadena significativa y ésta es la base estructural de todo discurso, la castración al ser compartida, autoriza el establecimiento de la comunidad. El lazo social representa siempre la castración compartida desde el momento en que los sujetos hablan una lengua común que en su seno acarrea ideales comunes. Es a partir de los ideales comunes que el sujeto puede enfrentar la falta de objeto. Habría que recalcar que a partir de la castración, al asumir un estilo de habla en la lengua, es que el desacuerdo se manifiesta y dispensa una puesta en escena donde las palabras adopten, en la discusión, un argumento que los “*remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto*” (Rancière, J; 1996; pp. 10-11). A raíz de esta puesta en escena es que la comunidad es una estructura en permanente formación. Entonces: ¿Qué es la comunidad? Pues bien, es un nudo de palabras enunciadas por sujetos que comparten una misma falta para expresar los fundamentos políticos del lazo social, es decir, para enunciar un modo de hacerle frente a la caída del objeto. A fin de cuentas, lo que permite el surgimiento de la comunidad, como una forma del lazo social, no es que los sujetos se enlacen uno tras otro alrededor de un objeto común o un objeto por compartir, al contrario, lo que autoriza esta formación política inconsciente es el hecho de compartir, tener en común, la falta de objeto. El desacuerdo sería, en este plano, aquello que permitiría la institución de un algo en común, a saber: el litigio de las partes por el todo por definir cual objeto es el más adecuado para sustituir la hiancia. El desacuerdo es el deslizamiento en sí mismo de un significante a otro, razón por la cual una lengua común acarrea en sí ideales comunes.

El sendero que va de la lengua a los ideales comunes expresan el marco de coordenadas que nos permiten pensar la comunidad como una de las formaciones políticas del inconsciente con mayor precisión.

¿Qué razones justifican esta hipótesis?

El inconsciente, como dice Freud, es <<libremente móvil>>, dinámico y autónomo. El deseo es una muestra dinámica de las aperturas del inconsciente, aperturas que indican la presencia de un saber que es ignorado por el sujeto. El



inconsciente es un saber debido al deslizamiento que, por definición, es el paso de una palabra a otra, repetición incesante que produce en cada aparición nuevos sentidos orientados a obturar los agujeros de la realidad, por tanto, es el inconsciente un saber de la repetición que tan sólo es posible en la medida en que su motor es el desacuerdo. De haber acuerdo el paso de un significante a otro cerraría el horizonte de interpretaciones y el sujeto no tendría que ir tras ningún objeto perdido, no habría necesidad de tener fantasmas que nos ilusionan con una verdad, estaríamos ya en la verdad. Las formaciones del inconsciente aquí, son los diversos representantes de la repetición, por cierto, repetición absolutamente estructurada como un lenguaje. Habíamos señalado con anterioridad que el inconsciente está organizado como una cadena, por tanto, el inconsciente es una cadena donde sus formaciones son maneras de presentar lo dicho y lo no-dicho, es decir, aquello que se le escapa al sujeto en lo simbólico. Pero ¿de qué nos sirve señalar esto? Es necesario destacar que si las formaciones del inconsciente son formas de presentar lo no-dicho, el inconsciente es en sí mismo lo que ata, abraza, liga a los sujetos entre sí. Nuevamente nos encontramos con la máxima lacaniana: *“el inconsciente es lo social”*.

Tanto el inconsciente como lo social están estructurados de algún modo, lo que nos lleva a interrogarnos respecto a si comparten una misma estructuración. Si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, y es a su vez lo social, no es difícil de observar que ambos responden a la misma estructura. Lo social está estructurado como un lenguaje, siendo aún más importante el que esté organizado bajo la forma de un discurso. En este sentido, el sujeto al dirigirle la palabra a otro, haría del pacto un discurso estructurado inconscientemente. Las formaciones del inconsciente, es decir, los síntomas, actos fallidos, olvidos, sueños y chistes son deformaciones del deseo puestos en escena por el sujeto. En la medida en que el inconsciente es lo que habla es que el otro se pone en juego como lo que precede al sujeto determinándolo. El saber ignorado por el sujeto no es más que la determinación performativa del Otro (lugar del acontecimiento y la palabra) sobre el sujeto.

Las formaciones del inconsciente son sus propias producciones. Cabe destacar que las formaciones deben ser concebidas como figuras formadas por

contornos, representaciones que muestran al inconsciente ante los límites que le son intrínsecos, es decir, se le aparece al sujeto cuando éste se encuentra con el vacío, la imposibilidad y la impotencia. Si el inconsciente produce sus propias formaciones, no debemos obviar el que estas formaciones son con frecuencia dolorosas; un claro ejemplo de ello está en la lógica de los síntomas. Más, tenemos que en su aspecto dinámico el inconsciente es capaz de engendrar fuerzas opuestas a las dolorosas, es decir, crea fuerzas que se oponen. El inconsciente opera en esta dirección dialécticamente, moviliza la lucha de los contrarios, el antagonismo, mientras impulsa la unidad de los extremos; hemos aquí la estructura del desacuerdo en relación a la comunidad. La unidad de los contrarios, o el momento de la síntesis no es más que la puesta en escena, nuevamente, del antagonismo, por tanto, el orden de lo inconsciente es no-realizado, es tan sólo un devenir y un porvenir, una reactualización permanente donde nunca su presentación es idéntica a su anterior manifestación.

Que el inconsciente sea un saber de la repetición, ¿equivaldría a plantear que su motor es el antagonismo? Si el antagonismo es motor del inconsciente, ¿sería posible afirmar que la comunidad al ser una formación política del inconsciente, esté sostenida por la lucha de clases? Respecto a la primera pregunta es factible responder que sí: el antagonismo es el motor del inconsciente debido a que el antagonismo establece un límite que abre infinitas posibilidades de confrontarlo. La repetición “*se da cada vez que reaparece eso que nosotros creemos igual pero que sin embargo siempre aparece de manera diferente*” (Nasio, J. D; 1994; Pág. 23), del mismo modo en que el antagonismo se incardina como motor del desacuerdo, la lucha de clases y/o de cualquier contradicción. Toda formación del inconsciente es producida con el objetivo de que algo de lo reprimido retorne, y esto que retorna se nos hace visible siempre bajo la forma de una repetición, sin embargo, lo que se repite nunca aparece dos veces bajo el mismo ropaje. Siguiendo a Nasio, encontramos que en “*la repetición, cuando algo se repite, eso que se repite es único, es uno, y se abre con ese uno un conjunto de repeticiones porvenir*” (Ídem), del mismo modo en toda lucha entre opuestos y contrarios, en toda contradicción lo que se repite es único. Lo que se repite sin

cesar es el antagonismo, abriendo así una gama infinita de expresiones venideras de la imposibilidad de borrarse como motor de la realidad.

El inconsciente es una cadena de significantes reprimidos, en tanto, la comunidad es una cadena de antagonismo donde cada sujeto al participar de la falta se articula infinitamente y sin cesar pero limitadamente. Esto quiere decir que la comunidad al igual que el inconsciente está fundada en un pasado y da pie a un porvenir, es decir, opera gracias a las reactualizaciones que el síntoma hace de un trauma subjetivo, de un capítulo no cerrado de su historia que avanza. En esta dirección, el inconsciente y la comunidad primero, se estructuran como un lengua; segundo, son posibles por la falta de objeto y los desplazamientos inherentes a esta lógica; tercero, debido a que siempre falta un significante en la cadena, razón por la que ambos, inconsciente y comunidad son completamente atemporales, es decir, por una parte no tienen tiempo propio, y por otra, se articulan sin fin, es decir, al modo de un proyecto siempre inacabado pero que estructuralmente está limitado por lo Real de la lengua. La comunidad no es ilimitada pero si inacabada, siempre deviene no-toda.

Si retomamos la tesis de que toda lengua común acarrea ideales comunes, la idea de límite se presenta en la comunidad a través de los ideales al ser estos las apuestas que circulan en el discurso como apuesta por resolver los atolladeros, las dificultades que el inconsciente produce al agujerear la realidad. Entonces, si *“el inconsciente es lo que se manifiesta produciendo agujeros en el campo de la realidad con lapsus, actos fallidos, síntomas; cositas que introducen fallas, errores, faltas”* la comunidad es siempre un proyecto inconcluso, inacabado, porque responde en cuanto manifestación del lazo social a las formaciones del inconsciente (Melman, Ch; en *La invención del objeto 'a' por Jacques Lacan*; 2003; pág. 46). Otro modo de enunciar esto es: la comunidad es el efecto político de un lazo que se manifiesta por medio de los ideales que apuestan por un discurso que haga pacto y permita a los sujetos avanzar a través de las fallas, los errores y las faltas que se manifiestan producto de una castración común, compartida que permite el desacuerdo con quienes no comparten dicha castración. Dicho de otro modo; la comunidad es una formación política del inconsciente en la medida en que la compulsión a la repetición no es más que la transferencia, es

decir, modos de relacionarse donde el amor y la política son operaciones equivalentes, como nos dice Foucault en el texto “Tecnologías del yo” respecto a lo pasivo y lo activo.

Si la comunidad es una formación política del inconsciente esto se debe a que, literalmente, formación indica *la acción y el efecto de formar, o sea, que responde a los enlaces entre significantes que permiten la génesis del significado*. Los ideales están, justamente, en este espacio donde el significado nace producto del sentido que adquieren las palabras en cuanto una tras otras se van encadenando en un discurso. Son las combinaciones significantes quienes otorgan a la comunidad su carácter inacabado, de infinitas determinaciones de sentido político y subjetivo. Sólo habría que dejar en claro que desde los ideales las estrategias de transformación político, sociales y económicas caen en al menos dos errores garrafales. Los dos errores que movilizan los ideales son: 1. dejarse engatusar por la hipótesis de que es factible el progreso liberal como autosuperación de la realidad política y 2. Esperar el momento teleológicamente maduro de la crisis final en el que la revolución estallará en su momento apropiado por necesidad de la evolución histórica.

Asumir la comunidad como una formación política del inconsciente precisa que nos situemos desde una posición materialista dialéctica, es decir, desde un modo de enfrentar los atolladeros (errores, fallas y faltas) desde la articulación de la letra en el discurso, esto es, sin negar la relevancia de la conexión entre objeto `a` y castración, y viceversa, como un camino de transformación permanente. Es necesario no dejarse engañar por ninguna respuesta, ya que cada respuesta no es más que la representación de certezas que actúan de acuerdo a una serie de contingencias formuladas por ideales inducidos como respuesta a la castración. Enfrentar la falta de objeto en la comunidad es asumir el despliegue del antagonismo, la lucha de clases, el desacuerdo como una cuestión únicamente material y cambiante.

# La Pregunta por lo Universal

## **2.1. *Del desacuerdo a la lucha de clases: fundamento universal de la comunidad.***

La falta de objeto (Lacan) que funda la comunidad corresponde a la pérdida del deseo freudiano. En el primer capítulo señalábamos que a partir de la falta de objeto era posible que el sujeto diera rienda suelta a una búsqueda incesante por reencontrar el objeto perdido primordial. Ahora, es necesario introducir una segunda parte: la falta de objeto es condición de posibilidad de dos series de objeto distintas: el objeto de la pulsión y el objeto de amor. En el seminario IV (Las relaciones de objeto) Lacan aborda el problema de la falta de objeto a partir de un análisis de tres formas clínicas: el fetiche, la fobia y el falo. Lo que nos interesa destacar aquí es que el objeto es deducible sólo gracias a la forma de la falta que corresponde al sujeto como un núcleo extranjero. Esto implica por una parte que existe una relación estrecha entre el sujeto del inconsciente y el objeto. Y por otra, que todos los agujeros son distintos, contrario a lo que se podría pensar.

La mención a la falta de objeto no busca indagar en sus modos de operar, sino, abrir un camino para adentrarse en uno de sus mecanismos, a saber, la castración común/compartida: ***no todos los agujeros son iguales***. ¿Qué significa esto? Si el inconsciente es el responsable de la producción de agujeros, es decir, produce fallas, errores y faltas en el campo de la realidad surge la pregunta de cómo es posible que el enlace entre lo común y la unidad pueda darse ante una irrupción del inconsciente que produce agujeros desiguales en relación a las distintas singularidades que se manifiestan en un espacio compartido. Para dejar aún más claras las cosas: si cada sujeto se enfrenta a distintos agujeros ¿en qué medida estos pueden constituir una comunidad?, pero más importante aún: ¿cuál es el fundamento que permite la encadenación de lo común y la unidad? Si no todos los agujeros son iguales existe un desacuerdo fundamental entre las unidades, desacuerdo que debe ser sometido a litigio. En palabras de Ranciére: *“las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto”* (Ranciére, J; 1996; pp. 10-11). El objeto de la

discusión es, entonces, un objeto cuyo núcleo se resiste a la simbolización, no acepta ninguna dialectización, por tanto siempre se escapa y regresa a un punto de origen, a saber, ser el objeto de la discusión que no puede clausurarse. Es en este sentido que la comunidad le debe a este objeto la posibilidad del litigio, razón por la cual el antagonismo permite fundamentar su existencia, en otras palabras, la comunidad solo puede tener un fundamento propio en la medida en que se opone a su Otro.

El litigio es en todo sentido lo que define al pueblo que esta contenido en la comunidad, por tanto, la unidad de las singularidades es una unidad política capaz de transformar cualquier régimen institucional, régimen que funciona como el Otro del pueblo, es decir, que esta organizado en una comunidad Otra. Por tanto, al haber litigio el pueblo adquiere la forma de una unidad y precisamente cuando ello ocurre, lo común en tanto vacío se llena con un objeto que *“aunque no existe (en el sentido de realmente existente, que tiene lugar en la realidad), tiene una serie de propiedades –ejerce una causalidad estructural, puede producir efectos en la realidad simbólica de los sujetos”* (Žižek, S; 2003<sup>a</sup>; pág. 213). Obviamente, toda la estructura está determinada por este objeto que adquiere la forma de un fantasma<sup>6</sup>. El litigio, en definitiva, produce el objeto causa del deseo, esto es lo que define al pueblo, y lo define en la medida en que este no es más que un puro vacío, es decir, es lo común que se pone en juego como el lugar a ocupar por el nudo de las singularidades.

Para los clásicos del marxismo la clase era un sujeto, por tanto, la forma del pueblo organizado, (aquí la clase no será tratada como un sujeto). La cadena entre lo común y la unidad es lo que permitiría la emergencia de la clase, siendo el conjunto de sujetos -el conjunto de unidades diferenciales- quienes posibilitan un *ser-en-conjunto* capaz de construir retroactivamente, a partir de una serie de efectos, lo que ha sido el trauma que impide el cierre del campo social. En otras palabras, *“la lucha de clases está presente sólo en sus efectos, en el hecho de que todo intento de totalizar el campo social, de asignar a los fenómenos sociales un lugar concreto en la estructura social, está siempre abocado al fracaso”* (Ibíd.;

---

<sup>6</sup> La lógica del fantasma la hemos trabajado en los capítulos: *La función del objeto 'a' en la estructuración del nudo entre lo común y la unidad* y en *Bien común y castración: la insistencia del objeto 'a' en el discurso*.

pág. 214). *La comunidad vendría a ser el lugar a ocupar, aquel lugar concreto en la estructura social, pero que se nos presenta como un proyecto siempre inconcluso, imposible de ser cerrado debido a que se funda en las estructuras del desacuerdo.*

Ranciére al adentrarse en la relación entre desacuerdo y política cita a Aristóteles. Lo cita con el fin de establecer el carácter político del hombre, como también, para destacar el principio de una política del bien común. Ranciére establece un recorrido que va del desacuerdo a la lucha de clases, y nosotros consideramos el primer término como el fundamento universal de la comunidad. Es necesario, entonces, remitirse ante todo a la cita que realiza Ranciére de Aristóteles:

“Sólo el hombre, entre todos los animales, posee la palabra. La voz es, sin duda, el medio de indicar el dolor y el placer. Por ello es dada a los otros animales. (...) Pero la palabra está presente para manifestar lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto. Esto es lo propio de los hombres con respecto a otros animales: el hombre es el único que posee el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Ahora bien, es la comunidad de estas cosas la que hace la familia y la ciudad. (Aristóteles; citado por Ranciére en el libro *el Desacuerdo. Política y filosofía*; pág. 13).

Entonces, cuando reflexionamos sobre el estatuto de la comunidad no podemos dejar de evidenciar que esta deviene de un fundamento universal. En primer lugar, si nuestra hipótesis teórica es que el fundamento universal de la comunidad es la lucha de clases y que esta es la forma del desacuerdo por excelencia, entonces lo universal es sin lugar a dudas la palabra. La comunidad es una instancia que existe gracias al enlace o encadenamiento de lo común y la unidad, cuestión que responde a la misma lógica de la cadena significativa. Cuando observábamos que del desplazamiento de un significante a otro se producía el sujeto como efecto, decíamos que el desplazamiento obturaba cualquier posibilidad de dar con una representación plena, razón por la cual todo significante representaba mal al sujeto, o por lo menos, lo representa a medias. De esta manera, si el encadenamiento de lo común y la unidad permiten que el



Pueblo, el conjunto de las singularidades, encuentre su ser, este encuentro es tan sólo posible por que el objeto que lo constituye se desplaza. El litigio, la disputa o confrontación, ocurren gracias a que el *objeto de la discusión* permite que cada sujeto ocupe un lugar en relación al discurso, es decir, el lazo social moviliza las palabras que han de ser empleadas por el pueblo, cada sujeto encontrará en la lengua los ideales que le permiten perseguir ciertos fines por sobre otros, dicho de otro modo, los ideales actuarían como un molde que define lo justo de lo injusto, cuestiones que solo son definibles por medio de equívocos; equívocos en la palabra.

Desde lo ya planteado la tradición clásica de la filosofía encontramos que la comunidad puede ser leída como una comunidad del Bien. No obstante, no hay que dejarse engañar, esta posibilidad en absoluto garantiza un orden ideal y pacífico de las cosas, muy por el contrario, lo que permite es la emergencia de la política y el desacuerdo como el *modus operandi* de la comunidad. Toda comunidad se establece debido a que no es posible ninguna justicia como principio de ésta. Es por ello que lo que poseen en común los sujetos es su interés por el modo en que son repartidas las formas y ejercicios de un poder que les pertenece a todos. Es decir, la comunidad responde a “*la elección de la medida misma según la cual cada parte sólo toma lo que le corresponde*” (Ibíd. Pág. 17). Más, lo difícil es determinar con precisión qué parte le corresponde a cada cual. Es de suma importancia, antes de proseguir, aclarar un aspecto estructural de esta formalización teórica: tanto la justicia como la comunidad no pueden entenderse como aspectos ajenos a la política, esto porque “*el orden que determina la distribución de lo común*” es la justicia en cuanto actividad política, y por su parte, lo común es sólo visible en cuanto los sujetos están más preocupados por lo político que por lo económico. La supremacía de lo político por sobre lo económico se debe a que la lógica del intercambio debe someterse al bien común, esto es, que las cuentas aritméticas que presiden al intercambio mercantil difieren de la igualdad geométrica, aquello que “*establece la proporción de las partes de la cosa común poseídas por cada parte de la comunidad según la cuota que ésta aporta al bien común*” (Ibíd.; pág. 19). No pueden cuadrar nunca las cuentas perfectamente entre el cálculo aritmético y el geométrico, es decir, no hay

solución coherente entre los que poseen la propiedad económica, los que tienen el saber y los que sólo heredan la libertad como única virtud. El problema se va haciendo cada vez más evidente. En el campo social existen diversos actores dotados de distintos títulos de comunidad, agentes que responden a organizaciones de la cadena significativa que difieren entre sí. Tres son los títulos que Aristóteles anunciaba: “*la riqueza de los pocos (los oligoi); la virtud o la excelencia (areté) que da nombre a los mejores (aristoi); y la libertad (la eleutheria) que pertenece al pueblo (demos)*” (Ídem). El problema que se viene anunciando es la no equivalencia entre títulos: no hay simetría entre cálculos, lo geométrico y lo aritmético no coinciden, el primero nos presenta proporciones mientras el segundo apunta a cantidades exactas. La no coincidencia se debe a que la *Libertad* es una propiedad vacía que impone límites a la igualdad mercantil, impide que las reglas de la comunidad, su propio orden, se establezca a partir de las ganancias y las deudas, cuestión que los oligoi desean imponer (bajo jerarquías). Al fin y al cabo, la disimetría de cálculos permite que la riqueza de los pocos y la libertad del pueblo se enfrenten como dos principios antagónicos fundamentales. El desacuerdo comienza a adquirir forma, es la oposición tajante entre la unidad de lo común (el pueblo), los que *no cuentan para nadie* y que “*no tenían parte en nada*”, contra aquellos que pretenden establecer títulos de propiedad o bien dotar de propiedades positivas lo común a partir de una jerarquización del poder adquisitivo.

En estricto rigor es el pueblo quien se apropia de la cualidad común como cualidad propia, por tanto, la unidad efectivamente es lo que se inscribe en el lugar de la ausencia, a saber: lo común. Lo común no es más que aquel vacío rellenado por la unidad, es el lugar donde la libertad se convierte en litigio. En palabras de Ranciére esto tendría la siguiente forma:

“La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño [tort] que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen <<parte en nada>>. Es en nombre del daño [tort] que las otras partes le infligen que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad. ***Lo que no tiene parte –los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno- no***

*puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo. Pero también es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir dividida por un litigio fundamental*, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus derechos. *El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase de la distorsión que perjudica a la comunidad y la instituye como <<comunidad>> de lo justo y de lo injusto.*” (Ranciére, J; 1996; pp. 22-23; los destacados son míos)

El lector recordará el nombre del primer subtítulo del capítulo primero: *Omnia sunt communia (Todo es de Todos)*. Si quienes no tienen parte no pueden tener otra cosa que la nada o el todo, es importante destacar que la unidad de lo común es una apuesta por el pacto donde el desacuerdo de los que *no cuentan para nadie*, de los que en un momento emancipatorio dado, se asumen como la totalidad de la sociedad en nombre de la libertad; en cuatro palabras: se toman la palabra. El litigio fundamental que divide a los que tienen parte respecto de los sin parte es la violencia fundamental que mantiene todo tipo de antagonismo. El antagonismo es así el representante fiel de la lucha de los contrarios, y son las palabras su sostén estructurante. La comunidad adquiere el apellido político en cuanto la unidad de lo común es asumida en el habla, es decir, cada singularidad cuenta y decide en la Asamblea, lugar de encuentro y de la toma de decisión. La comunidad cuenta como tal, en el momento en que la palabra permite a cada singularidad ser contada como parte de los sin parte, ahí el carácter común del lazo. Cada una de las singularidades se dirige al discurso para poder encontrarse en un lazo donde su falta es también la falta de los otros que son iguales solo por esta característica particular. Es en torno a la falta que la comunidad llega a ser la *distorsión* que sitúa la discusión por lo justo y lo injusto.

La lucha entre las partes deviene lucha de clases cuando el pueblo ha decidido no dejarse engañar por el cálculo aritmético, es decir, cuando rechaza el ordenamiento económico como garante de su lugar en el campo social. En esta dirección es que el antagonismo hace de núcleo de la comunidad ya que cuando el pueblo rechaza el ordenamiento económico lo que hace es asumir “*el poder de deshacer los parteneriats, las colecciones y ordenaciones*” (Ranciére, J; 1994;

pág. 28). En este sentido el antagonismo es el eje fundador de la comunidad, ésta tan sólo puede constituirse en la medida en que los que no tienen parte se unen y forman un nudo subjetivo que los representa a partir de palabras que sólo para ellos son comunes y descifrables. Ahora bien, es este poder del pueblo el único que puede dividir la reunión turbulenta de las turbulencias individuales, es decir, la unidad de lo común actúa denegando la incorporación al Uno que distribuye puestos e identidades marcadas por el intercambio mercantil, es decir, por el poder adquisitivo. La comunidad al hablar desde la justicia y la libertad se oponen estrictamente al mercado como instancia reguladora y de ordenamiento de las relaciones sociales, en definitiva, actúa como *la rebelión de lo cardinal contra lo ordinal* (Ídem.). El desacuerdo se convierte así en el instrumento político que permite constituir la división entre una clase y otra, es por ello que la división es lo que rompe el Uno permitiendo la aparición del *dos*. El poder del pueblo tiene la particularidad de reunir a las singularidades que no son parte del todo y que es capaz, al mismo tiempo, de dividir lo múltiple. Al dividir al Uno es que la igualdad puede ser efectiva, ya que no es en ningún caso posible que exista igualdad bajo la incorporación colectiva del Uno, ahí únicamente puede haber homogeneización. El *dos* -la división- es aquello que autoriza la igualdad de un sujeto cualquiera con otro-uno, esto porque la división rompe las clasificaciones impuestas por la forma hegemónica, por tanto, este movimiento de desclasificación asume el nombre de lucha de clases. Los que no tienen parte forman una nueva parte, es decir, rompen con la homogeneidad instalando la diferencia y la lucha por la justicia. Percatarse de la injusticia impuesta por el ordenamiento policial es dejar de asumir la inferioridad de los sin parte. En este sentido, el evidenciar la presencia de dos clases es una cuestión de lógica y no una cuestión fenomenológica. El plantear una división dual es el único modo de establecer un lugar para el desacuerdo, de ese modo se afirma *el no lugar de toda repartición no igualitaria*” (Ibíd.; pág. 29). Lo importante en términos lógicos es que la división en dos clases nos permite visualizar que el Uno, el discurso hegemónico, pretende a toda costa negar la exclusión de los sin parte, mientras el *dos* devela y abre el conflicto con el cálculo aritmético.

Ahora bien, es necesario no sucumbir a la tentación de entender al pueblo como la morada especular de los sujetos, por el contrario, debemos pensar la unidad de lo común a partir de la determinación simbólica de la división. El ser-en-conjunto accede a su radicalidad tan solo por la asunción de la palabra propia, de ahí que la libertad del pueblo no pueda ser más que la unidad de ciertas ideas de *lo común* y de lo *propio*. ¿No es esto otra expresión de nuestra fórmula inicial: lo común es vacío y la unidad es lo común?

Si el *dos* es quien abre el conflicto, la comunidad es ese *dos* que descubre las fallas, errores y faltas que el Uno pretende obturar y ocultar. Henos aquí ante el fundamento de la comunidad: la contradicción es un contradicho, es decir, un desacuerdo que se manifiesta cuando los sin parte encuentran en la lengua que comparten la misma castración, esto claro, otorgando al antagonismo la función de dar un lugar para que se anuden las subjetividades fundadas por la pérdida de objeto. Se abre así la diferencia con el Uno de la excepción. En tal dirección, no podemos perder de vista que el *dos* es en sí mismo la figura de la fundación del Uno y de su opuesto. La comunidad inevitablemente se constituye tan sólo en la medida que exista desde antes otra comunidad, es decir, una comunidad que le excede y qué más que un opuesto directo es la ausencia que da lugar a una inscripción, incluso una escritura, sobre el vacío. Una de las comunidades por regla pretende ser en sí misma la comunidad Ideal, desea ser el Uno, sin embargo, no es más que un Otro barrado, es decir, un lugar no-todo al igual que el *dos*, un lugar afectado por su propia castración. Esto es idéntico si hablamos de clases, una clase se determina de acuerdo a su antagonista, es decir, a su Otro. Lo importante es percatarse que la noción de clase es un aliciente del término comunidad. El enlace entre lo común y la unidad es posible en cuanto se manifiestan relaciones de fuerzas que tienen por objetivo una práctica demostrativa, siendo estas relaciones y esta práctica fundada sobre la palabra, en torno a la insistencia por tener lugar en la Asamblea y hacer circular la palabra propia. Entonces, hay una clase que se define por la libertad del pueblo que se atreve a denunciar la desigualdad, llevando a cabo prácticas que demuestran que sus referencias no se orientan a desenmascarar el porque de esta, sino que asumen que lo que deben realizar es demostrar, francamente, la igualdad de apariencia con

los miembros del Uno excluyente. Lo que el desacuerdo moviliza no es la demostración de la injusticia que se manifiesta cuando se nos presenta como diferente, sino por el contrario, le compete verificar y hacer innegable que existe una igualdad que permite fundar una práctica donde se realiza lo hablado. Un ejemplo de esto sería: si nos mantenemos como esclavos no podemos en ningún caso revelarnos al Amo, no obstante, si renunciamos a la disimetría entre el amo y el esclavo es posible que este último haga de sus prácticas una demostración de la igualdad entre ellos; la diferencia entre uno y otro solo se debe a que el esclavo en principio leía la realidad a partir de una crítica a la desigualdad, cuestión que lo mantenía siempre en las mismas condiciones de desventaja.

La apuesta de Rancière es que las relaciones de igualdad (política) deben ser demostradas por quienes han sido ubicados en relaciones sociales de desigualdad (económicas). Hay dos niveles de lo social: un nivel político que corresponde al campo de la igualdad y, un nivel económico donde el cálculo aritmético establece la desigualdad. No obstante de la existencia de estos dos niveles de lo social las prácticas demostrativas pertenecen al ámbito político, por tanto, si “*existen obreros, existen dueños<sup>7</sup>, pero los dueños no son dueños de los obreros*” (Ibíd.; pág. 38). Esta misma aseveración la había realizado Lacan del siguiente modo: <<*Le prolétaire est serf non pas du maître, mais de sa jouissance*>>. Proponemos la siguiente traducción libre de esta frase de Lacan: el proletariado es esclavo no de su amo, pero sí de su goce. Nuestra alienación es la responsable de cegarnos y mantenernos bajo los umbrales de la fantasía ideológica donde cada sujeto se somete al borramiento de su singularidad justificando su posición en lo social a través de la palabra del Otro, esto no es más que asumir el discurso de la exclusión donde el sujeto mismo queda rechazado del campo de enunciación. A fin de cuentas, asumir prácticas demostrativas significa emanciparse del régimen hegemónico, es decir, *salirse de la minoría*. La cuestión es que nadie puede escapar de la minoría sino es asumiendo la palabra, es decir, probar que pertenece a un campo común donde se convierte en ser de discurso y de razón, demostrando así la falta de razón de su oponente. Es preciso destacar que emanciparse, nos dice Rancière, no es escindirse ni formar un contra-poder, sino que la igualdad se

consigue y consiste ella en hacer una demostración de comunidad; que la comunidad sabe hacer desde su ser-en-conjunto lo mismo que hacen quienes eran considerados antes como el gran Otro. El desacuerdo devela que la razón es el medio por el cual se le obliga al otro a reconocer su error, sin embargo, esto no niega que las cosas puedan adquirir un tinte connotado de violencia.

La lucha de los pobres contra los ricos y viceversa es sólo la apariencia del desacuerdo, y esto es un hecho desde los clásicos de la filosofía. En un sentido bastante delimitado este tipo de lucha se estructura como el principio de la política, no obstante, su carácter definitorio es posible en la medida en que existe una parte de los sin parte, es decir, cuando los pobres se toman la palabra y se organizan alrededor de su propio lenguaje y de sus propios ideales; ahí la conjunción entre la libertad y lo propio. En este nivel es que la divergencia permite la interrupción de lo hegemónico al formarse la comunidad de los que no eran considerados iguales. Cabe señalar que la institución de la comunidad a partir de la contradicción es producida porque los sujetos, el pueblo, se autorizan a si mismos a tomar las riendas de la historia, comienzan a escribir su propio destino. Resulta, entonces, que la comunidad, al ser una de las formaciones políticas del inconsciente deviene de la escapatoria de la aritmética de los intercambios y las reparaciones. Lo que surge como fundamento o razón del desacuerdo entre unos y otros es el acto de distorsionar el argumento del sometimiento. El litigio escenifica la torsión fundamental.

Ya hemos dicho que la unidad de lo común equivale a decir Pueblo, y la razón es que el pueblo es el reino de la ausencia de cualidad que lleva el nombre vacío de la libertad, por tanto, al pueblo y a lo común le corresponden portar el título del litigio. ¿Por qué les concierne tal título? *“El litigio sobre la cuenta de los pobres como pueblo, y del pueblo como comunidad, es el litigio sobre la existencia de la política por el cual hay política. **La política es la esfera de la actividad de un común que no puede sino ser litigioso, la relación entre partes que no son partidos y entre títulos cuya suma nunca es igual al todo**”* (Rancière, J; 1996; pág. 29; el destacado es mío). Solo una salvedad debemos realizar a la proposición de Rancière. El pueblo como comunidad resulta de una operación

---

<sup>7</sup> En el texto original escrito en Francés no a parece la palabra dueños sino maître, palabra que en

anterior, a saber: el pueblo se constituye en una formación social tras responder a los atolladeros del inconsciente. Faltándole al inconsciente un significante obliga a la cadena significativa a perpetuarse, de ahí que el movimiento de duplicación de como resultado un litigio alrededor de la falta. Lo común, al ser un vacío, actúa al modo de un recipiente que debe contener el nudo subjetivo producido por la asunción de la palabra por parte del pueblo. Es decir, el pueblo se convierte en comunidad porque el lazo social es determinado por la organización significativa entre lo común y la unidad. La unidad es lo común, en la medida en que se forma en cuanto nudo a partir de un conflicto original, una división no aritmética sino geométrica, es decir, una división política por sobre una división económica. El antagonismo es aquí que la suma nunca es igual al todo, porque no hay equivalencia posible entre *“el modelo de un orden del número cuyo rigor mismo obedece a que escapa a la medida común”* (Ídem). La medida común tiene su origen en la lengua, en los ideales transmitidos y en el carácter de la realidad objetiva, es decir, la castración impide el cierre pero autoriza un origen de la comunidad. En este sentido, el pueblo, considerado por el ordenamiento hegemónico como esclavo del oligoi, forma su comunidad al participar del lenguaje, aún más, al asumir la posesión de un lugar de habla particular que le permite articular un universo común para los rasgos distintivos de cada una de las singularidades en juego. Es decir, el carácter universal de la comunidad consiste en que ella es en sí misma la disolución de todas las otras comunidades, esto es, que la diferencia en sí de cada parte corresponde a la inconmensurabilidad de la distribución de los cuerpos parlantes. El desacuerdo es el momento lógico anterior de la lucha de clases, y la lucha de clases es el fundamento universal de la suspensión de la libertad vacía del pueblo que posibilita que no todos los agujeros sean iguales. Dicho de otro modo, la lucha de clases moviliza el antagonismo que permite la distorsión como respuesta a los agujeros, por tanto, legitima el establecimiento político de la comunidad.

---

estricto rigor debiera traducirse por Amo y/o maestro.



## 2.2. “Perder también nos pertenece”

La distorsión al ser la respuesta a los agujeros formados por el inconsciente, es a su vez, la manifestación del inconsciente en cuanto este está estructurado como un lenguaje. La movilización de equívocos es a la distorsión lo que el antagonismo es a la lucha de clases, es decir, su medio y su fin. La relación dialéctica entre ausencia e inscripción no responde tanto a la oposición sino a la mutua definición entre uno y otro, cuestión que reafirma el que la lucha deba establecerse como una práctica que demuestra la igualdad y no una simple negación de la desigualdad. La ventaja de las prácticas demostrativas de la igualdad es que crean un espacio común en tanto espacio de división, “*afirma el poder de lo múltiple divisor contra la decadencia consensual*” (Rancière, J; 1994; pág. 46). Un aclaración necesaria: el poder de lo múltiple divisor es el poder del *dos, dos* reunido en la unidad de las singularidades que tienen como única posesión la libertad y el litigio, lo propio en sí y para sí. Entonces ¿son la libertad y el litigio la propiedad común que permite a las singularidades pasar del pueblo a la comunidad política? Pues bien, en primer lugar debemos decir que la libertad no corresponde a una propiedad común, sino a lo propio de cada singularidad. En segundo lugar, y aquí respondemos la pregunta, el litigio tampoco es la propiedad común sino el efecto de ésta, deviene de la relación entre comunidad y pérdida: la propiedad común es del orden de una pérdida, es definida negativamente.

La propiedad común tan sólo puede ser organizada después de que una pérdida ha ocurrido, nunca antes. Es en este sentido que la igualdad adquiere toda su importancia en el desarrollo teórico político de la lucha de clases y la constitución de la comunidad. Hay que destacar que la igualdad es sucintamente el deseo de compartir la palabra, el deseo de poder habitar y transitar los espacios connotándolos a partir de las tensiones entre el lugar que ocupan otros en relación y en contra de otros. El ser-en-conjunto responde a esta lógica topológica: las tensiones son abordadas desde las distorsiones propias, es decir, es la libertad de habla que permite a los sujetos en un momento particular articularse para enfrentar las fuerzas opresoras en su calidad de iguales, cuestión que en la organización interna de la constitución de los alzados requiere, necesariamente, el

juntarse y el distinguirse. Al fin y al cabo, la comunidad política no es un cuerpo homogéneo de sujetos alzados a favor de su reconocimiento como hablantes, por el contrario, es un permanente *arreglo de cuentas*. Si bien la comunidad política establece el marco de su lucha a partir de la consigna de ser igual al eje hegemónico, en su interior en absoluto es postulada tal nomenclatura. El arreglo de cuentas dentro de la comunidad permite la fragmentación de su imagen, es decir, la discordia o bien *la libertad de discusión y unidad en la acción* facilita que no pueda contar nunca con un cuerpo definitivo, no puede en ningún caso tener una forma acabada, de llegar a tenerla, sería incapaz de enfrentar los conflictos con la otra clase en pugna de acuerdo a los eventos particulares que definen esta relación entre lo singular y lo universal. Una comunidad política fundada sobre la base del desacuerdo interno permite que ella misma pueda establecerse como la parte de los sin parte, pero también, al fundarse sobre la base del desacuerdo externo ella configura la lucha de clases asumiendo el antagonismo como la fuente de su constitución.

La pérdida al permitir la propiedad común de la unidad no-toda obliga al cuerpo político a “*recontar los miembros y las filas, tapar las fisuras de la imagen, retraducir los enunciados de la fórmula*” (Ibid.; Pág. 50). Esto quiere decir que la comunidad no simboliza un gran Todo devorador, no es un aparato que tenga como medio y fin borrar y tragarse la diferencia de opiniones entre las singularidades, mas lo que pretende es la unidad de las pérdidas singulares en una falta de objeto inaugural. En otras palabras, la comunidad es el nudo de pérdidas no idénticas de los sin parte (que son todo y nada) que permiten formar el no-todo, es decir, la excepción del Uno excluyente. El no-todo expresa lo común a todas las unidades enfrentadas a sus propias pérdidas en un camino en que el ser-en-conjunto es una operación de apertura ante la pérdida de objeto. A diferencia del gran Todo devorador (comunidad aritmética de los economistas) la comunidad política moviliza sus agentes para impedir su cierre y la conclusión de su proyecto. De cerrarse la comunidad se convierte esta en el Todo, de mantenerse inconclusa se postula como no-toda. La pérdida (singular) permite evidenciar la diferencia entre un sujeto y otro al asumir cada uno de ellos un estilo de habla, asimismo la comunidad política se constituye en no-toda gracias a que cada sujeto

reconoce el haber sufrido una pérdida. La comunidad política enfrenta la pérdida de un modo distinto de como lo hace la comunidad económica (de la jerarquización y el cálculo de las pertenencias), siendo lo discrepante el que la primera no tiene entre sus formas de actuar la necesidad de devorar las diferencias... que decir respecto a la segunda. Las diferencias actúan para la unidad de lo común como un principio que permite el despliegue del desacuerdo autorizando la libertad de discusión y fortaleciendo la unidad en la acción. El reconocimiento de que cada pérdida formula lo particular de la igualdad en la lucha, es decir, que cada parte de los sin parte asume un lugar en la lucha de clases, es aquí fundamental.

La lucha de clases al ser el principio fundamental de la división política, necesita que la clase de los sin parte acuerde ocupar un lugar desde donde determinar las funciones de cada una de las partes involucradas. El lugar clásico por excelencia fue el Partido. En el Partido las singularidades encontraban un lugar que representaba un nudo subjetivo que representaba sus ideas y posturas pero que además requería del accionar colectivo. Nos hemos acostumbrado demasiado a la idea de que el partido político representa la *«necesidad de un órgano de la lucha de clases que mantenga unida a la totalidad de la clase pese a la fragmentación resultante de los diferentes empleos»*. En el sentido enunciado, la idea de partido no es aquí descartable, sin embargo, no es el lugar donde la pérdida también nos pertenece. Más que un territorio y relaciones cotidianas compartidas la comunidad política es la parte/lugar de los sin partes, es en primera y última instancia la organización militar por excelencia, en ella se organizan los sujetos y se disponen a luchar desde una posición de igual a igual contra aquel monstruo conocido como *el capital*, cuando se ha asumido sacar la voz y reclamar la igualdad en acto. El ser-en-conjunto representa la comunión de quienes siguen y defienden una misma causa y que son capaces de salirse de la minoría, es decir, emanciparse. En síntesis, el partido sigue siendo uno de los instrumentos posibles para elaborar una plataforma de lucha, sin embargo, la lucha de clases es la génesis del combate entre el *demos* y los *oligoi*. No es menor destacar que el *demos* es uno en su articulación a diferencia de **los** *oligoi*, es decir, del conjunto de capitalistas actuales todos en competencia unos contra otros. Cada comunidad,

económica y/o política, se funda a partir de un mismo mecanismo constitutivo, la pérdida. Sin embargo, lo que las diferencia es el camino en que cada una de ellas ha elegido modos diferentes de enfrentarse a la castración primordial. Los oligoi modernos o capitalistas han optado por la acumulación, la defensa y la plusvalía, en tanto, el demos opta por constituirse en comunidad política cuando reconoce, en el desacuerdo, que es la parte de los sin partes.

La pérdida primordial o inaugural es descifrable a partir de un análisis estructural en el que nos percatamos de las incidencias de un mito con el fin de pensar la historia a partir de una presentación “irracional” como reverso y verdad lógica que desencadena la pérdida. En esta dirección es que la comunidad acontece temporalmente antes del partido, es decir, el partido es un efecto de esta existencia anterior. En tal contexto, la distorsión es el mecanismo que delata la obra del “*deseo de clase*”. Si la distorsión se enmarca en la lógica del desacuerdo actúa como el esfuerzo por demarcar los contornos reales del antagonismo social. El desacuerdo moviliza la distorsión en contra de cualquier solución imaginaria y moviliza, en cambio, una solución simbólica donde el fantasma es atravesado por la revolución. Inversamente, ocurre que si la distorsión escapa a toda lógica del desacuerdo, el esfuerzo es realizado para hacer invisibles los contornos del antagonismo, por ende, dar pie a la solución imaginaria donde el fantasma pasa a ser un *mediador evanescente* que posibilita una falsa reconciliación final. Las dos salidas enunciadas resultan de las dos posiciones posibles a ocupar: luchar considerándose igual o hacerlo siendo desigual. Ya hemos señalado que nuestra apuesta es actuar desde la igualdad. Al fin y al cabo, la revolución política surge directamente de la lucha de clases, no responde a ningún impulso transhistórico, no es ni 'al otro lado' ni 'a través de' la historia que el impulso libera a la clase de los sin partes de las fuerzas productivas y de sus restricciones sociales. “*Es el conflicto de clases el que constituye la dinámica de la historia, pero un conflicto enraizado en la producción material*” (Eagleton, T; 1999; Pág. 52). Entonces, si el conflicto esta enraizado en la producción material, el desacuerdo y la distorsión movilizan la encadenación de lo común a través del acto de habla del pueblo. Obtenemos como resultado que el ser-en-conjunto formula una respuesta que subvertiría las fuerzas productivas y rearticularía el lazo social desde una Ley

formulada por el no-todo. Ahora, si el no-todo representa la unidad en la acción, es posible tan sólo tras el ejercicio libre de la discusión en torno a la pérdida/excepción/antagonismo universal. Cada posición subjetiva parcial que da cuenta de la pérdida permite a la comunidad hacer de la lucha de clases su fundamento universal, de ahí que la pérdida también nos pertenezca por sobre todas las otras cosas.

El conflicto de clase es un estado permanente de lucha que está relacionado con la historia de la producción material, razón por la cual, el “*modo de producción*” adquiere una dimensión especial alrededor de lo perdido. Los modos de producción adquieren el estatuto de ser una respuesta a la pérdida de objeto, sin embargo, se fundan en la acumulación, producción-distribución-intercambio-consumo, y nuevamente producción de objetos para la satisfacción de sujetos individuales. Es algo paradójico afirmar sujetos individuales, esto porque en términos teóricos sujeto e individuo son radicalmente diferentes. Ahora, no es menos cierto que bajo las insignias del modo de producción capitalista los límites entre uno y otro se han vuelto difusos. Esto se nos hace evidente cuando develamos que el modo de producción implica una combinación histórica específica de determinadas *fuerzas* productivas con determinadas *relaciones* sociales de producción. Por una parte, ocurre que el sujeto del inconsciente comienza a ser negado por las fuerzas de producción, no hay posibilidad de desear ni tiempo para enfrentarse a esto de estar en pérdida cuando se está obligado a vender el trabajo y ser un explotado para vivir. Por otra, respecto a las relaciones sociales de producción, éstas están inscritas en cada objeto, no obstante, el fetichismo da *forma a un tipo de negación de la negación hegeliana* donde el sujeto pierde de vista las marcas de la fuerza de producción aplicada al objeto de consumo, es decir, a la mercancía. Hagamos un pequeño paréntesis en el cual podamos definir las formas actuales del fetichismo que dan cuenta de esta *negación de la negación*. Tenemos tres figuras hoy en día:

- Fetichismo interpersonal tradicional; se basa en el carisma del Amo (el ejemplo tradicional de esta cuestión es porque el Rey es considerado Rey por sus súbditos).

- Fetichismo de la mercancía estándar; corresponde a las relaciones entre cosas en vez de relaciones entre personas.
- Fetiche que actúa como la “*gradual disipación de la propia materialidad del fetiche*”; este es el caso del dinero electrónico, el dinero pierde su *presencia material* y se vuelve una simple *entidad virtual*.

Las tres figuras del fetichismo están relacionadas con la historia de la producción material. La relación se debe a que lo fetiche y la producción material expresan las concepciones ideológicas en juego. La primera forma, el fetichismo interpersonal tradicional, supone la existencia de una asociación de sujetos (comunidad económica) que actúa como el Uno excluyente respecto a otros que no son tratados como tales, sino como restos, como desechos. Esta relación entre el Uno y los sin parte se da cuando no ha habido emancipación por parte de la “gente” del pueblo, aún más, este no se ha constituido como tal, es decir, es una masa muda, una mera multitud. De acuerdo a esta dinámica a quienes integran el resto no les queda más que someterse a la explotación y permanecer en la oscuridad del no distinguirse y el no juntarse.

La segunda forma, el fetichismo de la mercancía estándar, expresa la enajenación en las fuerzas productivas. Los sujetos pierden de vista el conjunto de medios de producción, por tanto, se pierde de vista que la producción de bienes materiales proviene de la fuerza de trabajo empleada por un sin número de sujetos. Lo distintivo de este tipo de enajenación es que se borran las huellas mnémicas del sujeto. El sujeto anula la participación de otros en la elaboración de los bienes que produce, por tanto, las relaciones ya no son entre sujetos sino entre cosas. Los instrumentos de producción elaborados y puestos en movimiento rompen con el lazo social, el sujeto ya no se dirige a otro, es la cosa la que se dirige a otra cosa. Sucede que esta enajenación representa un espacio donde la palabra cae en una vorágine de sin-sentido, es el lazo social el que se rompe porque ya ningún sujeto se enlaza a la palabra, tampoco ningún sujeto se enlaza especularmente con otro. Se vende y se compra, la interacción representa la adquisición de una mercancía por parte de un instrumento de producción. En resumidas cuentas, ya no hay sujeto debido a que la transacción es la sustitución

de un objeto por otro en la ausencia de mediación por parte del sujeto; dicho de otro modo: el sujeto no anda por el mercado respondiendo a su deseo, deseo causado por la falta (de objeto), sino que responde a un mandato de goce que le indica que la satisfacción es lo más importante, pero nosotros bien sabemos que no hay satisfacción posible, menos cuando el sujeto ha sido expulsado de su lugar de decisión (o bien de responsabilidad). [La sociedad capitalista por medio del mercado no pone el énfasis en el deseo, sino en la satisfacción].

La tercera forma expresa una des-materialización del fetiche. Al perder su consistencia material, es decir, al perder su carácter objetivo el fetiche se vuelve una Cosa sublime, *como si fuese poseído por un espíritu invisible*. Se presenta tan sólo en sus efectos, motivo por el cual, no puede ser una mercancía. Esta Cosa sublime es a todas luces lo que solemos llamar el capital y, claramente este no tiene característica positiva alguna, es una simple entidad virtual vigorizada por su movimiento incesante.

Sin duda, la acción de perder no es sostenible desde ninguno de los fetichismos presentados aquí. No hay pérdida que pueda ser sincera, ya que de haber algo parecido debe ser entendido como una inversión a futuro. Hemos presentado las figuras del fetichismo porque estas borran el estado permanente *de* lucha de la lucha de clases. El antagonismo es reprimido y por ende la falta es la que desaparece cuando el sujeto está sumergido en la (falsa) satisfacción que el capitalismo le ofrece. La pérdida deja de pertenecernos en el instante en que no somos capaces de distinguir como se hace, con que instrumentos se hace el trabajo. En tal contexto lo que queda en el olvido es que el sujeto ha pasado de ser tal a ser un simple instrumento de trabajo desechable, siendo esto lo que expone el carácter de la relaciones sociales en las que el sujeto trabaja. El fetiche hace de elástico para evitar toda crisis, ya que las fuerzas productivas no logran entrar en contradicción con las relaciones de producción existentes, es decir, las fuerzas productivas pasan a ser el freno de la lucha de clases. A fin de cuentas, el efecto del fetichismo es borrar las huellas de la pérdida, y al borrarse las marcas lo olvidado es la historia de los antagonismos. Como bien señalaba Marx en su libro *el Manifiesto comunista* “*la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de las luchas de clases*”.

El enigma que aflora ante los efectos del fetiche es: ¿por qué postular a la lucha de clases como el fundamento de cualquier comunidad política? Posteriormente ¿por qué toda comunidad es una comunidad política? Decíamos con anterioridad que la desigualdad es producida por relaciones económicas jerarquizadas, pero, siempre era importante no dejarse engañar por los argumentos que se originaban desde ella y que la criticaban. Criticar la desigualdad es reafirmar su sentido y connotar nuestro argumento como una muestra más de ella. Lenin solía decir que a cada quien se le debía retribuir su fuerza de trabajo según su necesidad, entrega y capacidad. La trilogía de Lenin tenía por objeto sacar las relaciones de producción de su sentido económico y evaluar la fuerza de trabajo desde un prisma político. A raíz de esto podemos sostener que el pueblo hace comunidad, y se da cuenta de cómo la hace cuando interviene sobre el antagonismo; el desacuerdo le permite re-encontrarse con sus palabras, con sus formas de hablar y aceptar que su castración es precisamente aquello que le permite tener libertad para asumir el litigio. Cuando el pueblo es capaz de hallar un elemento particular que encarna la universalidad es cuando adviene la práctica revolucionaria, es decir, el quehacer capaz de transformar la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Esto puede enunciarse también de la siguiente manera: la comunidad política al sostenerse sobre la distorsión moviliza el desacuerdo y obliga a la parte de los sin parte a asumir la palabra, cuando *arché* de la comunidad, su principio único, es que lo común es llenado por los trabajadores a través de sus fuerzas y los productos de su trabajo. El arché de la comunidad es que los sujetos al compartir la castración producen la materia de la posesión ello sucede, el “modo de producción” se ve subvertido desde sus bases porque el común, esto es, son repartidas las funciones y los frutos del trabajo “*bajo el signo de la igualdad del trabajo*” permitiendo que se “*se anuda la alianza entre el principio de la economía política y el de la comunidad fraternal*”, resultando de ello que “*trabajando para sí uno produce para los otros*”. Asumir esta premisa es desconocer el mandato del cálculo aritmético posicionándose desde la construcción de una geometría de las partes desde la necesidad, la capacidad y la entrega de cada uno de los que forma parte del nosotros contra



ellos. Esto es posible cuando el antagonismo se representa desde una distorsión movilizadora por diferencias particulares al interior del *demos*.

### **2.3. Como una unidad o el Pueblo-como-Uno.**

Una dificultad histórica por excelencia ha sido la negación de cualquier comunidad política en un contexto de lucha entre dominantes y dominados. Es decir, la lógica del cálculo aritmético hace circular una idea errada de equivalente general que frena la constitución política de la comunidad. Desentramemos el estado de la cuestión. Sabemos que todo equivalente general corresponde a cualquier unidad que representa algo cualquiera para todas las otras unidades. La comunidad económica, lugar de la propiedad y los bienes jerarquizados, se constituye en la medida en que cada sujeto ha sido considerado de acuerdo al valor de cambio que representa. El cálculo clasificaría y jerarquizaría así la posesión de cada sujeto pero no su estatuto. La característica de este tipo de comunidad es que representa la clase de los capitalistas, siendo ellos quienes determinarían quién es un ser “digno” de integrar sus filas y a quien habría que excluir. En este caso, nos encontramos con el Uno del poder, con el Uno excluyente. La razón de la exclusión es que la clase dominante desestructura la idea de equivalente general, rompiendo toda cadena de equivalencia al imponerse como la excepción. En el mercado, por añadidura, tan sólo se movilizaría la imposibilidad de hacer comunidad, no siendo posible que el discurso estructure el lazo entre lo común y la unidad. Ahora, el pueblo –resultante de la operación de exclusión- no se forma como tal por ello. El pueblo no deviene la unidad de los sin parte gracias a la operación de exclusión instalada por la clase dominante/explotadora. Los sin parte para devenir pueblo requieren organizarse alrededor de la palabra y la formulación del desacuerdo. La organización de las singularidades es lo que posibilita la comunidad política, esto debido a que la determinación simbólica produce la equivalencia general en torno a la falta de objeto, falta común a cada singularidad. El *Pueblo-como-Uno* no puede advenir por un sólo elemento que haga de equivalente general, es decir, ninguna excepción puede representar a todos los otros-uno que forman parte de los sin

partes. El *Pueblo-como-Uno* representa en sí al equivalente general entre los sin partes, y es a través suyo que el desacuerdo y el antagonismo formulan el *dos* de la división y la lucha de clases. El *dos* permite oponerse al Uno excluyente, y es en la contradicción donde la comunidad asume ser el equivalente general que articula singularidades en una contingencia histórica que forma un *Universal*.

Importa, antes de continuar, establecer por qué la lucha de clases debe pensarse a partir del Uno y el *dos*, es decir, a través del antagonismo entre los que se agrupan alrededor de sus propiedades y los que a partir del desacuerdo se entrelazan como pueblo. De ir contra la lógica del Uno y el *dos* encontramos que fenomenológicamente la división de clases corresponde a la división del trabajo. La división del trabajo hoy es cada vez más específica, razón por la cual, las tareas se han diversificado al punto de romper con la noción de identidad de clase. Si entendemos así las cosas, no es posible entender el antagonismo de clase a partir del nivel lógico. Marx reconoció siempre que la división de clases podía tener múltiples expresiones, pero señalaba que había algo que no cambiaba bajo la membresía del capitalismo, a saber: lo que no se veía nunca modificado era su lógica interna. Si fenomenológicamente se reconocen diversas clases -las cuales podemos presentar bajo la siguiente escritura: ABC1, C2, C3, D y E-, esto no quiere decir que la división de clases no siga siendo la oposición entre explotadores y explotados. La presentación fenomenológica de la división de clase es una descripción de estratos bajo la cual se busca enemistar a los trabajadores de la clase explotada. El mecanismo es bastante sencillo: la división del trabajo al haber profundizado la separación y delimitación de las actividades productivas generó grandes diferencias entre quienes venden su fuerza de trabajo. Consecuencia de esto es que los trabajadores de hoy no se reconocen como tal, sobre todo en la llamada área de servicios. Agudiza esta situación el que los profesionales universitarios más que nunca renieguen de la clase a la cual pertenecen, socialmente se considera el título como si fuese la *agalma*<sup>8</sup> de

---

<sup>8</sup> Lacan expresa en el seminario de la Transferencia (seminario 8 de 1960-1961) que el *agalma* es lo bello que se presenta más allá y más acá de la pura apariencia, es decir, es lo deseable en el sujeto que está fuera del alcance del otro. Un ejemplo, para el analizado (obsesivo) el saber del sujeto supuesto saber (analista) representa un brillo que este quiera tener para sí. El analizado considera que ese saber es la clave para responderse a la pregunta qué quiero, en este caso el saber sin ningún tipo de consideraciones. El *agalma* es un objeto extraordinario e insólito que hechiza al sujeto, lo apasiona y se esconde de él, solo deja ver su brillo.

cualquier sujeto. El problema de la lectura fenomenológica de las clases es que opera como engaño. Las múltiples divisiones entre los trabajadores (obreros, personal de servicio, técnico profesionales, profesionales universitarios, etc.) está orquestada ideológicamente por la clase explotadora, es decir, la división del trabajo no es más que la estratificación fenomenológica de la división de clase. La lucha de clases sigue siendo el despliegue del antagonismo entre dos clases, la de los trabajadores y la de los explotadores. Por tanto, la división de clases lógicamente es una división en dos partes, el Uno y el *dos*.

El modelo fenomenológico de estratificación de clase responde a la estructura del mercado y es por ello que se hace cada vez más difusa, pero, siguen siendo la existencia de dos clases lo que marca la realidad material. Los distintos estratos de la figura económica actual en Chile, nos presentan una división real en 5 estratos, en realidad estas divisiones son antojadizas y responden a definiciones cualitativas orientadas a determinar el poder adquisitivo de una persona en relación a ciertas características imprecisas (nivel educacional, patrones de consumo, posesión de bienes domésticos, características del vecindario, etc.). El problema es que este tipo de estratificación tiene por objeto impedir el establecimiento del *dos*, es decir, atenta contra la constitución del lugar de la parte de los sin parte, atenta contra la constitución del Pueblo-como-Uno; como Otro Uno. La división fenomenológica de clases (ABC1, C2, C3, D y E) es la forma en que la distorsión es gestada como escapatoria a toda lógica del desacuerdo, en definitiva, tiene por objeto hacer invisibles los contornos del antagonismo instalando intra-muro divisiones en la clase de los trabajadores. Es falso, entonces, todo argumento que señale por una parte, que las clases han desaparecido, y por otra, que la división de clases ya no debe pensarse como una división en dos clases antagónicas. Majaderamente insistimos en que el desacuerdo es el núcleo de toda comunidad como formación política del inconsciente, esto porque al asumir el desacuerdo la parte de los sin parte se forma como el *dos* del antagonismo. Sólo desde el *dos* podemos oponernos seriamente a las subdivisiones fenomenológicas. Cada una de las clases nombradas entre el Uno y el *dos* tienen por función encubrir la definición de los límites entre explotadores y explotados. Lo que pretende la nueva división en varias y distintas clases, es

restarle al Pueblo su referencia de fuerza socio-histórica *en* lucha. No obstante, tanto las relaciones de clases como el inconsciente, son quienes producen agujeros en la realidad, siendo la lucha de clases el motor de la historia en la medida en que el *dos* asume su posición y se responsabiliza de sus actos *en* la lucha.

La decisión de hacer frente a la lucha de clases desde la determinación lógica de la división entre el Uno y el *dos* responde a lo siguiente: primero, la existencia de dos niveles de la lucha de clases, esto es: a) estructura económica (relaciones de propiedad) y b) la concepción histórica de la lucha. La estructura económica es el centro de gravedad de los oligoi. ¿En qué sentido? Cada clase se formaría de acuerdo a las relaciones de propiedad, por tanto, las fronteras<sup>9</sup> entre una comunidad y otra responderían al cálculo aritmético que sostiene la argumentación de la desigualdad como un fenómeno naturalizado. El Pueblo se centraría, a diferencia del Uno excluyente, en la concepción histórica de la lucha, esto a razón de tener que desmarcarse de la distorsión imaginaria con el fin de delimitar los contornos reales del antagonismo y responder a los agujeros sin perder de vista que la falta es su punto de capitonaje. El *dos* es lo que opera como sutura en el campo de la lucha de clases: abre la división (desutura), es decir, asume el antagonismo entre los excluidos que se toman la palabra contra el Uno que los excluye negándosela. Asimismo, el *dos* desde la desutura sutura el campo, es decir, el antagonismo de clases es la contradicción/oposición entre el Uno y el *dos* pero gracias a la puesta en escena de ambas es que existe lucha. Seguramente nos asalta a todos la misma pregunta: ¿qué permite o hace de bisagra entre el contexto (estructura económica) y la proyección (la concepción histórica de la lucha de clases)? Entre el Uno y el *dos* la lucha de clases es sostenida por la ley del desarrollo de la sociedad capitalista, nos dice Marx. Si “*las clases se constituyen en relación a las fases particulares históricas del desarrollo de la producción*” (Basaure, M; 2004) **la estructura biclasista no describe lo social desde lo fenoménico sino simplemente desde la lógica del antagonismo y las necesidades políticas del pueblo de hacerse Uno sin renunciar a ser el *dos***. La bisagra entre la estructura económica y la concepción histórica de la lucha es la noción misma de clase. Ahora, no pueden existir dos clases sino es a través del

---

<sup>9</sup> Es importante destacar que *las fronteras no son reales sino simbólicas*.

desacuerdo y de que cada clase se incorpore a la lucha desde la igualdad. He aquí hemos el argumento central de que el pueblo se centre en la concepción histórica de la lucha y no desde las relaciones de propiedad, ya que si lo hicieran desde esa última posición estarían siempre en condiciones de desventajas porque su posicionamiento estaría marcado por la desigualdad.

La igualdad y la desigualdad remiten a la distorsión de las posiciones en tensiones. El Pueblo-como-Uno en Marx había sido tematizado como el proletariado, es decir, la clase universal. El proletariado adviene en el momento en que la lucha de clases es asumida *en* la lucha, por tanto, se requiere que en la formación del pueblo-como-Uno, la comunidad permita el nudo subjetivo necesario. Lo que subyace a esta relación es que la comunidad política es el lugar a ocupar por el Pueblo-como-Uno, esto quiere decir que el *dos* es el nudo subjetivo donde las singularidades se han articulado más allá de la contingencia histórica. La encarnación del Pueblo-como-Uno, en la cadena significativa, asume la forma de un *lugar donde la unidad de lo único en común se pone en juego en un proyecto siempre inacabado* capaz de re-inscribir la misión revolucionaria en su ser social. Entonces, si el inconsciente es lo social y la comunidad una de sus formaciones políticas la re-inscripción de la misión revolucionaria es asegurada por la estructura del desacuerdo. La comunidad no representa el tradicional lugar a ocupar por –lo que el marxismo esencialista- denominaba el proletariado como *único sujeto histórico*. Lo que a lo largo del texto hemos planteado es que la comunidad figura más bien como articulación de *sujetos históricos*. ¿Contra que deberían/estarían reunidos/articulados en su lucha los sujetos históricos? Si de lo que estamos hablando es de la lucha de clase, esta lucha debería orientarse contra el capital. Si dejamos atrás la formulación esencialista del sujeto histórico por la articulación de sujetos históricos lo hacemos, justamente, porque la lucha entre el Uno y el *dos* se adecua a los efectos del desarrollo de la sociedad capitalista. La estructura de clase es un producto del capitalismo en sus formas y “*no es un fenómeno sólo limitado al ámbito particular de la economía, sino el principio estructurante que sobredetermina la totalidad social, desde la política hasta el arte y la religión*” (Butler, J; Laclau, E y Žižek, S; 2003; pág. 102). La totalidad social sigue hoy sobredeterminada por la lucha de clases, no obstante, los vínculos

contingentes, entre un agente social cualquiera y su tarea se convierte en una mera búsqueda de reconocimiento posmoderno. El problema subyacente a esta dinámica de reconocimiento es la fragmentación del Pueblo-como-Uno, como también, es la supresión de lo político (del desacuerdo). Recuperar el concepto de clase del modo en que aquí lo hemos hecho, es decir, reconstruyendo su argumentación interna, permite anudar las series de luchas particulares rearticulando las partes de los sin partes para que ocupe nuevamente el lugar del *dos*; motor del antagonismo.

Tanto el desacuerdo como la distorsión simbólica apuntan a la pregunta por lo universal, esto porque instalan un desequilibrio fundamental: recuperar la noción de lucha de clases en un contexto de fragmentación y de singularidades dispersas. Si las determinaciones económicas apelan a que no haya estatuto de lo común posible es porque reniegan de los efectos de la exclusión, sobre todo cuando la estrategia capitalista es capturar las irrupciones y protestas a partir del reconocimiento inmediatista. No obstante, el lazo social sigue respondiendo a la *“clase como principio estructurante de la totalidad social”* (Ibíd.; pp. 102-103). La parte de los sin partes seguirá estructurando la totalidad social en la medida en que analice correctamente cuál es su lugar a ocupar: esto es, saber que la lucha no tiene fundamento en la desigualdad porque sería arrogarse el lugar de esclavo, y, que la comunidad es una respuesta articulable desde el lenguaje al haber una castración compartida. Sumergirse en una lucha directa contra la desigualdad desde la misma es el peor error. Este tipo de estrategias nos somete a la distribución de los bienes y de la propiedad no permitiéndonos más que formular una queja. Lo que se suspende actuando desde la desigualdad es el antagonismo, es decir, que nada nos diferencia más allá de la apariencia, nosotros contra ustedes es igual a ustedes contra nosotros, nos movilizamos todos por la existencia de una falta fundamental que nos constituye, solo que hemos elegido caminos distintos para hacerle frente a los agujeros de la realidad. Al actuar desde la desigualdad suspendemos y repudiamos el antagonismo de clase, radicalmente suspendemos su función estructurante del campo social, abriendo flancos de combate que no llegan más que a ser series de luchas políticas particulares sin poder afirmar ninguna lucha verdadera. Al asumir corajudamente el antagonismo de clase es

factible que en *las relaciones de producción y las leyes económicas* encontremos “*un punto de anclaje ontológico para las luchas*”, esto sería, hacerse cargo de la relación entre infra y superestructura. Pero ¿no era que nos oponíamos a plantear cualquier discusión a partir de la lógica del cálculo aritmético? Seguimos planteando exactamente lo mismo. La cuestión es que hay que reconocer que el dispositivo de la lucha de clases nos permite visualizar que “*la economía misma es ya-y-siempre <<política>>*” (Ibíd. Pág. 105).

La lucha de clases por medio del desacuerdo facilita la re-politización de la economía, en tanto, la lucha de clase pone en movimiento, para la unidad de lo común, la concepción histórica de la lucha respecto a las relaciones de propiedad, por tanto, la igualdad se manifiesta en el lugar que ocupamos en el habla donde la lucha ataca con fuerza la estructura económica. *Como una unidad* se manifestaría como el reverso del Pueblo-como-Uno. Reverso donde toda decisión contingente fundaría lo social (las respuestas a las fallas, errores y faltas) para que la comunidad se afirme como la noción universal que se transforma en otra noción, es decir, que a partir del encuentro entre política y economía las transformaciones legitimen romper con el pasado, emanciparse de la minoría (entiéndase que la minoría no es aquí cosa de números/cantidades). La vectorización de la lucha de clases legitimaría la revolución en su forma negativa, es decir, insistentemente rompiendo con el pasado y autorizando así la permanencia del agente revolucionario incluso sobre su propio proyecto. Así expresada la situación, asumimos que la universalidad abre y sostiene el espacio de cuestionamiento de las inclusiones y exclusiones, con el fin de renegociar los límites inherentes a la justificación de la lucha. Lo referido a la inclusión dice relación al nosotros somos parte del antagonismo, somos el reverso de los que tienen parte por ello nuestra parte es la de no tener nada, nada más que nuestra libertad. *Como una unidad* es justamente este espacio de renegociación que impide que el Pueblo-como-Uno cierre el estatuto de lo común en una totalización, debe considerarse en consecuencia, para utilizar las palabras de Kierkegaard, como el poder de una *universalidad en devenir*. En relación a las exclusiones, el *como una unidad* admite que el Pueblo-como-Uno se base también –tal y como lo hace la hegemonía- en su propio contenido particular. Afirmar el propio contenido

particular legitima el que la comunidad adquiriera el régimen de ser una universalidad dentro de la cual se manifiesta un contenido particular que ha sido capturado por la cadena significativa, conjugándose lo particular del deseo y la *emergencia de la forma misma de universalidad* de este. En otras palabras, en la comunidad *todos* cuentan *como una unidad* fracturando la lógica economicista de la desigualdad donde lo que se propone es *uno-entre-otros* y el *uno-en-la-serie-con-otros* (unidad estadística). El Pueblo-como-Uno moviliza las unidades diferenciales (el sujeto) porque no puede reducirse la comunidad al establecimiento de un diagnóstico común, por tanto, la lucha de clases hace de la cadena significativa el operador de la universalidad sosteniendo lo particular de las singularidades en lucha. La comunidad a diferencia de la democracia (legitimada por la propiedad privada) no da cuenta del reino de todos para todos, sino que en su constitución contempla al Uno como una parte de la cadena significativa, es decir, el desacuerdo permite que el vacío, lo común, sea rellenado por la articulación de diversos sujetos históricos articulados contra el capital, por lo tanto *Todo es de Todos*. Lo común se vuelve un acto político como manifestación de su propia producción, en otras palabras, el vacío que caracteriza el *topos* común es un nudo subjetivo que es a la vez un acto político, motivo por el cual lo común no es nunca una forma de propiedad privada. Pensar lo contrario es suspender la lucha de clases.

#### **2.4. *Tomar partido: el camino hacia la verdad universal.***

La lucha de clases no puede suspenderse por el hecho simple de que la realidad social es producida por una falta inaugural. Si la diferencia entre el Uno excluyente y el *dos* es la puesta en escena del antagonismo, el desacuerdo responde a la diferencia de elementos que forman la cadena significativa (S1 y S2), razón por la cual la lucha de clases se manifiesta a través de opuestos directos. El desacuerdo es aquello que permite el leve desplazamiento entre la estructura interna de la cadena significativa respecto a la lucha de clases. Pero ¿de que desplazamiento hablamos? Recordemos que la cadena significativa en su



estructuración no presenta ninguna oposición directa entre el significante amo y el saber (S1-S2), sino que, ocurre que el saber se inscribe en el lugar de una ausencia. Por su parte la lucha de clases es la encarnación de una contradicción política respecto a los destinos de la plusvalía, por tanto, existe una oposición directa entre clases. Lo que marca la diferencia entre la estructura interna de la cadena significante y la lucha de clases es, a fin de cuentas, que la contradicción expresada en el enfrentamiento de clase no puede definirse en ausencia de una de las clases. Si no existe clase explotadora no pueden haber explotados. Si sólo podemos definir a una clase en relación a la otra, el concepto de lucha es el que moviliza la contradicción más allá de cualquier cálculo económico. Es importante diferenciar que el cálculo económico (aritmético) no corresponde a la economía en tanto punto de anclaje ontológico para las luchas (infraestructura). El punto de anclaje ontológico para las luchas es que la economía es política. La economía da cuenta de la infraestructura de toda formación social, esto porque es el factor fundamental de cualquier proceso histórico determinando su desarrollo y las transformaciones sociales, dicho de otro modo, es la base y el motor que representa la dimensión económica de lo social, implicando por ello las lógicas de intercambio.

La infraestructura, a su vez, se compone de las fuerzas productivas (materia prima, medios técnicos y la fuerza de trabajo socialmente empleada) y de relaciones de producción (lazos sociales que dan cuenta de discursos en los que se imprimen las posiciones de clase). Resulta, entonces, que la lucha de clases encarna la relación entre política y economía, entonces tenemos, que la lucha de clases es el nudo que define la relación entre estas materias debido a que esta se define de acuerdo a la estrecha relación de ambas materias. Si hilamos más fino ¿Por qué la lucha de clases anuda la política con la economía? Pues lo que se expresa a través de la lucha de clases son las tensiones y contradicciones entre el Pueblo-como-Uno y el Uno excluyente. Los atolladeros expuestos entre clases se deben a que el modo de producción de toda formación social responde, precisamente, a las relaciones sociales que configuran los límites de todo lazo social. Existen leyes económicas, además, que tienen por función regir la serie producción-distribución-intercambio-consumo, determinado así el desarrollo

histórico de la humanidad. En este sentido es que la relación economía y política establece los márgenes bajo los cuales las clases pueden definirse a sí mismas. La definición de las clases resulta de la organización significativa, es decir, la formación del discurso *qua* lazo social gira en torno a la serie producción-distribución-intercambio-consumo. Ahora bien, ¿En qué sentido gira el lazo social alrededor de esa serie? La serie en su propia estructuración responde al principio de la producción, siendo esta “*el determinante de la serie y simultáneamente el principio estructurante de toda la serie*” (Ibíd.; pág. 102). En otras palabras, “*las relaciones de producción son relaciones entre los hombres y se forman en el proceso de producción de los bienes materiales*” (Borisov, O; Zhamin, A y Makárova, F; 1965) ocupando la producción el lugar detonante de la plusvalía, es decir, es el punto inicial de la diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo socialmente empleada y el valor generado por esta fuerza. En otras palabras, la producción es aquello que termina remitiéndose a sí misma debido a la generación del plusvalor que luego será apropiado por la clase capitalista. Sabemos que el plusvalor es la cantidad de trabajo excedente producida por la fuerza de trabajo, y esta cantidad de trabajo es medida por el tiempo socialmente empleado por cada trabajador en su jornada de trabajo. El ejemplo clásico es que si la jornada de trabajo es de 8 horas, en 4 horas se produce el valor de la fuerza de trabajo del trabajador, siendo las 4 horas restantes lo que se llama la masa de plusvalor, masa que es extraída por el capitalista. Queda en evidencia que esta dimensión de la fuerza de trabajo empleada y la masa de plusvalor dan cuenta de un tipo de relación, relación que solemos denominar explotación. Es aquí el lugar donde notamos que la economía no es una simple ciencia matemática y axiomática, sino muy por el contrario, representa lógicas de intercambio y modos de relacionales definidas por el grado de explotación. En otras palabras, es una necesidad ética dimensionar que la relación entre economía y política es ir más allá de los efectos económicos, es decir, se apunta con esto a que la economía no es en absoluto la ciencia que estudia sólo efectos sino que nos permite adentrarnos en las manifestaciones subyacentes de la realidad social, y claro, la realidad subyacente es el antagonismo como fuente de la lucha de clases.

¿Para qué hemos realizado toda esta lectura de la relación entre economía y política? El motivo de afirmarse en la economía política (nombre formal de la relación) es que la tensión y disputa entre una clase y otra es que cada una tiene por objeto hacer de lo universal su propia morada. Esto no quiere decir que lo universal sea la economía política. El Uno excluyente define y establece los criterios de justificación de un determinado espacio universal por sobre otro, mientras, el Pueblo-como-Uno apuesta por llenar el vacío de acuerdo a sus propias formulas y contra aquellas que lo mantienen sometido. A fin de cuentas, el antagonismo es, justamente, la confrontación de ideas y prácticas en torno a enfoques disímiles de economía política. La apuesta de ambas clases es, en definitiva, configurar las condiciones subjetivas para justificar y fundamentar determinadas condiciones objetivas. La universalidad es lo que está en disputa en la lucha de clases. Entonces, cuando las singularidades consideran que es tiempo de organizarse para emanciparse de la minoría estamos ante el momento en que el Pueblo-como-Uno representa el compromiso de las singularidades por llenar el vacío. Lo común es, como ya se ha señalado, el espacio del vacío, sin embargo, el vacío es rellenado por quien en un momento determinado impone hegemónicamente sus ideas; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe resumen esto de un modo magistral, a saber, “*no hay revolución sin hegemonía*” (Laclau, E y Mouffe, Ch; 1987; pág. 70). La dinámica histórica responde, precisamente, a esta saturación de la realidad. Hay una clase que se impone hegemонizando la forma social con un determinado contenido, no obstante, siempre existe la posibilidad de que la clase sometida se rebele frente a este dictamen. En esta dirección es que existe sólo un camino que conduce a cualquiera de las clases a conquistar la universalidad, siendo este camino el tomar partido en la presentación de las series contingentes. Ahora bien, en el instante en que una de las clases toma partido, comienza a negar las articulaciones subjetivas de la clase que pretende someter al silencio. La negación de las articulaciones subjetivas es y no puede ser otra cosa que la acción de eliminar/reprimir el significante que permite la formación de la cadena por parte de la otra clase, lo cual quiere decir, que el intento de eliminar un significante es quitarle a la subjetividad su material estructurante.

El contrato social, históricamente, ha sido impuesto por el Uno excluyente. Por excelencia, el mecanismo de esta imposición ha adquirido la forma de la represión del derecho al vacío y al compromiso por parte de los sin parte, por eso que a lo largo de la historia el pueblo ha perdido más de una vez su capacidad de reconocer su propia formación discursiva. No obstante, cuando se articulan los sujetos históricos y son capaces de formular su propia organización significativa el Pueblo-como-Uno adquiere el estatuto de una comunidad política. Para decirlo en términos leninistas, es en ese momento que se dejan de esperar las condiciones objetivas y el desacuerdo se manifiesta estructurando la lucha de clases. A partir de aquel instante es que el Pueblo-como-Uno es capaz de realizar inscripciones simbólicas en la ciudad. Vale decir, las singularidades que asumieron el hecho de hablar y razonar inscriben en la palabra un destino colectivo, es decir, ahí ocurre la unidad llena el vacío con una promesa. Al ocurrir esto la lucha de clases se presenta como el litigio fundamental, esto es, son consideradas ambas como partes existentes (iguales) siendo su relación quien las constituye como tales. Tomar partido significa aquí que cada una de las partes asume y ocupa un lugar que les permite configurar un escenario común, el escenario en el cual se desarrolla la lucha por la universalidad.

Cada clase posee su propia verdad, por tanto, la verdad universal no es más que una verdad parcial que depende del nivel de compromiso de los sujetos que la conforman. El tránsito realizado en torno al estatuto de lo común y la puesta en escena ahora de la lucha de clases, nos permite advertir con mayor precisión una de las formas que puede adquirir la pregunta por lo universal. Si *“un significante representa al sujeto para otro significante”* y el Pueblo-como-Uno es el equivalente general que da forma a la parte de los sin parte, más aún, si la lucha de clases es la confrontación entre la toma de partido del Uno excluyente y el *dos* del antagonismo ¿desde que polo se debería definir la democracia? Pues bien, la forma que adquiere la pregunta por lo universal es la vieja pregunta de Lenin: *¿Democracia para quién?*

Si un significante representa al sujeto para otro significante, la democracia qué es. En términos abstractos, debería ser asumida como un significante flotante, donde las posibilidades de acuerdo dependen de las discusiones al interior de cada

clase. Esto quiere decir que cada clase tendría su propia democracia, sin embargo, es al pueblo a quien le correspondería por derecho ejercer esa libertad, porque es una libertad que le es intrínseca. Ahora bien, al *demos* le correspondería ejercer el poder, mas son los oligois quienes lo ejercen. ¿Por qué los oligois ejercen el poder sobre el pueblo si son ellos una minoría cuantitativa? Porque controlan al Estado, es decir, al constituirse como el Uno excluyente, su lucha es por conservar su lugar de clase dominante. En el *Manifiesto Comunista*, Marx señalaba que *la organización del pueblo como clase dominante* era la respuesta del *pueblo al conquistar la democracia*. En otras palabras, el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo es sostenido por la superestructura estatal, es por ello que el Pueblo-como-Uno debe conquistar la democracia para imponerse como la organización dominante. Si Lenin se preguntaba *¿democracia para quién?* era porque no puede circunscribirse el marxismo tan sólo a la doctrina de la lucha de clases, es decir, al puro antagonismo de clase, sino que lo importante es que el reconocimiento de la lucha de clases sea extensivo al reconocimiento de la dictadura del proletariado. La democracia es lo que el *dos* le disputa al Uno, esa es la toma de partido por la universalidad. Esta disputa, inexorablemente, considera que “*la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; que esa misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*” (Marx, K citado por Lenin; 2006; pág. 48). Lo que la democracia pone en juego es quién controla al Estado. En el *Estado y la revolución* Lenin señala que cuando la organización del pueblo se constituye en clase dominante es para *destruir la maquina del Estado*, posibilitando así la abolición de todas las clases. El Estado es el instrumento político ideológico de la dominación, en tanto, viola las normas morales al no considerar las Ideas y Necesidades del Pueblo. El Estado y sus aparatos ideológicos actúan de un modo completamente *Inmoral y No ético*. Lo No ético corresponde a la acción interesada que persigue beneficios para las altas autoridades y los grupos económicos que forman la clase capitalista. El Pueblo-como-Uno al ser el *dos* de la lucha de clase se presenta como la contraparte Ética. El pueblo es ético en la medida en que es capaz de suspender “*la validez de las*

*normas morales explicitas existentes* [impuestas por el estado y la Industria Cultural] *en nombre de una ética superior de la vida, la Necesidad histórica por ejemplo*” (Žižek, S; 2003c; pág. 38). La ética del pueblo borra la moral del Estado, pero no por ello el pueblo carece de su propia moral. El pueblo es moral en tanto considera las Ideas y Necesidades objetivas de las singularidades que lo conforman, es decir, la moral del pueblo es aceptar que es un *ser-en-conjunto* que conduce a las singularidades, por medio del desacuerdo, hacia la formación de comunidad como formación política del inconsciente. En consecuencia, la democracia es para el pueblo el triunfo revolucionario, esto es, el establecimiento de un Estado paralelo donde la unidad de las fuerzas organizadas se presenta como “*el duro trabajo de reconstrucción social que debe realizarse para que esta explosión entusiasta deje su marca en la inercia del edificio social*” (Žižek, S; 2004; pág. 15). *¿Democracia para quién?* democracia para el pueblo resulta ser la respuesta ante la abolición del Estado capitalista.

La decisión de tomar partido es el único camino que nos conduce a lo universal. Tomar partido es apostar por el pacto incardinado en el *Discurso* que el lazo social, motivo por el que la ética del pueblo combate la moral del Estado en manos del Uno excluyente. Cada clase en pugna es instituida por el orden de los significantes que forman la cadena, de ahí que la diferencia discursiva entre clases se deba a la no compatibilidad entre significantes amos. Cada clase es instituida e instituye su discurso de acuerdo a la existencia de un significante que comanda la cadena, razón por la cual el desacuerdo se manifiesta como la disputa por el lugar privilegiado, es decir, por el lugar del Amo y/o lugar de inscripción en el que el sujeto es representado para todos los otros. Esto significa que en el marco de la lucha de clases ambas clases pretenden establecer para la otra el lugar de la equivalencia universal. En este contexto es importante no olvidar *la noción marxista de la revolución. La revolución* autoriza la realización de un trayecto en el cual la consciencia política reconoce que las luchas particulares deben resolverse en su conjunto debido a que si son abordadas fragmentariamente las unas de las otras no tienen más destino que su propio fracaso. El antagonismo es el conjunto que permite resolver las luchas particulares, sin embargo, sobre este conjunto la derrota es la única salida viable. La razón de esta derrota es la

imposibilidad de resolver *el carácter antagónico de la totalidad social*. Si el Pueblo-como-Uno se establece como la clase dominante su organización interna requiere mantener en su seno el desacuerdo, esto es lo único que puede mantener a salvo a la comunidad de su cierre y por tanto de su totalitarización. Lo común y la unidad construyen una cadena a partir del momento en que encarnan un proyecto infinito, infinitamente material. Lo común es la unidad porque la unidad en lo común es la articulación de luchas particulares que forman una plataforma de paridades como respuesta a la contingencia radical del contexto histórico social. En síntesis, la democracia obrera es *la dictadura del proletariado* y *la dictadura del proletariado* es la expresión máxima del *centralismo democrático*.

La toma de partido no es en absoluto la intención de tomarse el poder, muy por el contrario, la idea de tomar partido es más bien apostar por el horizonte ideológico de comprensión propio, alejándose de cualquier tentativa de asumir la lucha de clases como el horizonte último de significación de los fenómenos sociales.

El *dos* del antagonismo obtura el acuerdo o la posibilidad de llegar a un fin compartido que cancele la lucha entre clases sociales. En otras palabras, **el *dos* es lo que se resiste a la simbolización, es lo Real de la universalidad, es decir, es parcialidad y su imposibilidad de cierre**. Entre el Uno y el *dos* el antagonismo hace de point de capiton (lugar de anudamiento) que impide el cierre y la superación de la historia. Por su parte el Uno intenta sin cesar promulgar el fin de la historia y el cierre de su proyecto como la máxima exposición del progreso político-económico, en tanto el *dos* es el otro excluido que exige su lugar y marca la diferencia ideológica. El camino hacia lo universal requiere de que las heridas no sean borradas, rechazando por ello cualquier mandato imaginario sobre lo simbólico. Apenas es rechazado lo Absoluto del Uno su Ley comienza a destruirse porque la contradicción es tal que no sostiene más el argumento de la desigualdad, es decir, ya “*no puede esperarse una interiorización de las prohibiciones culturales en las personas desposeídas*” (Freud, S; 1927). En este sentido, el principio estructurante de la sociedad –la lucha de clases- traba el *establishment*, se resiste y hace fracasar cualquier voz con aires de monólogo homogeneizante. Lo que se manifiesta en la lucha de clases es el rechazo a la

totalidad racional, sin lugar a dudas, esto se debe a la toma de partido de cada clase. Con tal de aclarar esta intelección es necesario considerar la lectura que Žižek realiza de la lucha de clases a contra luz del concepto de totalidad racional de Hegel. Al considerar la lectura hegeliana, Žižek comprende que *“la lucha de clases es el sujeto (no la sustancia) de la historia”* (Žižek, S; 2003b; Pág. 139). Lo que manifiesta esta lectura es que el antagonismo, en la lucha de clases, se ajusta al devenir de una dialéctica donde los fracasos permiten una totalización a modo de sistema (formación social), debido a que por definición la *“totalidad racional”* siempre fracasa. El que la *totalidad racional* siempre fracase quiere decir que *“el derrumbe de una totalización genera otra totalización”* sin excepción a la regla (Ídem; pág. 138). Por tanto, al no haber cierre posible, es decir, al no poder ser borrado el antagonismo es que el vacío, la falta, autoriza a los intentos frustrados del pasado a taponear los agujeros de la realidad. El antagonismo expresa así, en su justa medida la posibilidad de dar con un Absoluto parcial, es decir, con una totalidad racional cerrada donde las definiciones de la comunidad política constituida por la clase organizada (cuerpo social) se cerrarían sobre sí mismas. En consecuencia, desde una lógica hegeliana, el cierre representa la posibilidad de una sociedad que pasa del “en sí” al “para sí”. No obstante, la lucha de clases impide *“concebir el orden social existente como una totalidad racional, hemos de incluir en el un elemento paradójico, que sin dejar de ser su constituyente interno funcione como su síntoma, subvierta el principio universal racional de esta totalidad”* (Žižek, S; 2003a; Pág. 49) porque, recuperando la lectura de Marx, el elemento “irracional” de toda formación social pre-socialista es el proletariado, el Pueblo-como-Uno se convierte en *“la sinrazón de la razón misma”* -como decía Marx. Žižek nos plantea, a raíz de su contraposición a la idea de totalidad racional, que la lucha de clases nos habla de un obstáculo al surgimiento de nuevas simbolizaciones que están predestinadas al fracaso final, y es justamente, el obstáculo el elemento estructural que nos permite visualizar una *“totalidad ajustada”*, es decir, la posibilidad de determinar cualquier tejido social como respuesta a su propia formación discursiva en oposición con otros lazos sociales. El antagonismo es el argumento de la comunidad en tanto formación política del inconsciente, esto porque la realidad política no puede ser más que la



imposibilidad de complitud homogeneizante. ¿Qué quiere decir esto? Cuando las singularidades reconocen en la castración el signo universal de la falta es que pueden organizarse para llegar a ser-en-conjunto, y se constituyen en un ser-en-conjunto al reconocerse como seres parlantes capaces de expresar su desacuerdo ante el silencio al que han sido sometidos por el Uno excluyente. Esto quiere decir, entonces, que el antagonismo al imposibilitar la complitud homogeneizante permite forjar un escenario común, un campo de batalla, entre las clases. El antagonismo representa a la lucha de clases al ser *el punto de almohadillado*, donde cada clase es atravesada por un “*excedente de lo Real*” que produce tensiones en la red de vinculaciones simbólicas. Cualquier intento por establecer un proceso cicatrizante en el que las clases desaparezcan para dar paso a un tiempo sin contradicciones ni conflictos, de armonía total entre sujetos, de democracia absoluta llega a un punto muerto. No puede zanjarse la diferencia ni puede hacerse un contrato en el que se elimine, definitivamente, la lógica del Amo y el Esclavo. Lo que permite la consagración del Pueblo-como-Uno es reconocer su inscripción en los distintos espacios de la ciudad, siendo su organización y su avance en la lucha su capacidad de hacer promesas y fortalecer su pacto simbólico. En pocas palabras, el enlace entre lo común y la unidad es el hecho de que las singularidades “*inscriben en palabras un destino colectivo*” (Rancière, J; 1996; Pág. 39) ocupando un lugar universal organizado de acuerdo a la serie de contingencias históricas. Cada clase en el instante en que acepta la realidad del antagonismo sabe que lo que une a unos provoca la exclusión de otros, y lo que une a los excluidos los separa del Amo, por lo menos por un tiempo. La comunidad política es el lazo entre los excluidos organizado y orientado a cancelar el rito que mantiene la investidura del Amo. La organización del Pueblo-como-Uno es la respuesta organizada que niega la supremacía del Amo y les permite a los esclavos dejar atrás su posición de súbditos.

La comunidad al articularse gracias al desacuerdo repolitiza la economía. La organización del pueblo como clase dominante, es como ya habíamos señalado, el modo en que el Pueblo-como-Uno es asumido como el equivalente general entre los sin parte. Hacer de equivalente general de las singularidades le permite a la comunidad situar y fijar las coordenadas de su promesa y de su

destino, pero, hay que advertir que ello es posible tan sólo en la medida en que existe un contexto de profundas desigualdades. Las desigualdades se originan porque todo proceso histórico depende de las lógicas de intercambio económico, es decir, el Uno excluyente (la clase capitalista) impone un marco político que regula y somete las relaciones sociales a las relaciones de producción y a la división del trabajo. Es por eso que la estrategia revolucionaria por excelencia debe reconocer en la lucha de clases la toma de partido del pueblo por alcanzar la verdad universal. Tomar partido significa, en el contexto de la lucha de clases, ocupar un lugar y asumir que ese lugar es una apuesta por anudar la economía y la política desde la perspectiva (el sesgo) de la lucha. La idea es suprimir el estado policial, vale decir, eliminar “*la ley implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes*” (Rancière, J; 1996; Pág. 44). La comunidad es el lugar del nudo subjetivo, en tanto la subjetividad es sostenida por una cadena significativa, es el espacio que registra la organización de los sin parte para deshacer las divisiones impuestas por el cálculo aritmético de la burguesía. La parte de los sin parte articula sus planteamientos luego de percatarse de que no existe división real entre política y economía, es decir, cuando rompe con la parcialidad de la mirada del Otro. Si el Uno excluyente dictaminaba que la regla de ordenamiento de lo común debía darse a partir del cálculo aritmético, es decir, a partir de la posesión de bienes y propiedades, el *dos* formula el desacuerdo y desata el antagonismo al desobedecer el mandato de la jerarquización por acumulación y al no ceder a la plusvalía.

Ahora bien, ¿qué camino nos permite plasmar las luchas particulares en el lugar de la lucha de clases? Quizás en este punto encontremos en Hegel atisbos que nos permitan profundizar el trayecto marxista. Hegel desarrolló dos conceptos que pueden sernos de gran utilidad, a saber, la “*universalidad abstracta*” y la “*universalidad concreta*”. Lo universal abstracto es en Hegel lo común a varios entes particulares y lo particular es la propiedad misma de la realidad, es decir, lo abstracto gira en torno a una *forma* que posee un contenido transversal, pertenece a la esfera de las condiciones subjetivas de la vida cotidiana, y desde ahí el valor cobra sentido. En otras palabras, la universalidad abstracta es el nudo subjetivo, es decir, una subjetividad que se incardina en un discurso que representa un

determinado lazo social. La forma aquí moviliza contenidos y conceptos. A su vez, la universalidad concreta es la ejecución, la puesta en práctica del nudo subjetivo, esto es, es el pensamiento en su vertiente de condición objetiva de la realidad al edificar la realidad a partir de cada singularidad que se juega su existencia en lo particular. Obviamente, existen diferencias entre lo universal abstracto y lo universal concreto, sin embargo, lo destacable es que actúan dialécticamente al establecerse a causa de una noción de bien común contingente, es decir, es en lo particular que se moviliza lo universal y viceversa. La noción de bien común, como hemos visto, en ningún caso puede restituirse ni desplegarse tan sólo a través de la universalidad abstracta y concreta. La relación entre lo universal y lo particular para configurar el destino colectivo del Pueblo-como-Uno necesita asumir que las diferencias de clase, esto es, diferencias en el Discurso se dan desde el lenguaje. Como vimos en el primer capítulo, y apoyándonos ahora en Sausurre, todas las unidades significativas son parte de unidades siempre diferenciales. Esto, nos permite formular un camino político donde el sujeto estampe su compromiso en cada acto de significación en el que esta implicado. Por ejemplo, cuando Paul Ricoer sostiene el “*si mismo como un otro*”, o cuando Freud parafraseando a Rimbaud dice “*el yo es otro*”, o bien cuando Lacan plantea su fórmula de que “*el deseo es el deseo del Otro*”, deberíamos leer en ello una dimensión que oscila entre lo *universal abstracto* y lo *universal concreto*. Lo que en definitiva debe aceptarse es que existe en “*la presencia, dentro del propio Yo, un reino de otredad irreducible, de absoluta contingencia e incomprensibilidad*” (Breazedale, D citado por Žižek, S; 2001; pág. 56). Ahora, ¿cómo establecer un nudo subjetivo entre las diferencias si el Otro es irreducible, contingente e incomprensible? ¿Qué lugar nos permite resolver dicha cuestión? La respuesta más consecuente pareciera ser que la comunidad ocupe el lugar de la triada entre lo Real, lo simbólico y lo Imaginario. Antes hemos señalado y aclarado que la comunidad es simbólica en la medida en que su estatuto se organiza por y gracias a la cadena significativa, además hemos establecido claramente que el lazo social es posible en cuanto existe un relación especular que se sostiene en la relación de cada sujeto al Discurso, y no sobre el tu a tu. Lo Real no sería sino el antagonismo.

## 2.5. *El antagonismo es lo Real.*

Laclau y Mouffe<sup>10</sup> en su libro *Hegemonía y estrategia socialista* formulan la tesis de que *el antagonismo es lo real*. Su argumentación se basa en trazar una distinción con los postulados de Lucio Colletti establecidos en <<*Marxism and the dialectic*>>. Colletti, en aquel texto, establecía que había que partir *de la distinción kantiana entre oposición real y contradicción lógica* para determinar el estatuto del antagonismo. Siguiendo la distinción kantiana, entonces, tenemos que la oposición real obedecería a la fórmula A-B, siendo esto la oposición directa entre, al menos dos, objetos reales, es decir, el choque de dos vehículos sería una oposición directa. En tal sentido, cada objeto tendría su propia realidad ya que “ningún objeto real agota su identidad en su oposición a otro” (Laclau, E y Mouffe, Ch, 1987; Pág. 143). Por otra parte, la *contradicción lógica*, A-no A, se situaría en el campo de las proposiciones, es decir, obedecería a un nivel lógico conceptual. Colletti partía de la distinción kantiana porque consideraba que los marxistas se equivocaban al considerar las contradicciones como antagonismos. La solución de Colletti fue señalar que ningún antagonismo podía ser considerado en modo alguno una contradicción pero si podían entenderse como oposiciones reales. Laclau y Mouffe, ante esto, señalan que la estrategia de Colletti es excluyente en sí misma, esto porque para Colletti “o bien algo es oposición, o bien es contradicción” (Ídem), esto es, nos obliga a elegir una u otra opción. El problema detectado por los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* es que la alternativa excluyente de Colletti conduce, inexorablemente, al análisis político social a una separación entre pensamiento y realidad. En otras palabras, el optar entre oposición real u contradicción lógica significa que el análisis político de las formaciones sociales queda reducido al pensamiento o a la realidad, o se es idealista o bien se es un materialista vulgar. La línea de análisis de Laclau y Mouffe se formula, entonces, como una crítica al falso dilema de la elección forzada promovida por Colletti, no obstante, la dilucidación de esto no puede minimizarse a una respuesta donde se entienda el antagonismo como una combinación entre oposición real y contradicción lógica.

---

<sup>10</sup> L&M en adelante.

La oposición real, por una parte, no puede entenderse como una fiel expresión del antagonismo, esto porque si así fuese entenderíamos el antagonismo como la superposición de dos objetos físicos que chocan entre sí, por lo tanto, “*aplicar el mismo principio al campo social equivaldría a decir que lo antagónico en la lucha de clases es el acto físico por el que un policía golpea a un militante obrero*” (Ibíd., pág. 144). La oposición no es un núcleo común que nos permita develar el conflicto inherente a las relaciones sociales entre el Uno y el *dos*; es tan sólo un efecto o una expresión arcaica de la lucha. En esta misma dirección no podemos omnibularnos por desplazamientos del tipo: <<*fuerzas opuestas*>> por <<*fuerzas enemigas*>>. La potencia de la noción de antagonismo debe, necesariamente, ir más allá de la oposición real-contradicciones lógicas, más aún, si nos quedamos en aquella dimensión lo que tenemos es que el Uno es una fuerza que choca con el *dos*, y el *dos* choca con el Uno. Pero ¿qué horizonte de posibilidad puede abrir el choque entre explotados y explotadores? Cuando sostenemos que el *dos* permite oponerse al Uno excluyente, estamos señalando que cada clase adquiere un ropaje propio donde como cuerpo se alza *en* lucha, sin embargo, no es la oposición el núcleo que moviliza el antagonismo. Respecto al antagonismo la oposición es sólo un efecto, es una posición de resistencia u de ofensiva en la toma de partido dada en una disputa por repolitizar lo económico.

Por otra parte, cuando señalamos que es en la contradicción donde la comunidad asume ser el equivalente general que articula una serie de singularidades en una contingencia histórica formando un Universal, lo que estamos articulando es la dialéctica de la lucha. Las contradicciones, en este marco de acciones, permiten subvertir las propias proposiciones lógicas y develar el campo de posibilidades de la realidad. En esta dirección, el Pueblo-como-Uno se establece en torno al desacuerdo, siendo la contradicción lógica aquello que le permite develar su propio mensaje en la medida en que la libertad de discusión promueva su unidad en la acción. Entonces, tenemos que la oposición real evidencia el proceso de lucha entre las dos clases al establecer los parámetros positivos que delimitan el campo de batalla, pero, por otra parte, es la contradicción quien al subvertir las proposiciones lógicas de cada clase (en tanto dan cuenta de las estrategias y tácticas de cada una de ellas) rompe con los límites

positivos del campo de batalla, permitiendo con ello subvertir el lazo social a partir del establecimiento de una mutación permanente de la correlación de fuerzas.

Si consideramos la lucha de clases en toda su dimensión nos enfrentamos a que la toma de partido por lo universal, es decir, la asunción de ciertas proposiciones lógicas por sobre otras, dibuja y desdibuja las oposiciones reales, sin embargo, el antagonismo -núcleo de la lucha de clases- no es una mera continuidad entre oposición y contradicción. Si efectivamente el antagonismo es lo Real, el antagonismo no es contradictorio, por ende, tampoco lo Real es contradictorio. Y si lo Real es el antagonismo este no puede ser una oposición entre cosas. En este sentido L&M señalan que “*es un hecho que existen en lo real situaciones que sólo pueden ser descritas en términos de contradicción lógica*” (Ídem), esto es, la definición de una clase es una respuesta lógica ante las proposiciones de otra clase, pero más allá de esta constatación podemos afirmar (como lo hemos hecho) que el *dos* sólo puede estructurarse en la medida en que las luchas particulares son evaluadas a partir de la libertad de discusión y la unidad en la acción, es decir, es el desacuerdo asumido y discutido quien hace de motor del Pueblo-como-Uno para constituirse en el *dos* del antagonismo. La oposición real a fin de cuentas es sólo lo que resulta, como resto, del calculo aritmético, cuestión que no articula ni en sí ni para sí a la lucha de clases. Lo que sólo puede ser descrito en términos de contradicciones lógicas, es aquí la lucha de clases en la medida en que articula la política de clases y permite redefinir la economía. La economía, al fin y al cabo, no es más que una respuesta lógica a ciertas proposiciones políticas, de ahí la urgencia por repolitizar la economía. Más aún, el compromiso del Pueblo-como-Uno tan sólo puede adquirir forma y potencia en cuanto la lucha de clases tensiona las proposiciones lógicas (políticas) que fundamentan el orden económico de la formación social capitalista.

Cabe destacar que, hasta aquí, nuestro recorrido nos indica que lo real no es contradictorio sino que “*existen contradicciones en lo real*” (Ídem). Sin embargo, ¿Qué quiere decir esto de que existen contradicciones *en* lo real? Pues bien, si consideramos que lo real designa a todo aquello que *se resiste a la simbolización* que existan contradicciones en lo real quiere decir que aquello que

es excluido de la realidad tiene un lugar performativo, esta ahí desde siempre y nada puede borrarlo, a pesar de todos los intentos habidos y por haber. Lo real o bien lo que carece de sentido, es decir, todo aquello que no encaja o bien que no podemos situar en algún lugar determinado se manifiesta en cuanto contradicción en lo real. Si la contradicción esta fuera de lo real está sería fiel a la realidad, y en ese sentido, estaría cooptada por las imágenes o por los símbolos, pudiendo en esos casos el sujeto hacerse responsable de generar una síntesis entre las proposiciones lógicas en disputas señalando que esta disputa no sería más que un equivoco. No obstante, ocurre que el antagonismo al ser la apertura y la sutura de la lucha de clases escapa a la lógica de la falta en el lenguaje, esto es, cada clase se enfrenta a sus propios agujeros y se encuentra con su propio vacío. *En lo real*, en definitiva, señala y confirma que la dialéctica no ocurre en el nivel de las superficies, no son contradictorias las imágenes ni los símbolos entre una clase y otra sino que es más allá donde el empirismo articula la brecha entre A y no A. En otras palabras, tanto las oposiciones reales como las contradicciones lógicas comparten ser relaciones objetivas, por tanto, vendría a ser imposible que relaciones objetivas se establecieran como contradicciones. La razón de esta imposibilidad se produce porque toda relación objetiva es factible en la medida en que se ponen en juego identidades plenas, es decir, identidades que no requieren de nada más que de sí mismas para constituirse. A raíz de esto es que podemos entender y defender la tesis de que lo real es el antagonismo. El antagonismo es, a fin de cuentas, la presencia de un Otro que impide a un otro constituirse totalmente a si mismo. La imposibilidad de constituirse a si mismo no se debe a una falla interna (imposibilidad lógica) y tampoco es producto de una oposición, en un momento determinado, de características positivas. Muy por el contrario, el antagonismo representa la ausencia que impide la complitud del ser. El binomio presencia-ausencia no alcanza a ser ni una oposición ni una contradicción lógica, pero si debe ser leído como el momento en que se eclipsa -desaparece- la relación objetiva.

Las identidades plenas o relaciones objetivas hacen inteligibles la realidad social, de ahí que el Uno excluyente y el *dos* aparezcan -fenomenológicamente- como oposiciones reales (entidades en choque) que encarnan contradicciones

lógicas (proposiciones políticas, económicas, culturales y éticas) como resultado de tal oposición. No obstante, es el antagonismo quien autoriza la posibilidad de que el *dos* sea una presencia o una ausencia para el Uno. Lo importante de esta presencia-ausencia es que el *dos* adviene sólo y solo sí es el fracaso de la diferencia. En esta dirección es necesario recalcar que la presencia del Otro no da cuenta de una imposibilidad lógica, pero tampoco es subsumible a la diferencia entre aspectos positivos de una cadena causal. Inversamente, el antagonismo escapa de toda definición entre cosas, de toda definición empírica/objetiva. Más aún, L&M señalan: *“si la lengua es un sistema de diferencias, el antagonismo es el fracaso de la diferencia, y en tal sentido se ubica en los límites del lenguaje y solo puede existir como interrupción del mismo -es decir, como metáfora”* (Ibíd.; pág. 146). Si la lucha de clases se define a partir de la relación de una clase con otra, debemos entender que una de las clases actúa como encarnación del Otro. En este sentido, el Otro sería el Uno excluyente que a través de su discurso establece e impone la ley del cálculo aritmético como instancia de ordenamiento social, sin embargo, el *dos* se constituye en un cuerpo organizado que divide al Uno excluyente, instalando así la lucha de clases como respuesta al fracaso de la diferencia (es decir, en tanto interrupción o ruptura del Uno excluyente). El *dos* es *dos* cuando descubre que su diferencia con el Uno no es tal. La diferencia era el señuelo que hacía de argumento para mantener la división y la jerarquización de las relaciones entre sujetos, aún más, la diferencia era el sostén de un lazo social organizado por la despolitización de la esfera económica, es decir, el borrado del más ínfimo desacuerdo hasta la negación de todo campo de batalla a partir de la metáfora cultural, por ejemplo.

Si el lazo social da cuenta de un tipo de respuesta simbólica a los agujeros, fallas, y errores de la realidad, la falta y la castración presentan los límites de cualquier objetividad pero a su vez organizan la ruptura de la diferencia. Sucede que la ruptura de la diferencia acontece porque el límite de lo social no puede ser una frontera que separa dos territorios, no hay un más allá ni un más acá de lo social en la lucha de clases. El límite, ya sea presentado por la falta (en cuanto posibilidad de desear) o la castración (qua representante del no todo es posible), es siempre una característica interna a lo social, por tanto, el límite de lo social es



precisamente lo que subvierte lo social mismo destruyendo todo intento por constituirse en una presencia plena/objetiva. Quizás, en este momento y por efecto retroactivo queda más claro el porque la comunidad es una de las formaciones políticas del inconsciente. Si el inconsciente es lo social y la comunidad una de sus formaciones políticas, el límite de lo social se inscribe como lo real que se resiste a la simbolización impidiendo el borramiento del antagonismo. Ahora bien, lo real se nos presenta siempre en relación a la triada lo real, lo simbólico y lo imaginario (RSI), por tanto se manifiesta como lo “<<realmente real>> (*la Cosa horrorizante, el objeto primordial, ...*), lo <<simbólicamente real>> (*lo real como consistencia: el significante reducido a una fórmula insensata, como las fórmulas de la física cuántica, que ya no pueden reducirse -o relacionarse con- la experiencia cotidiana de nuestro mundo vital*), y lo <<imaginariamente real>> (*el siniestro je ne sais quoi, el insondable algo a causa del cual la dimensión de lo sublime brilla a través de un objeto ordinario*)” (Žižek, S; 2004; 171). Si lo real en su relación con lo simbólico, lo imaginario y si mismo adquiere las tres dimensiones ocurre exactamente igual con el antagonismo. El núcleo duro de la lucha de clases es *lo realmente real*, es decir, la existencia de una Cosa horrorizante, un objeto primordial, el cual configura desde la sutura de la realidad su desutura a partir de la manifestación del fantasma. En este sentido, la revolución es el recorrido por el cual el Pueblo-como-Uno busca atravesar su propia superficie vacía. Posteriormente, si consideramos al antagonismo como *lo simbólicamente real* entendemos que el desacuerdo y la disputa por repolitizar la economía configuran la lucha de clases desde proposiciones lógicas de una clase ilegibles para la otra clase; podríamos aventurar que la lógica de la lucha de clases como una división lógica en dos componentes es lo simbólicamente real para la izquierda actual que pierde y pierde fuerza al quedar capturada por cada una de las luchas particulares-posmodernas (ecologistas, sindicalistas, feministas, pobladores, estudiantes secundarios y universitarios -por separados-, entre otras). Este problema no es en absoluto nuevo, antes la izquierda se dividía de acuerdo a la puesta en escena del sectarismo. Por último, el antagonismo es también lo *imaginariamente real*, esto es, el antagonismo se expresa como un principio de no contradicción, en otras palabras, el fetichismo de la mercancía presenta el

antagonismo a partir del culto a la mercancía, mercancía que no tiene realmente ningún valor de uso pero que de todos modos encandila a los sujetos anulando todas las imágenes. En este caso, el antagonismo queda expresado en la falta de compromiso o en el acto de no tomar partido.

Lo real del antagonismo es que *“como negación de un cierto orden es, simplemente, el límite de dicho orden y no el momento de una totalidad más amplia respecto a la cual los dos polos del antagonismo constituirían instancias diferenciales -es decir, objetivas- parciales”* (L&M; op. cit; pág. 147). La función de límite le permite al antagonismo encarnar lo imposible (lo real), aunque siempre de un modo tergiversado, es decir, una imposibilidad que tan sólo puede ser captada por sus efectos. En otras palabras, el antagonismo no es nada en absoluto, sin embargo, es una nada que engendra algo y que se estructura en diversos marcos teórico-políticos. La lucha de clases, en esta dirección, al responder a la lógica del desacuerdo -posibilidad del Pueblo-como-Uno a establecer y defender sus propias proposiciones lógicas- y al antagonismo -qua límite y posibilidad de lo social- adquiere el estatuto de una pura negatividad así como *“un límite traumático que impide la totalización final del campo social-ideológico”* (Žižek, S; 2003a; pág. 214). De lo que trata finalmente la relación intrínseca entre lo real y el antagonismo, es que nos conduce a no borrar la distancia entre lo real y su simbolización, es decir, es necesario asumir y reconocer la existencia de un desacuerdo fundamental, a saber, aceptar y reconocer que siempre habrá un núcleo que se resiste a ser integrado y disuelto por lo simbólico, que *“no puede ser reducido a un juego universal de especularidad ilusoria”* (Ibíd.; pág. 78). Ora lo que no puede ser reducido es el desacuerdo fundamental, aquello que separa al Uno del *dos*, mientras el juego universal es la lucha que se da en el campo de batalla por mantener la despolitización o, inversamente, repolitizar la economía. El antagonismo como lo real de la lucha de clases nos posibilita vislumbrar que lo que no existe insiste, siendo el *dos* la división del Uno en el momento en que las singularidades se sublevar desafiando las justificaciones racionales de la apropiación del plusvalor. Lo real del antagonismo nos permite reconocer que no hay ontología económica y que todas las justificaciones racionales del capital son un intento por borrar lo

político. Lo real adquiere la forma de un nudo subjetivo de las singularidades que subleva y desafía la especulación ilusoria en la medida en que hace de puntal de la lucha de clases, por tanto, ocurre que cada clase asume y mantiene un lugar desde el cual toma partido por cierta universalidad -que no es más que el principio vacío de lo universal- configurando desde lo particular la inexistencia de diferencias y la vigencia del antagonismo en tanto motor de la lucha de clases y ésta de la historia.

## **2.6. *Enigma e historia: el núcleo traumático.***

¿Qué es la historia entonces? Existen múltiples versiones de lo que es la historia. La concepción tradicional de la Historia es entenderla como un tiempo paralelo, es decir, un relato estructurado del pasado que es contado desde la mirada del presente. El material a usar para tal reconstrucción del pasado son los documentos que han podido sobrevivir al paso del tiempo cronológico, sin embargo, debiéramos agregar, son los documentos que han sido conservados y protegidos por los vencedores. Los vencedores, es decir, aquellos que ocupan el lugar excepcional garantizado por la hegemonía de su discurso, nos presentan la historia bajo la forma de documentos inmovilizados, a partir de las ruinas, los monumentos, todos ellos escrutados con la violencia hermenéutica de su posición de Uno excluyente. Lo problemático de esta concepción de la historia es que borra las tensiones, las luchas y todo enfrentamiento entre vencidos y vencedores. Lo que los vencedores escriben son las etapas de su propia subjetividad, es decir, eluden los conflictos estableciendo grandes proezas sin sombra alguna. En definitiva, la estrategia política de los vencedores, es decir, la clase que hegemoniza formas y contenidos de lo social, es reprimir las huellas del pasado, congelar las generaciones pasadas de los vencidos, en otras palabras, privan al pueblo de su propia subjetividad. El Uno excluyente lee el pasado a partir de sus logros, al pasado le suma la experiencia propia, o bien, su propia temporalidad subjetiva es agregada a la de los hombres observados, obviamente, los observados son sus antepasados que le han heredado un mundo, y por ello el Uno excluyente

se vestirá con las mismas ropas y las mejorara de acuerdo a los frutos del “progreso”.

Si existe una historia -“bajo control”- de los vencedores, también existe una historia de los vencidos, pero es una historia que a ratos se nos escapa como Pueblo. Se entiende porque Marx señalaba que el motor de la historia era la lucha de clases. El motor de la historia es, precisamente, que tanto vencedores como vencidos hacen la historia, la cuestión es que ambos hacen la historia porque cada uno hace su historia. Si la lucha de clases es el motor de la historia es un hecho que el hacer de cada clase no converge en un mismo punto, aunque en muchas ocasiones lo que cada una de ellas busca es eliminar la lógica interna de la otra clase con el fin de establecer una unidad del Todo. Lo que este fenómeno encierra es el objetivo político de otorgar a la caótica diversidad de experiencia una unidad reconciliada. No obstante, no existe tal reconciliación ya que la historia oficial se escribe eliminando los excesos, los restos y tapando los agujeros del Otro. La diversidad se convierte así en una imposición que busca borrar la unidad de los vencidos, es decir, divide al *dos* neutralizando su discurso y disolviendo el lazo social que le permitía ser potencia y correlación de fuerza. Desde el momento en que la diversidad es un estratagema que impide al pueblo ser Uno (el Otro del Uno excluyente), su función es someter la subjetividad del *dos* haciéndole creer a cada singularidad que debe defender y reivindicar causas particulares y desvinculadas unas de otras.

Si los vencedores escriben la historia como lo que *ya fue*, es necesario hacer la historia y escribirla de otro modo. En este punto es fundamental recuperar el materialismo histórico radical de Benjamín. En esta dirección *la experiencia histórica* ha de ser recuperada *no tal cual se produjo realmente en el pasado, sino tal como relampaguea, hoy, ahora mismo, en un instante de peligro* (Grüner, E; 2005; Introducción). Lo que habría que rescatar de la concepción benjaminiana, es la necesidad de transformar el pasado en ruinas para edificar el presente con sus restos y fragmentos, esto es, no ir en busca de las ruinas para contemplarlas sino tomar los pedazos, fragmentos, restos que se han desprendido de lo social formando los agujeros para con ellos hacer la historia venidera. El enigma de la historia son los restos, fragmentos y trozos del pasado, son las palabras y las

luchas del pueblo que han quedado subsumidas al olvido, o en realidad, que han sido borrados para dar paso al progreso (vedette de la historia). Parafraseando al Benjamín del texto *Tesis de filosofía de la historia*, hay que desencajar el horizonte temporal dominante, el “tiempo-ahora” debe ser disuelto por los “vencidos”, por los derrotados de ayer y las nuevas generaciones dispersas en la falsa diversidad y la multiplicidad. El materialismo histórico de Benjamín nos permite visualizar en los vencidos de la historia la reinención del pueblo, en otras palabras y desde la lógica de esta Tesis, el *dos* de la lucha de clases tan sólo puede constituirse en cuanto las ruinas, los trozos, fragmentos y restos del pasado se conviertan en materiales que le permitan al *dos* reescribir la historia. El único modo de reescribir la “historia de los vencidos” es a partir de las ruinas, implicando ello destrozar y aplastar los monumentos de los “progresistas”. Es importante aclarar que *aplastar y destrozar los monumentos* no quiere decir oponerse directamente a estos. Lo que hay que destrozar es el discurso de la diversidad y los monumentos simbólicos, las palabras y discursos, que posibilitan un lazo social centrado en la fragmentación del sujeto en relación a sus propias palabras<sup>11</sup>.

La razón por la cual el pueblo debe reescribir su historia es porque la historia que éste escucha es la historia de los vencedores, es por ello que la reconstrucción de la historia debe hacerse sobre sus propias ruinas, es decir, recuperando las derrotas y las luchas expropiándolas del dominio de los

---

<sup>11</sup> A modo de paralelo, no es acaso la depresión una enfermedad donde se expresa la fragmentación del sujeto en relación a sus propias palabras, aún más, respecto a (todas) las palabras. Bernard Vandermeersch, en una conferencia que dictó en Chile el jueves 2 de noviembre del presente en el Salón Ercilla de la Biblioteca Nacional, sostenía que la “*depresión es una pérdida del poder metafórico del lenguaje. El sujeto se presenta como una eternización del tiempo, actuando en beneficio de una constante repetición de lo mismo...suspende la significación presentando un No sentido que lo determina... hay una suerte de rechazo del inconsciente, de lo que se manifiesta... esto se produciría por una suerte de caída del padre como soporte del deseo en relación a la imagen de sí, a la imagen del sujeto... todo esto estaría relacionado a una cierta lógica del fantasma... el fantasma nunca se constituyó o bien fue denegado y ello empuja al sujeto a esta salida del rechazo del inconsciente, repitiendo el sujeto así siempre una misma y única respuesta.*” Lo que subyace a esta lógica que exponía Vandermeersch de acuerdo a la depresión es que el capitalismo no enfatiza la lógica del deseo sino que promueve, incansablemente, la satisfacción. Lo que ocurre es que el mercado, por ejemplo, hace colchón entre el Uno excluyente y el *dos* de la lucha de clases evitando que el pueblo se responsabilice de su deseo y de la angustia que emerge tras este. Re-armar el lazo social que sostenga la promesa del Pueblo-como-Uno implica que el pueblo enfrente sus fantasmas aceptando su inconsciente y las formaciones políticas de este, es decir, aceptando que lo común y la unidad se enlazan entre sí cuando las ruinas son el material que permite reconstruir la “historia de los vencidos”.

explotadores, ya que estos se han dedicado a tergiversar la historia de las tensiones y conflictos de clase. Rechazar la lógica del “progreso” es combatir la neutralidad de los hechos relatados como extemporáneos. El materialismo histórico constituye el marco de una inagotable reinterpretación crítica de la cultura y del pasado. En tal dirección, no es descabellado recuperar a Marx desde los aportes de Benjamín, puesto que el materialismo histórico al constituirse en una inagotable reinterpretación crítica permite a los pueblos volver a un punto de partida que ya nunca será el mismo, es decir, la reinterpretación autoriza un salto a un “*estadio superior*”. Volver a un punto de partida que ya no es el mismo puede ser clasificado como pura repetición, no obstante, esto no equivale a una única y misma respuesta, puesto que esta última es siempre idéntica a si misma. La repetición lograda bajo los designios de una incesante reinterpretación crítica permite al pueblo re-fundar su propio ser social, esto en palabras de Adorno sería que el pueblo asume que *no tiene garantizado el derecho a existir* como cuerpo organizado. El Pueblo-como-Uno debería reconocer que el Apocalipsis no está final de un camino sino es una amenaza permanente, siendo esto lo que le permite a la historia re-comenzar. El retorno, la repetición, viene desde afuera, es decir, la noción de volver al punto de partida es un retorno desde fuera del Tiempo -pero como dice Eduardo Grüner- *pero cayendo en él*. La Historia es de este modo una *línea quebrada* por un acontecimiento central. Acontecimiento que es el advenimiento del Nombre del Padre que viene a repetir en el rito la inauguración de la ley instaurada por medio del mito.

La tradición de los oprimidos -otro modo en que Benjamín denomina el punto de vista de los vencidos- se transforma en un acto que va de la resistencia al levantamiento contra la dominación. Es por ello que podemos decir que el antagonismo es la piedra angular de la “historia de los vencidos”. La repetición, al ser una reinterpretación crítica que le permite al Pueblo-como-Uno volver al punto de partida que nunca es el mismo, permite que cualquier lucha por la liberación de las vencidos por el capital se inspire en el sacrificio de las generaciones vencidas, *en la memoria de los mártires del pasado* -como lo señaló alguna vez Michael Löwy. En este preciso sentido, Benjamín señala (Tesis VII) que la tarea desde el materialismo histórico es “*cepillar la historia a contra-pelo*”

(Oyarzun, P; 1995; pág. 51). ¿No es acaso la lucha de clases el modo de cepillar la historia a contra-pelo en la medida en que se rechaza inexorablemente la idea de progreso? Pues si.

La relación entre antagonismo e historia es sumamente estrecha. Por una parte, el antagonismo escapa a toda identidad plena y no puede constituirse como una mera oposición directa entre clases, asimismo ocurre con la historia, el tiempo en ningún caso es una evidencia objetiva. Por otra parte, historia y antagonismo son ambas construcciones históricas, puesto que comparten el ser respuestas a transformaciones que operan sobre un núcleo impreciso. Lo que escapa de este real (el núcleo) y se nos presenta a medias en términos simbólicos es tan sólo la presencia de una pregunta instituyente. Una de las formas que adopta esta pregunta que se repite incansablemente en épocas de división y confrontación es, la ya expuesta, *¿democracia para quién?* La pregunta, si bien es una formulación simbólica que puede tener múltiples respuestas desde lo especular (imaginaria), nos enfrenta a lo Real de la política, lo político y lo social, aún más, es lo Real de la economía que adquiere una determinada forma en el momento en que la lucha de clases se organiza contra la hegemonía. Además, habría que ser claros respecto a si ¿es posible una democracia que no se sustente en una determinada producción de hegemonía? Quien lea a Lenin sabrá que la respuesta tradicional a esta cuestión es que la democracia del pueblo es la dictadura del proletariado. Volviendo sobre la concepción de historia aquí en juego, habría que decir que la lucha de clases es recuperar la historia propia y convertirla en una promesa de porvenir. Promesa a construir a través de la lógica del desacuerdo y que demuestre que todo el camino hacia la liberación es entender que no existe Otro del Otro, y que tampoco un otro puede ocupar el lugar del Otro. No hay personaje en la historia de los vencidos que pueda ocupar el lugar del tesoro de los significantes y representar la promesa como su propia encarnación histórica. El camino para alcanzar la Promesa no es más que un camino por el cual el *dos* atraviesa los fantasmas para llegar a constituirse en el Pueblo-como-Uno.

La historia, la tradición de los oprimidos, se constituye como tal cuando lo que se repite es la renuncia del pueblo a seguir trabajando encadenado. Antes de iniciar el recorrido que (nos) conduce al pueblo hacia sus (nuestros) fantasmas no

forma(mos) parte de la historia sino tan sólo de la pre-historia, tal y como Marx y Engels lo anunciaran. El camino de la historia es el de un trauma inconsciente. Lo que el *dos* del antagonismo pone de manifiesto en su recorrido es el recuerdo de traumas pasados. Ahora ¿cómo hemos de entender la función de estos recuerdos? La respuesta a esto nuevamente surge desde una articulación entre el psicoanálisis y el materialismo dialéctico: al leer el capítulo la *Transferencia en presente* del seminario VIII (La transferencia) de Lacan encontramos que más que recordar el paciente en sesión actúa su modo de relacionarse, modo que tiene el sujeto de reactualizar su malestar. Lo que el sujeto recuerda, del mismo modo lo que el pueblo recuerda (una vida de explotación que va más allá de su generación) como su malestar no debe entenderse como la verdad fáctica de algún suceso reprimido, sino más hay que entender que esta evocación del pasado, la rememoración misma, está relacionada con la postura actual de enunciación del sujeto. Žižek señala, leyendo a Lacan, cuál es el “<<efecto de verdad>> *propuesto por la cura psicoanalítica: cuando extraigo un trauma infantil del sombrío mundo de la represión y lo reintegro con mi conocimiento, esto transforma radicalmente el horizonte simbólico que determina mi <<autoconocimiento>> presente -después de llevarlo a cabo no soy el mismo sujeto de antes-* (Žižek, S; 1994; Pág. 49). La inagotable reinterpretación crítica del pasado (del presente y del futuro) es sólo posible en tanto el trauma inconsciente aparece bajo la forma de pequeños trozos, fragmentos y pedazos de la realidad, afirmando en ellos el destino de los explotados por medio de encuentros contingentes, o bien, a través de una serie de acontecimientos donde el *automatismo de repetición* es el mecanismo que permite que una carta siempre llegue a su destino. El punto de vista de Benjamín nos presenta una determinación negativa de la historia, es decir, sostenida gracias a la puesta en escena de una estructura performativa del desacuerdo. La historia encubre el trauma inconsciente, sin embargo, se le escapa a la historia la repetición incesante del inconsciente que se pone en acto. Si el inconsciente se sitúa fuera del tiempo, como lo señalaba Freud, el sujeto en relación es una mezcla entre lo cierto y lo incierto. Al igual que las palabras el inconsciente esta fuera del tiempo, esto porque él es el tiempo de si, es decir, es el tiempo de la cosa



cualquiera que reinscribe el destino de la cosa en relación al sujeto. El automatismo de repetición:

*“apunta a una temporalidad historizante de la experiencia de la transferencia, de igual modo el instinto de muerte expresa esencialmente el límite de la función histórica del sujeto. Ese límite es la muerte, no como vencimiento eventual de la vida del individuo, ni como certidumbre empírica del sujeto, sino según la fórmula de Hedeigger, como “posibilidad absolutamente propia, incondicional, irrebasable, segura y como tal indeterminada del sujeto”, entendámoslo del sujeto definido por su historicidad”* (Lacan, J; 2002; Pág. 306).

De lo que trata esta aproximación es acercarse a la historia desde su propio límite, es decir, desde lo que *tiene de acabada*. Lo que se presenta del pasado adviene bajo la forma de lo Real, es decir, manifestando el pasado de la repetición de un modo invertido, en su anverso u en su antítesis. La tesis histórica no puede leerse, entonces, como un momento empírico de la realidad, lo que interesa no es cuando, cómo ni en qué grado la explotación se hizo presente dejando marcas en el tejido social, sino poder leer -desde la reinterpretación crítica- la huella que permite al *dos* reescribir los trazos que permiten a la unidad encontrarse con lo común. La repetición es de la cadena significativa en su encuentro con el enigma, siendo el enigma aquello que va más allá del retorno (Lacan, J; 1986; Pág. 62). En otras palabras, cualquier fragmento, trozo o pedazo de realidad, cualquier resto que encaja con los agujeros pero que nunca podrá taparlos en un ciento por ciento, se encontrará en algún momento con el trauma, disipándolo de inmediato, es decir, se habrá atravesado el fantasma. El núcleo traumático de la historia es la lucha de clases en cuanto el antagonismo es lo real que responde a las rupturas del orden simbólico. Específicamente, la verdad histórica de la lucha de clases es la Cosa insuportable traumática, es lo peligroso y letal que va más allá de la oposición directa y de la contradicción lógica pero que las implica: el antagonismo, al ser asumido mediante el desacuerdo entre las singularidades anudadas en lo común, permite cambiar el *fue* en *será*. La lucha librada por los vencidos puede llegar a buen puerto en la medida en que su política se estructura a partir de sus propias ruinas: en la Caída hay que ver la anhelada liberación.

Una aproximación sintética a lo señalado nos permite dar cuenta de que el trauma no era más que una máscara que tiene por función ocultar las inconsistencias, cortes y fisuras de nuestro orden simbólico. No obstante, sería imposible que la lucha de clases pudiera articularse como la concepción histórica de la lucha si no fuera por las fallas, errores y faltas que son anteriores al pueblo como un cuerpo estructurado como un lenguaje, es decir, organizado en una cadena significativa que permita al lazo social suspender el *continuum* histórico. Desde Benjamín la reinterpretación crítica de la historia sería una estasis al *continuum* histórico de los vencedores. Lo que ha de ser estancado es el “relato del que legitima su victoria presentando el desarrollo previo como el continuo lineal que condujo a su propio triunfo final” (Žižek, S; 1994; Pág. 104). En esta dirección, uno de los peores errores de la izquierda es concebir el antagonismo desde una perspectiva historicista, esto porque quedan atrapados en una construcción lineal de la historia donde el “sentido histórico” corresponde a una visión evolutiva de la historia, es decir, depende del progreso. Entender de aquel modo la historia es empantanarse en la mirada del Amo. Por otra parte, respecto al camino que aquí hemos elegido, esto es, el de la concepción de la estasis o de la anti-historia (oficial) es importante no caer en la repetición como nostalgia, es decir, quedar absortos en una imagen etérea de un pasado perdido (inexistente para nosotros). Un ejemplo claro de esto vendría a ser: sumergirse estúpidamente en una nostalgia por recomponer la comunidad primitiva.

Si el *dos* del antagonismo no se queda pasmado en la nostalgia, la revolución puede advenir como etapa final de la constitución del Pueblo-como-Uno, incluso más, la revolución suspendería el progreso lineal gracias a la repetición de intentos revolucionarios fracasados en el pasado, razón por la cual el núcleo interno del Pueblo-como-Uno es la expresión del desacuerdo a la luz de la reinterpretación crítica del *dos* de la lucha de clases. En palabras de Žižek “*la revolución rescata los intentos pasados repitiéndolos en su posibilidad, realiza retroactivamente sus potenciales que fueron aplastados en el curso victoriosos de la historia oficial*” (Ídem; pág. 103).

La lucha de clases implica siempre que una de las partes tome partido en torno a una concepción universal. Si el *dos* no se organiza alrededor del

desacuerdo no puede formular en caso alguno una cadena significativa que represente un determinado lazo social, por tanto, a los sujetos históricos no les queda más que someterse a los contenidos de una hegemonía que ocupa el lugar de la universalidad. Ahora, si el desacuerdo es asumido por los sujetos históricos y es leído mediante las formulas de la cadena significativa es posible el advenimiento del inconsciente en la formación social, es decir, la unidad ocuparía lo común en cuanto nudo subjetivo de la toma de partido por una universalidad popular. La clave, a fin de cuentas, que permite descifrar el núcleo traumático de la historia es interpretar la lucha de clases a partir de un núcleo ahistórico. Pero ¿cuál es ese núcleo ahistórico de la lucha de clases si esta es el motor de la historia? De acuerdo al Manifiesto Comunista -Marx y Engels- la historia no es más que la historia de la lucha de clases, pero, no obstante ello, Marx afirma que la burguesía es la primera clase, por tanto, la primera manifestación del antagonismo es de la burguesía contra el proletariado (la explotación). La segunda manifestación es la organización del pueblo alrededor de la lectura de los síntomas (conflictos sociales) que le afectan y que permiten iniciar el proceso de reinterpretación crítica de las ruinas del pasado, dando con ello paso a un tercer momento expresado bajo la forma de la lucha del proletariado contra la burguesía capitalista. Tres tiempos dialécticos que dan cuenta de la lucha de clases en cuanto motor de la historia, sin embargo, nada nos dicen respecto a cuál es el núcleo ahistórico de la lucha de clases. Una lectura retroactiva de este atolladero es apostar, tomar partido revolucionariamente, resolver la pregunta por lo universal aceptando que “*lo que a uno le falta no es lo que está escondido en el otro*” (Lacan, J; 2003).

*La pregunta por lo universal es la pregunta por el estatuto de lo común en el contexto de la lucha de clases, por tanto, el antagonismo al ser lo real se convierte en el núcleo ahistórico de la historia, puesto que no importa la sucesión lineal ni el carácter de la explotación y sumisión del pueblo, sino lo urgente es discernir que el antagonismo es el núcleo que se resiste a la simbolización.*

*Demarcaciones  
políticas del  
Acontecimiento*

### 3.1. *¿Cuál campo de batalla para la lucha de clases?*

En el instante en que el antagonismo irrumpe ocurre un retorno fantasmático de lo que ha sido borrado u rechazado de lo simbólico. Este retorno de lo que fue excluido emerge como *inconsciente político*, es decir, cuando la estrategia de los explotadores era borrar toda huella de la existencia de otra historia, esta última irrumpe subvirtiendo el orden de lo políticamente correcto. En otras palabras, el antagonismo adviene en el instante en que el *dos* de la lucha de clases es capaz de producir acontecimientos históricos autorizando la reinterpretación crítica de las ruinas. Es así que se determina la construcción de un porvenir de acuerdo a la emergencia del Pueblo-como-Uno. Esta otra historia es una temporalidad que se ha inscrito fuera de la legalidad oficial, es la otra escena de la lucha de clases. Recordemos que existen dos escenas de la lucha de clases: por una parte, tenemos la escena construida en torno a la estructura económica, donde el agente es el capital y su función es delimitar las relaciones a partir del cálculo aritmético, mientras, por otra parte, tenemos su reverso, la escena estipulada a partir de la concepción histórica de la lucha, siendo el agente de esta concepción las ruinas del pasado, es decir, la otra historia que se somete a reinterpretación crítica por parte de los sujetos históricos que se enfrentan a los agujeros, fallas y errores con el objetivo de producir acontecimientos indómitos.

Pero, ¿Freud no había establecido que el inconsciente no tiene historia? En estricto rigor Freud estableció que el inconsciente es atemporal, sin embargo, lo que está en juego como inconsciente político -tal y como lo formuló Jameson- es que la materia y la consistencia del inconsciente político no es un *tener* un tiempo propio sino es un *producir* (Grüner, E; 2005). Es en ese sentido que el inconsciente político de la historia es la lucha de clases, puesto que es ahí donde se producen los hechos históricos, los acontecimientos indómitos. En efecto, la relación entre inconsciente y lucha de clases es una relación lógica. Las formaciones del inconsciente al igual que la formación del inconsciente político responden a una serie de repeticiones estructuradas como un lenguaje. Esto nos permite pensar la producción de acontecimientos *qua* lógica política de la lucha de clases. En consecuencia, la irrupción de la otra escena, la historia de los vencidos que se rebelan, sólo sería posible en la medida en que el conflicto de clases se

desencadena radicalmente. No obstante, ¿cómo debemos entender este desencadenamiento radical? ¿A que nos referimos con radical? y por último ¿cuál es el campo de batalla real donde ha de librarse la lucha de clases? Las respuestas a estas preguntas parecieran estar tras la resolución de otra pregunta que las condensa, a saber, aquella histórica pregunta que Lenin formulara en el 1902: ¿Quehacer?

104 años después de la publicación del ¿Quehacer? el capitalismo aún nos remite a las mismas interrogantes que se hacía Lenin, a saber, ¿por donde empezar? Si releemos la historia de nuestras derrotas (como pueblo) hoy quizás sea necesario realizar un giro teórico para estructurar las preguntas que nos conduzcan hacia nuevas estrategias revolucionarias. **¿Cuál dirección de la revolución?** bien podría ser la reformulación a la pregunta ¿Quehacer? Obvia e inevitablemente cuando decimos ¿cuál dirección de la revolución? ya respondemos al ¿quehacer? de Lenin. No obstante, surge una dificultad mayúscula en este proceso, siendo esta ¿cómo hemos de definir la dirección de la revolución?, cuestión que nos sitúa ante un nuevo nivel de la pregunta ¿quehacer? Los dos pasos realizados antes, es decir, establecer cuál es el estatuto de lo común a luz de la cadena significativa y definir la pregunta por lo universal a partir de la toma de partido en el contexto de la lucha de clases, nos permiten recién ahora definir las demarcaciones políticas del acontecimiento. Las demarcaciones para poder ser formuladas deben responder a una lectura articulada de una teoría crítica en relación a las prácticas políticas de insurrección y viceversa. Ahora bien ¿donde ha de realizarse esta lectura articulada?, ¿cómo definir el lugar que represente el campo de batalla donde se enfrentan el Uno excluyente y el *dos* del antagonismo?, ¿qué lugar para la unidad del *dos* del antagonismo?

Si somos fieles a las luchas de las generaciones sometidas de ayer nuestra respuesta debería apuntar hacia lo político. El lugar donde el antagonismo se manifiesta más allá de las capturas simbólicas no puede ser otro más que un campo de batalla. En palabras de Rancière la denominación de este campo es lo político, ya que en el se libran desde las luchas reivindicativas hasta las transformaciones radicales. En otras palabras, lo político emerge *qua* campo de batalla a partir de que el pueblo comienza a constituirse como la unidad de lo

común hasta alcanzar su forma última, es decir, hasta convertirse en el Pueblo-como-Uno. El más allá de lo simbólico es aquello que se manifiesta bajo la forma de agujeros, razón por la cual las trabas que enfrenta todo proceso revolucionario para dar paso al acontecimiento indómito (la revolución) se nos presentan de un modo innombrable en un momento determinado. El que siempre se nos escape algo durante el proceso revolucionario indica que las luchas del presente están configuradas sobre la base de luchas anteriores y de luchas porvenir, en otras palabras, se expresa en todo momento un futuro anterior que organiza y reorganiza las disputas libradas en el campo de batalla. Entonces, la revolución depende de los acontecimientos que han de llevarse a cabo en el campo de batalla, y estos acontecimientos son de una raíz absolutamente política. Es por ello que nos vemos enfrentados, luego de haber develado el estatuto de lo común y la pregunta por lo universal, a realizar una operación de demarcación política del acontecimiento. El mecanismo para definir el estatuto de lo común, como fue establecido en el capítulo uno, es determinado por las posibilidades que abre la cadena significativa para que el lazo social encarne el lugar donde la unidad de lo único en común pueda manifestarse en cuanto Promesa y Protesta, es decir, la unidad en torno a una noción de bien común defendida por el pueblo. Tanto la Promesa como la Protesta expresan un nudo subjetivo cuyo soporte son Ideales y deseos.

La pregunta por lo universal es posterior y su condición de posibilidad se basa en que las unidades puedan articularse de tal manera que llenen un espacio vacío, ya que al estructurarse la cadena significativa y organizarse al modo de un Discurso instaura un espacio para que el desacuerdo fortalezca la cadena de modo retroactivo. Las singularidades a partir de la puesta en escena de su propio lenguaje pueden visualizar su propia condición de sumisión, más aún, es el desacuerdo el elemento que facilita al pueblo analizar sus experiencias pasadas para desde ellas reinterpretar críticamente las ruinas resultantes de luchas anteriores. La reinscripción del pasado se establece a partir de esto como un acto político, puesto que el desacuerdo le permite al pueblo concebir la Promesa como su horizonte de posibilidad histórica, y a su vez pone en marcha la Protesta como la punta de flecha donde el antagonismo es asumido a partir de un programa de

lucha. En este sentido, la Promesa y la Protesta revolucionaria permiten que los distintos sujetos históricos se reconozcan como afectados por un enemigo de larga data, a saber, el capital.

El futuro anterior adquiere una significación fundamental a la hora de demarcar el campo de batalla, esto porque es el tiempo que designa que todo por-venir está desde siempre determinado por un “haber sido”. La importancia del futuro anterior es que permite que los sujetos históricos puedan unirse y asumir que tienen un destino histórico compartido y que este sólo puede manifestarse a través de la repetición de posibilidades pasadas. El por-venir es una muestra más de que las luchas del presente ya sucedieron y que han de retornar como acto de repetición para fraguar los cimientos del mañana. Entonces, el establecer un estatuto de lo común más que una acción coyuntural parece ser el punto de partida que reivindica la formulación de una pregunta por lo universal permitiendo al pueblo enfrentar las vicisitudes de la finitud. De no asumirse el legado de luchas desde una perspectiva que contengan en sí el pasado y el futuro, no hay posibilidad alguna de enfrentar y hacerse cargo de las trabas que el Uno excluyente establece para impedir que el *dos* asuma su destino como pueblo. En esta misma línea argumental, si el pueblo cede en su reinterpretación crítica de la historia no es posible que esta advenga como otra escena, quedando así atrapada en el Discurso de la clase que somete al pueblo a ser explotado. ¿No es una muestra de ello el que el pueblo olvide y rechace hoy las palabras que configuraron alguna vez su proyecto de liberación? ¿Asumir de buenas a primeras las palabras que configuran el discurso político del Uno excluyente (desde los Aparatos Ideológicos de Estado hasta las expresiones de multiculturalismo) no significa acaso que el pueblo ha perdido su horizonte de emancipación? ¿Las trabas que afectan los procesos de transformaciones estructurales no responden, por cierto, a trabas que se expresan en el orden del discurso? Si el Uno excluyente es Uno y excluyente es porque hegemoniza en lo social su propia cadena significativa, porque establece su propio gran Otro –incluso cuando sabe que este gran Otro no existe propiamente tal-. Lo que el Uno excluyente rechaza es que el pueblo se reconcilie con su propia Promesa, impide que este establezca su propio gran Otro inconcluso o barrado, ya que de establecerse el gran Otro de la



hegemonía capitalista se desmoronaría en mil pedazos. El pueblo al enfrentarse al Discurso que legitima su explotación puede liberarse de la creencia de que alguien, un otro, pueda ocupar y encarnar aquel lugar de la Promesa. Ahora bien, este peligro es tanto externo como interno al pueblo, siempre existe alguien que intenta apropiarse de la Promesa y promocionarse como la encarnación de las voluntades populares.

Las trabas presentes en todo campo de batalla no son en absoluto inherentes a él sino son instalaciones e intervenciones políticas, es decir, aquello que es movilizado con el fin de establecer una hegemonía y anular la emergencia de una contraria se presentan como problemas de orden simbólico. Si bien el antagonismo es lo real de la lucha de clases, el desacuerdo -que permite que la convergencia de las singularidades se constituya en un nudo subjetivo- consigna la diferencia de Ideales con respecto a la otra clase porque asume que la *“dimensión retórica se presenta como estructurante de la objetividad”*. A fin de cuentas el más allá de lo real es que lo simbólico es estructurante de la lucha de clases en términos de políticas de enfrentamiento. De esta manera, en palabras de Rancière, lo político es lo que nos permite maximizar *“las posibilidades de éxito del ser en conjunto”*, así como militarizar las relaciones, es decir, hacer del ser-en-conjunto un territorio donde puedan expresarse las contradicciones lógicas evitando cerrar el proyecto vectorizado por la lucha de clases (Rancière, J; 1994). De cerrarse y concluirse el proyecto (la comunidad) la retórica de lo político deja de ser retórica para pasar a ser un miserable dogma. Cabe destacar que la posibilidad de un proyecto siempre inconcluso depende de que lo político no se deje obturar por ciertas tendencias políticas que desean confirmar la tesis hegeliana del fin de la historia. Que la dimensión retórica pueda estructurar la objetividad quiere decir que la política puede estar al servicio de la resolución de las contradicciones o bien al servicio de negarlas estableciendo con ello un manto de status quo. Eso es lo que está en juego en la lucha de clases. Ahora, evitar que las contradicciones y conflictos de clases estallen es adherir a la explotación capitalista, no importa si se hace desde las lógicas del mal menor o desde una creencia irrestricta en las premisas capitalistas neoliberales, el efecto es exactamente el mismo aunque cambie la posición de enunciación del sujeto.

Si la pregunta por lo universal coincide con el lugar para la unidad de lo común, la otra historia (la historia de la lucha de clases desde la perspectiva del *dos*) puede reinscribirse como retórica y escritura. En pocas palabras, la retórica produce la inscripción de Ideales y objetivos que se plasman en un programa de liberación. En esta dirección es que lo político emerge como el campo de batalla donde la potencia del pueblo se lleva a cabo en forma de protestas organizadas en torno a una noción de bien común. La función de la retórica revolucionaria es determinar el horizonte de posibilidad de lo político, construyéndolo como un espacio donde la subjetividad subvierte la hegemonía simbólica al romper los diques que forman las estrategias de contención del antagonismo y las contradicciones en tanto proposiciones lógicas. Una “correcta” retórica de las transformaciones estructurales debe necesariamente dinamitar las estructuras tranquilizadoras de la vida cotidiana, de lo contrario, ocurre que la fragmentación del tejido social se nos presenta como una crisis del lugar para lo común. La dimensión de la retórica juega un papel fundamental a lo largo del proceso revolucionario, pero ¿cuál es la razón? Pues, si consideramos que el lazo social es un discurso y que los sujetos se enlazan a él al generar un nudo subjetivo, lo que acontece es que la cadena significativa se estructura por medio del llenado de un vacío fundamental, razón por la cual la retórica adquiere un papel central en el enfrentamiento de clase. El que las singularidades puedan llenar un vacío y establecer que lo que ahí se manifiesta es lo común conduce desde los inicios del proceso revolucionario a establecer una retórica capaz de configurar la diferencia respecto a quienes detentan y abusan del poder político y económico. Que lo común sea el significante que represente el vacío a ser llenado permite definir un ser-en-conjunto considerando la presencia de distintos sujetos históricos que identifican una Causa que equivale a cada una de sus luchas particulares. En consecuencia, si el estatuto de lo común se estructura del mismo modo en que lo hace el inconsciente, es decir, si se estructura como un lenguaje, lo común es en términos políticos un significante vacío, esto es, un vacío que es inherente al acto significativo mismo, que para llegar a ser positivo depende de que toda unidad que no pertenece al Uno excluyente -los otros-uno- se encuentren entre sí para establecer la fórmula con la cual llenar el vacío. El resultado del encuentro es lo

que hemos denominado un nudo subjetivo. La producción del nudo subjetivo al estar equiparado al proceso de significación revela que el significante vacío -lo común de la comunidad- sólo puede ser formulado al estar más allá de la mera diferencia entre las clases que están en lucha, esto es, el *dos* del antagonismo no es el opuesto al Uno excluyente sino es lo que niega todo el sistema de diferencia impuesto desde el cálculo aritmético. En pocas palabras, la comunidad es el resultado de un nudo subjetivo que de ahora en adelante llamaremos revolucionario puesto que el encadenamiento entre lo común y la unidad es una apuesta por configurar un pacto y una retórica política del bien común.

La dimensión retórica es lo que permite orquestar la lucha revolucionaria, más aún, la lucha revolucionaria se constituye como una apuesta retórica por captar la objetividad de las condiciones de lucha y defender las condiciones que impidan el cierre de la comunidad. Asimismo, la retórica al pertenecer al campo del lenguaje autoriza definir las condiciones subjetivas que determinan la organización y la identidad de clase, pero asimismo facilita el que un otro cualquiera intente replantear los cimientos de la comunidad al postularse como la encarnación de una nueva Promesa. En esta dirección, si consideramos que el Pueblo-como-Uno es una respuesta articulada de los sujetos históricos, tenemos que cada una de sus luchas particulares ha sido unificada en un programa donde la totalidad de los problemas están representados en una cadena de equivalencias, lo cual evidencia que el proceso revolucionario requiere, para establecer su campo de batalla, una retórica que estructure la objetividad del pueblo. Esto implica al menos dos cosas: reconocer que el centro de gravedad de este campo de batalla es imposible y necesario a la vez, y posteriormente, establecer una relación de equivalencia y diferencia que configure los límites del campo de batalla.

En relación al reconocimiento del centro de gravedad del campo de batalla lo imposible y necesario tan sólo puede ser un objeto. Sólo un objeto puede hacer evidente lo imposible y lo necesario, no obstante, este debe tener ciertas características mínimas que lo permitan. Teóricamente este objeto puede ser develado como el *noúmeno* kantiano o bien como el *objeto a* de Lacan. Este tipo de objeto es aquel que permite totalizar un conjunto de significaciones sin poder

reducirse a ninguna particularidad dentro de un sistema. En otras palabras, este tipo de objeto encarna lo Real en cuanto traba la coherencia del sistema simbólico, y a su vez, permite que lo simbólico quede totalizado. La relación que inaugura el noúmeno y el objeto a entre lo necesario y lo imposible es aquí de suma importancia, ya que si el objeto es en sí necesario es porque lo podemos captar al interior del campo de la significación, pero, si es imposible su representación se nos presenta siempre como una distorsión. A fin de cuentas, lo necesario y lo imposible dan cuenta de la función estructurante de este objeto al interior de la realidad social. La lucha de clases gira en torno a este objeto imposible y necesario, por tanto, el campo de batalla donde ésta ha de librarse depende del proceso de negociación entre lo particular y lo universal. Finalmente, el campo de batalla es la respuesta al proceso de negociación donde lo particular asume una función universal de representación. Al traducir esta exposición abstracta nos encontramos con que este objeto –necesario e imposible- no es otro más que el capital. El capital en sí y para sí va más allá de toda demanda y evita que los sujetos históricos se sitúen más acá de la satisfacción (del mandato a gozar a cualquier precio), es decir, su función es hacer que los sujetos renuncien a la posibilidad de desear y queden estancados en el goce. Que esto ocurra en absoluto es una mera casualidad, muy por el contrario, esto responde al marco político de la economía que ha sido defendido hegemónicamente por el Uno excluyente (sea este el Estado o el mercado). En este registro, habría que destacar que el pueblo es quien asume el deseo como la posibilidad de hacerle frente a la falta, mientras que serían las masas aquellas que se quedarían atrapadas en la lógica del goce.

A raíz de lo expuesto insiste con más fuerza la siguiente pregunta: ¿Cuál es el campo de batalla de la lucha de clases? Si respondiéramos que el campo de batalla es la economía caeríamos en un reduccionismo altamente peligroso, por tanto, sería un error proponerles a los sujetos históricos que el equivalente general que representa sus luchas particulares pueda encontrarse al interior de la esfera económica. De cometerse aquel error la retórica revolucionaria solo podría determinar que lo estructurante de toda objetividad sería el dinero, y paralelamente, la lucha de clases sólo podría fundamentarse por medio del cálculo

aritmético. Este tipo de error plantearía que la salida revolucionaria a los problemas de hoy estaría en apoderarse de todo el dinero y repartirlo en parte iguales entre los que antes no tenían parte, sin embargo, esto no modificaría políticamente la organización estructural de las relaciones de producción. Aún más, quien suponga que la explotación del pueblo y la fragmentación de sus lazos constitutivos, es en rigor formulada y fundamentada desde el cálculo aritmético se equivoca rotundamente. Una lectura adecuada de este fenómeno es percatarse que en todo momento la hegemonía capitalista es argumentada a partir de un marco político que justifica las regulaciones económicas de acuerdo a los intereses del capital. El verdadero lugar disputa entre la clase explotadora y la explotada es lo político y nada más que lo político. Si lo económico queda legitimado como el campo de batalla la política pierde *ipso facto* su condición de acto fundacional de acontecimientos. La retórica es aquello que hace de la política un instrumento lógico desde el cual se formulan los acontecimientos en un campo que debemos llamar y reconocer como político. De lo contrario la política pierde su esencia, desvaneciéndose su función materializante de ideales para convertirse en una lamentable maquina de borramiento de lo político. Por último, si la lucha de clases cae en un economicismo vulgar el pueblo pierde su condición de intérprete crítico de sus ruinas, deja de interrogarse por el modo de producción de lo social porque ya no puede formular críticas contra el modo y las relaciones de producción.

En síntesis, la retórica al ser aquello que se presenta como estructurante de la objetividad nos permite visualizar porque el significante vacío autoriza la definición de lo común como un bien. Si, como hemos visto, la cadena significativa permite articular lo común con la unidad es porque lo que permite la articulación de la cadena es un significante vacío. Lo común no es nada hasta que la unidad engendra una cadena de equivalencias en su interior. Lo que la política nos permite visualizar es que –como dice Laclau- “el modelo fundamental de estructuración social es un modelo de carácter retórico”, es por ello que debemos comprender que la economía a secas no es nunca el centro de gravedad de la lucha. El aporte de la retórica a la política revolucionaria es que fortalece la estructura del desacuerdo e impide que la comunidad cierre su proyecto

fundacional, esto porque la retórica establece que no existe significación literal y por tanto promueve el desplazamiento de la cadena significante. Además, habría que destacar que la retórica fundamenta las manifestaciones políticas y desata el desarrollo de nuevas prácticas de escritura de la otra historia. La política es la tinta de escribir del pueblo y lo político es la hoja que soporta los trazos de esta escritura de reinterpretación crítica del pasado. La tinta y la hoja actualizan dialécticamente la libertad de discusión y unidad de acción, dicho de otro modo, actualizan los debates a la luz del desacuerdo. Los actos impresos en la otra historia son el lazo social del pueblo en su enfrentamiento de clase, en tanto, lo político ocupa el lugar donde el antagonismo se resiste a ser sometido al símbolo y se convierte en el campo de batalla donde la indignación se transforma en subjetividad revolucionaria. En este contexto la retórica adopta la forma de un compromiso ético con la verdad histórica, configurando una perspectiva catacrética del campo de batalla.

### **3.2. *La perspectiva catacrética, una mirada política.***

Dice Laclau que “*toda relación retórica es finalmente una relación catacrética*” (Laclau, E; 2003). Pero qué es lo catacrético y cual es su relación con la política. Lo catacrético, en primer lugar, es un tipo de figura que escapa a toda designación literal. La *catacresis* es el nombre de una figura que no se puede reemplazar por un término más exacto, es decir, es una especie de sentido exacto que ya no es muy exacto. Resumidamente la catacresis corresponde a la eliminación de toda referencia literal directa para designar una expresión. Lo figural no puede ser designado como una metáfora, puesto que toda metáfora es signo de la existencia de una expresión que tiene un designante literal. En definitiva lo catacrético es una dimensión figural en general, va más allá del lenguaje pero es constitutivo de él. Para decirlo psicoanalíticamente, la perspectiva catacrética es la relación entre lo Real y lo Simbólico, relación que nunca puede ser resuelta simbólicamente ya que lo simbólico no puede nombrar lo real. Lo real provoca siempre efectos sobre lo simbólico que implican que este último tenga que reestructurarse permanentemente. La paridad entre lo catacrético

y lo Real es que ambos definen *“la dimensión ontológica fundamental a través de lo cual la significación se estructura”* (Laclau, E; 2003). Sin embargo, esta dimensión ontológica fundamental no tiene un nombre en si mismo, en este sentido, si consideramos lo común como un significante vacío ocurre que su llenado no puede designarse a través de ningún nombre por si mismo.

La revolución socialista parece ser la mirada política catacrética. Quien mira los efectos de una hegemonía capitalista desde una perspectiva crítica de las implicancias de este sobre el lazo, es porque esta es investida por la mirada. Lo que la mirada acentúa es que de nada nos sirve la visión fenoménica de los hechos históricos. Los ojos quedan excluidos de la política revolucionaria para que esta pueda preciar de tal. Cuando la política se besa en el ver y no en el mirar, nos quedamos atrapados en las imágenes y consideramos las relaciones sociales como relaciones directas entre sujetos, aún más, vemos las alianzas como si estas fuesen nudos subjetivos cuando en realidad las alianzas son simples percepciones de imágenes por parte del yo. El problema de la política de alianzas o política del ver es que *“el yo no percibe todas las imágenes, economiza y percibe solo aquellas en las que él se reconoce, estas son las imágenes que la fenomenología llama pregnantas, o sea, imágenes que de alguna manera reflejan lo que él es”* (Ramírez, C; Objetos caídos; 1996: Pág. 20). En definitiva, toda política que se formule sobre las bases de las imágenes vistas queda atrapada en un circuito donde las lecturas de la realidad son estrictamente literales, es decir, donde no hay posibilidad de estipular una mirada política. El dominio de lo visto es el dominio imaginario, por tanto, cualquier alianza política sostenida por el reconocimiento anula las posibilidades de emergencia del acontecimiento. Ocurre entonces que cuando los sujetos históricos se disponen a ver evitan la función de la mirada. En resumidas palabras, todo lo relacionado con el ver es una expresión de la consciencia, pero la consciencia está desde siempre distorsionada en la alienación producida por el lenguaje. Ahora bien, la mirada es un acto donde los sujetos históricos son interpelados por la cosa que está fuera de ellos, es decir, *“es un acto provocado por una imagen que viene de la cosa hacia nosotros”* (Ibíd.; Pág. 21) o en palabras de Nasio *“la mirada surge cuando somos engeguados por el encandilamiento de un foco de luz proveniente de la pantalla reflejante del Otro”*

(Nasio, J. D; 1994; citado por Ramírez, C.). Lo que habría que destacar es que la mirada es un acto que esta de lado del inconsciente, aparece disruptivo y sorprendente razón por la cual va mucho más allá del ver. Si la mirada irrumpe quebrando lo homogéneo de la realidad social el ver es lo que obtura a los sujetos históricos de encontrarse con el núcleo traumático de su historia. La política es revolucionaria cuando somos capaces de mirar en el inconsciente y no cuando nos encegucemos en la consciencia.

Con el fin de que la mirada se constituya como una mirada política es imperioso el que la visión –la conciencia- quede encandilada. Entonces, ocurre que primero los sujetos históricos deben ver encandilarse con la realidad, encontrarse cara a cara con los efectos de la economía y sus justificaciones políticas, para luego, enfrentarse directamente al resplandor que impide la visión. Las visiones políticas, bajo la lógica enunciada, no son más que encandilamientos enajenantes, siendo su función la de de obturar, obstaculizar e impedir que los sujetos hagan frente a las fallas, errores y agujeros del campo social. La mirada política, en cambio, es leer tanto la contingencia como el contexto de un modo no literal, sino, de un modo en que lo innombrable sea el centro de gravedad para la producción de acontecimientos.

Una mirada política es una perspectiva catacrética, en tanto, una visión política es una perspectiva literal, continua y aritmética. La diferencia entre visión y mirada es que la visión corresponde a ver con realismo una cosa de frente pretendiendo que vemos la cosa tal y como es, o sea, se ve de un modo desinteresado y objetivo, en cambio la mirada es *“interesada, sostenida, impregnada y “distorsionada” por el deseo”* (Žižek, S; 2002; Pág. 29). La política para ser revolucionaria debe empaparse de la lógica de la mirada, debe ser interesada, sostenida, impregnada y distorsionada por el deseo, puesto que el *“objeto sólo asume rasgos claros y distintivos si lo miramos desde un costado”* (Ídem), es decir, a través de los lentes del deseo. El proceso de hacer ciudad desde la ética implica subvertir el orden policial, cuantitativo y aritmético de la economía, debe romper con las relaciones especulares que sostienen la “libre” competencia y el individualismo, y para ello es necesario enfrentar los agujeros de



la realidad social a partir de un giro hacia la mirada. El lenguaje es el arma de la lucha revolucionaria, quizás es el lenguaje la verdadera <<crítica de las armas>> puesto que “*la emergencia del lenguaje abre un agujero en la realidad, y este agujero cambia el eje de nuestra mirada*” (Ibíd.; Pág. 31). Cuando los sin partes asumen su derecho al habla y asumen la castración simbólica, recién ahí ellos pueden formular y designar el antagonismo al duplicar la realidad. El significante de la falta y el deseo nos permiten duplicar la realidad en su imagen y en el vacío de la Cosa, puesto que la Cosa sólo puede ser llenada por una mirada sesgada. La mirada política no es más que una mirada sesgada, una mirada distorsionada por los deseos que son formulados a partir de la falta, los errores y fallas de la realidad, pero precisamente, por ser sesgada es una mirada comprometida e impregnada del deseo inconsciente. La política debe ser la experiencia de la mirada. La función de la mirada es permitir a los sujetos históricos empaparse del deseo y dejar que el inconsciente político sea formulado como la otra escena de la lucha de clases. Ahora, la mirada inaugura la posibilidad de leer los discursos más allá de la literalidad estableciendo un mecanismo traslaticio para designar lo real. Dicho de otra manera, la mirada permite que la política nombre al campo de batalla (lo político) con palabras que designan cosas que carecen de un nombre especial; la crítica de las armas, por ejemplo.

No caer en la trampa de la literalidad o de la objetividad de la visión es ya situarse desde una perspectiva catacrética. La dimensión literal de la realidad hace de ella una fortaleza impenetrable para los sujetos históricos, cada uno desde su aislamiento no puede modificar ni en su lectura de los hechos ni en la puesta en marcha de un discurso disruptivo. No obstante, cuando aceptamos que la imagen de la realidad no es más que un frágil equilibrio los sujetos históricos asumen la forma del *dos*, es decir, forzando la irrupción del trauma. La realidad social se vuelve así el campo de batalla donde ha de librarse la lucha donde la otra escena (“la historia de los vencidos”) -espacio de ficción- autoriza la verdadera articulación de nuestro deseo. Citemos a Benjamín puesto que él había ya enunciado esto respecto al naturalismo y la realidad política objetiva: “*La physis, que se organiza en la técnica, sólo se genera según su realidad política y objetiva en el ámbito de las imágenes del que la iluminación profana hace nuestra casa.*”

*Cuando cuerpo e imagen se interpenetran tan hondamente que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y todas las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria, entonces y sólo entonces se habrá superado la realidad tanto como el Manifiesto Comunista exige*". (Benjamín, W; 1971; Pág. 60). El que la tensión revolucionaria se haga excitación corporal colectiva es porque el sujeto se ve desbordado por las imágenes que no pueden atrapar a la Cosa, es más, cuando ello ocurre es porque los sujetos ya no pueden medir contemplativamente la realidad, sino por el contrario, la Cosa los atrapa a ellos. Las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria sólo cuando la mirada se vuelve subjetivante. Al igual que la cadena significativa la mirada es producida por una caída que evoca una falta. La pérdida que comparten el lenguaje y la mirada es la pérdida de un objeto, el objeto a. En este punto leemos el objeto a como el objeto de la pulsión. Lo subjetivante se produce porque la mirada permite que la falta se inscriba en el registro simbólico, y por tanto, el sujeto es el sujeto del deseo, además en esta misma línea es importante poner límites a la mirada. Si la mirada en algún punto es el deseo del Otro que nos captura, es importante saber trazar límites que impidan la devoración del pueblo. Quizás la fórmula pueda estar del lado de la Promesa y la perspectiva catacrética.

El que las excitaciones corporales de lo colectivo se vuelvan descargas revolucionarias se debe a que las tensiones sean transgredidas por la Promesa. Pero como antes señaláramos, la Promesa no ha de concluirse pues si ello ocurre el pueblo queda entre atravesar el fantasma -reinterpretación crítica de las ruinas- y la saturación del proyecto bajo la figura del dogma. Un tercer camino que conduciría al fracaso del Pueblo-como-Uno vendría a ser el que la Promesa sea encarnada por un otro particular. Las trasgresiones a las tensiones equivalen al camino de las pulsiones respecto al principio del placer. La Promesa al igual que la pulsión está constituida por un propósito (aim) y una meta (goal). Por lo tanto el propósito de la Promesa no es su meta sino su propósito, de ahí que las descargas revolucionarias requieran de una mirada política que se separe de una visión política, o para decirlo de otro modo, la perspectiva catacrética ha de ser el núcleo de la mirada política. Una lectura literal de las presuposiciones marxistas-

leninistas no es una lectura materialista y dialéctica sino una simple deformación de sus enunciados. La Promesa es el itinerario que le corresponde seguir al *dos* en la lucha de clases, no es en absoluto su meta. Si consideramos la Promesa como una meta la lucha de clases se resuelve en una totalización al estilo del Estado socialista de stalinista.

La mirada política revolucionaria adviene cuando los sujetos históricos hacen de lo real un cómplice de la pulsión. En este sentido si el objeto de la pulsión es el objeto causa del deseo la mirada política esta del lado de una demanda que produzca una diferencia, un entre el ayer y el por-venir que haga de las descargas una Promesa *qua* propósito. Hay que destacar que el espacio de lo entre facilita reconocer en la mirada la presencia del otro como tal, es decir, en el momento en que lo real es cómplice de la pulsión el trauma de la historia -la explotación de los sin parte- se vuelve el objeto disputado, incluso más, lo que se disputa es la mirada que ese objeto perdido, el pueblo en su sometimiento, se reencuentra con sus ruinas y siente vergüenza de su pasado frente a la aparición del otro excluyente. En definitiva el pasado no es un lastre innecesario sino es la posibilidad de que la mirada se rearticule como una fuente para vérselas con lo innombrable. La única diferencia ávida en este texto respecto a la noción de mirada que formulara Lacan es que aquí la mirada no apunta a acomodar al sujeto respecto de su propio desfallecimiento, sino que lo que pretende es hacer del desfallecimiento un propósito para que justamente no se cierre el devenir. Aquí la mirada no esta para borrar al sujeto. Aunque la mirada no está para lo antes dicho ella si soporta al fantasma desde el cual el sujeto cuelga. Que el fantasma este soportado por la mirada hace de la mirada un objeto inevitablemente político, en estricto rigor, disputado.

La mirada, como la hemos descrito, es asumida en su sesgo como una perspectiva de lo figural o figurativo. En este preciso punto se cruza la mirada con el lenguaje. Lo que no puede ser nombrado con un termino literal es aquello que se resiste a la simbolización, no obstante, si se mira desde una perspectiva distorsionada al objeto nuestra mirada se vuelve subjetivante. Si la mirada escapa de lo literal y se instala como un sesgo en la retórica esta se expresa como

compromiso con el deseo. La distorsión de la mirada facilita instalar una nueva pregunta capaz de transformar la cadena significante y el lazo social.

Una mirada política revolucionaria es aquella que escapa de la tradicional tentativa minimalista de tomarse el Estado o el poder. La revolución en tanto transformación radical de la estructura y la superestructura social no tiene que ser leída en un sentido literal. De instalarse la lógica literal la revolución acontece como el proceso político en que el pueblo se toma el poder transformando el Estado capitalista en un Estado socialista. Si nuestra lectura esta centrada en el texto *el Estado y la revolución* de Lenin, el paso siguiente a la toma del Estado por parte del proletariado es la eliminación o abolición gradual del nuevo Estado socialista. Sin embargo, seguir al pie de la letra lo planteado por Lenin es un garrafal error, aún más, hay que alejarse de toda visión política centrada en lecturas literales de los planteamientos revolucionarios de orientación marxista-leninista. La política revolucionaria si bien contempla la necesidad de tomar el control del Estado y transformar su organización valórica y operativa, así como contempla eliminar luego el nuevo Estado para dar paso al comunismo, debe evitar pensar a la letra la eliminación del Estado. Si consideramos la dimensión ontológica fundamental que permite la estructuración de las significaciones revolucionarias “lo correcto” sería poner en movimiento un aparato estatal constituido por millones de personas. Las decisiones políticas respecto a la administración política-económica de los asuntos sociales estaría liderada por la unidad de los sujetos en un bien común. Eliminar el Estado corresponde a una lectura literal de la revolución que carece de un entendimiento claro del sentido que tiene la dictadura del proletariado. La dictadura del proletariado no es en ningún caso una democracia representativa, por el contrario, es el avance de una retórica del pueblo que se manifiesta gracias a las posibilidades reales de enfrentar el desacuerdo en una libertad de discusión que perfile la unidad en la acción. En este sentido, es importante destacar que ni antes ni después de la victoria revolucionaria el Partido es el legítimo agente representante del pueblo, tampoco lo es su secretario general, sino que es el pueblo mismo que al hacerse Uno deviene su propio representante. El partido es sólo uno de los instrumentos del pueblo para hacer la revolución.

El bien común es, en definitiva, lo que permanentemente esta en juego y es formulado desde una perspectiva catacrética al no poder ser designado con un nombre literal. Este enfoque para la política revolucionaria corresponde al modo en que ha de ser construida la comunidad, puesto que la única forma de acceder al enlace entre lo común y la unidad es por medio del acceso a una noción de bien común que va más allá de la identificación a un problema común. El problema es que el acceso directo al bien común es imposible, no hay definición universal ni particular que lo defina a priori. Pero ¿cómo es posible entonces la articulación de los diversos sujetos históricos en una única clase? El nudo subjetivo resultante de la organización de los significantes tiene que dirigirse hacia una Promesa que renueve sin cesar el horizonte político de la comunidad. En esta dirección la comunidad se convierte en la estructura revolucionaria del Estado. Recapitulemos: la destrucción del ordenamiento político económico capitalista no pasa por la imposición de socialismos de Estado, al contrario, el triunfo revolucionario depende del establecimiento de un estado del pueblo paralelo, donde lo común es el bien y la unidad es la organización de las fuerzas en el andar de la lucha de clases. La comunidad se construye como el pacto entre los sujetos que están dispuestos a arrojarse *“el duro trabajo de reconstrucción social que debe realizarse para que esta explosión entusiasta deje su marca en la inercia del edificio social”* (Žižek, S; 2004; Pág. 15).

La Promesa de la comunidad emerge de los desplazamientos propios de la cadena significante, es por ello que la retórica cobra importancia para la política revolucionaria. Ahora bien, la Promesa se organiza al interior del discurso político lo cual supone una determinada perspectiva o mirada. La toma de partido a favor de una determinada concepción universal estructura la mirada política, por tanto, siempre resulta de la ocupación de un lugar donde el objeto disputado aparece distorsionado. Este límite intrínseco de la mirada política expresa la imposibilidad de designar la igualdad entre las luchas particulares, es por ello que estas luchas deban ser sometidas a una operación de equivalencia que permita articular a los distintos sujetos históricos. Lo que escapa a la simbolización es el hecho de que cada una de estas luchas es en principio equivalente, sin embargo, la posición de cada sujeto abre una brecha que facilita una apropiación distinta de la importancia

de su problema. Cada sujeto considera que su problema es más importante que el de los otros. El error de esta perspectiva es que cada sujeto toma distancia respecto de sus pares perdiendo de vista que cada una de las luchas particulares se define contra una organización significativa hegemónica. Es decir, la lógica del Uno excluyente establece los parámetros de una objetividad que reprime la expresión libre del Pueblo-como-Uno, por tanto, los problemas particulares están configurados en relación a la forma en que se organiza la retórica excluyente y opresora. La retórica del Uno excluyente se basa en establecer una distancia entre los sujetos históricos y promueve cambios que fortalecen el marco objetivante de la realidad política económica, de ahí que la retórica revolucionaria tenga que formular simbólicamente el límite de la objetividad social. Captar aunque sea distorsionadamente aquello que se resiste a la inscripción política es lo que permite subvertir las coordenadas que facilitan la enajenación del pueblo respecto a los medios y relaciones de producción. Otra faceta de esta misma lógica es reconocer en el campo de batalla la materialidad mínima que establece las coordenadas del antagonismo. Esto implica enfrentar las marcas-secuelas que dotan a los sujetos de una identidad plena -el ser una víctima de la historia-, esto es, hay que negar la plenitud de cualquiera de las reivindicaciones que no permita la toma de partido a favor de un universal del pueblo.

De no adherir a una perspectiva catacrética la Promesa se vuelve, inevitablemente, objetivable. El argumento catacrético potencia la subversión de lo literal, es decir, crea un argumento figural de lo literal que conduce al pueblo hacia la reconstrucción del edificio social al mismo tiempo que quebranta la manifestación de sus viejas cadenas. La *explosión entusiasta* es un golpe que debe darse dos veces para ser efectivo. El primer golpe está en construir un encuentro entre las unidades en una formación política que de cuenta de lo común, y el segundo, es negar el viejo orden dentro de su propia forma ideológica política. La destrucción del Estado no puede, en este contexto, ser una destrucción de los Aparatos Ideológicos de Estado como si fuesen simples edificios sino la revolución se expresa en la medida en que el pueblo actúa como el *dos* del antagonismo, a saber, subvirtiendo el contenido del lazo social que se le ha impuesto. Posteriormente, y solo posteriormente, el pueblo puede negar la forma

ideológico-política anterior y advenir bajo la lógica de su propio estatuto. Cabe destacar que la nueva forma nace en la medida en que el viejo orden es combatido, por lo tanto, mientras más batallas gana el pueblo en su proceso de organización más se desvanece la vieja formación social que lo mantiene sometido. Si la Promesa es objetivada y tomada literalmente la nueva organización del pueblo quedará sumergida en el dogma, cuestión que impediría absolutamente el que la revolución golpee dos veces la escena de la historia oficial. Es en el presente que el pueblo debe golpear el pasado y el futuro de la historia oficial, esto porque al golpear el pasado la caída de las generaciones anteriores ya no son consideradas derrotas sino tropiezos necesarios del proceso de insurrección, y el segundo golpe es impedir que el futuro sea una reinscripción de un modo distinto del viejo orden.

La comunidad para ser la formación social revolucionaria del inconsciente depende de que el Pueblo asuma una mirada política fundada sobre la base de una perspectiva catacrética fiel a lo inacabado. En este sentido la comunidad pasa a ser forma y contenido de sus posibilidades de existencia. El enlace entre lo común y la unidad se formula como el proyecto político revolucionario al facilitar a los distintos sujetos históricos ocupar un lugar y relacionarse entre sí a través del Discurso de la lucha de clases. Al representar el nudo subjetivo revolucionario el discurso conjuga las dimensiones de lo literal y de lo figural al desplazar constantemente el contenido ontológico de la Promesa. Lo literal se expresa en el proceso retórico como fidelidad a la Promesa, siendo el Pueblo-como-Uno el garante de un mensaje que ha de ser respetado, definido y discutido sin cesar. Lo figural, por su parte, apela a las formas y desplaza la Promesa con el fin de evitar la consumación y tergiversación de la organización de la cadena significativa.

Lo figural actúa de continuum y reverso de lo literal en la política revolucionaria. La cadena significativa en su desplazamiento presenta un mensaje que debe ser recepcionado por los distintos sujetos históricos. La recepción del mensaje depende de la claridad y la fidelidad del mensaje respecto a los resultados de la discusión libre dada entre los sujetos históricos. Es primordial que lo figural establezca una relación sin relación, es decir, el proceso de nominación interno

exige diferenciarse de las nominaciones externas al lazo social propio del Pueblo-como-Uno. Si el proceso de nominación queda subsumido a la literalidad del mensaje ocurre que se borran las múltiples posibilidades de acción, más aún, la Promesa queda restringida a un momento determinado y no logra adaptarse a los distintos escenarios que forman parte de la lucha de clases. Por otra parte, si el mensaje es absolutamente literal no puede inscribirse lo innombrable, es por eso que la política y la lucha revolucionaria requieren de lo figural, puesto que lo figural autoriza las inscripciones en el lenguaje de aquello que es constitutivamente innombrable, a saber, el núcleo traumático de la historia. El proceso de nominación catacrético nos permite leer y reinterpretar críticamente las huellas del pasado más allá de toda fidelidad a lo acontecido. En pocas palabras, lo figural expresa una visión de paralaje entre las relaciones de sustitución y las relaciones de combinación. ¿Qué quiere decir esto? Lo catacrético da cuenta del continuum entre la metáfora y la metonimia, ya que las relaciones de analogía y las de continuidad se presentan en la elaboración del programa que define la estrategia mínima de cómo será abordado el conflicto. Pero algo se le escapa tanto a la metáfora como a la metonimia. Las relaciones de sustitución -paradigmas- formulan analogías entre las luchas particulares con el fin de asegurar una noción de bien común, mientras tanto, las relaciones de combinación -sintagmáticas- establecen la diferencia con respecto a la otra clase, es decir, la cadena significativa es formulada con otros significantes que dan cuenta de un sentido inverso. Lo que caracteriza la relación *in continuum* entre lo metafórico y la metonimia es que el significante y el significado son el material mínimo con el que se crean nuevas asociaciones y nuevos sentidos.

La existencia del Pueblo-como-Uno es posible tan sólo cuando el nombre pueblo queda vacío de todo contenido, es decir, en el instante en que el pueblo en términos políticos debe ser formulado desde una perspectiva catacrética. El vaciamiento del significante pueblo no puede acontecer sino es a través de lo común, puesto que lo común es el lugar a ocupar por la unidad de singularidades que se reúnen y establecen sus demandas en una relación de equivalencia. Las asociaciones y sentidos de la política se manifiestan en estructuras topológicas esencialmente distintas, es por ello que las sustituciones no son sustituciones en la



literalidad, puesto que en cualquier discurso político serio hay ciertos términos que no pueden ser cambiados por otros, de lo contrario el discurso se desvanece completamente. Ahora bien, como señala Laclau “*si el proceso retórico añade algo que no puede ser reducido a lo conceptual, en ese caso el campo de lo conceptual estaría penetrado por ciertas fallas fundamentales*”, es decir, lo que no puede ser nombrado ni designado directamente adviene como una falla en el lenguaje como tal. Lo catacrético es un modo de nombrar las fallas y formular el bien común como la insistencia de lo real en el discurso político.

Lo común es un vacío al interior de la estructura comunidad. Ahora es gracias a este vacío que la política permite expresar demarcaciones que van más allá de lo literal, de lo contrario, las demarcaciones serían más bien muros que impiden la posibilidad de un ir más allá que subvierta el orden hegemónicamente establecido. El significativo vacío inicia el proceso de constitución de la cadena al representar las demandas particulares de los sujetos históricos en un programa que se expande de acuerdo a los deseos de transformación radical de la formación social hegemónica. De ahí que las unidades diferenciales puedan converger en un espacio carente de características positivas. En consecuencia, la comunidad es posible en la medida que los sujetos históricos sean capaces de interrogar sus propias luchas particulares y den un paso hacia el establecimiento de una cadena de equivalencias. En esta dirección, la retórica revolucionaria formula simbólicamente el límite de toda objetividad social, capta aunque sea distorsionadamente aquello que se resiste a inscribirse en el lazo social pero que permite subvertir la hegemonía que fomenta la sumisión del pueblo.

Las palabras acontecen y son desde siempre el material que demarca el campo de batalla, de no ser así las operaciones políticas carecerían completamente de sentido. La materialidad del campo de batalla es perceptible por las marcas-secuelas resultantes del antagonismo y de la negación permanente de la plenitud. Ahora bien, el enlace entre lo común y la unidad al ser formulado como un proyecto político revolucionario facilita la inscripción de los distintos sujetos históricos en un determinado lazo social. El lugar a ocupar por la unidad de los sujetos históricos depende de que los sujetos se relacionen entre si por medio de

un discurso. Este representa el nudo subjetivo al conjugar las dimensiones de lo literal y de lo figural desplazando constantemente el contenido ontológico de la Promesa. Lo literal en el proceso retórico se expresa como fidelidad a la Promesa, siendo el Pueblo-como-Uno el garante de un mensaje que ha de ser respetado, defendido y discutido sin cesar, mientras lo figural apela a las formas y desplazamientos internos a la Promesa con el fin de evitar su disolución y su tergiversación.

El plus que lo figural produce al interior de la política revolucionaria es la necesidad de comprometerse éticamente con las ruinas del pasado. A partir de lo literal, por ejemplo, los sujetos históricos permanecen fieles a las demandas por transformar la estructura político económico de la formación social capitalista, e impiden que su retórica sea tergiversada y encapsulada en dispositivos dogmáticos. Es relevante aclarar que la relación sin relación actúa en función de que lo literal inscriba el compromiso ético de la lucha mientras lo figural permita la reinterpretación crítica de las condiciones objetivas y subjetivas de la lucha de clases. En esta dirección, entendemos que lo catacrético es un modo político de mirar y hacerse cargo de la verdad histórica. Si somos más radicales tenemos que lo catacrético es el límite que nos impide reconciliar lo real con lo simbólico, pero que a pesar de ello, da cabida a interrogaciones alrededor de nuestra disposición a condicionar las luchas reivindicativas al veredicto de la verdad histórica. Si consideramos que estas dan cuenta en su victoria de la verdad histórica queda claro que el veredicto sería positivo, sin embargo, las luchas reivindicativas no son más que expresiones minimalistas de la verdad alojada en el inconsciente de la historia, pero en ningún caso su veredicto puede entenderse como la legitimación de una victoria. Cualquier perspectiva política que se precie de ser revolucionaria debe poder nombrar lo real sólo por medio de mediaciones conceptuales, esto es, tramitar el antagonismo desde ciertas coordenadas simbólicas distorsionadas pero no inexistentes. Precisamente, es la existencia de un lugar a ocupar lo que sostiene que el significante vacío pueda ser llenado, incluso es gracias a la ausencia de significado que lo común pueda establecerse como un bien. La catacresis nos recuerda a cada instante que el sentido de las palabras esta retorcido, es decir, lo innombrable se vuelve sospechoso y lo

sospechoso inconfesable. Lo que retuerce el sentido son las producciones inéditas que borran la presencia de todo referente para dar paso a la lectura a contrapelo de la historia. Dicho de otro modo, lo literal y lo figural nos permiten realizar un giro radical para escapar de la concepción del progreso. Una política revolucionaria tan sólo puede acontecer cuando se interrumpe un espacio de representación. No hay giro radical mientras el antagonismo no sea leído como el límite en la constitución de cualquier objetividad, pero, para poder realizar esta lectura es necesario aceptar que nuestra mirada política, por principio estructural, es una mirada sesgada. No obstante, es necesario considerar nuestro sesgo desde una perspectiva en que lo literal se conjugue con lo figural: en primer lugar, nuestra mirada política es la toma de partido por lo universal y esta mirada se enfrenta con la particularidad de la mirada de la otra clase; en segundo lugar, nos permite *inscribir en el lenguaje algo que constitutivamente es innombrable*.

### **3.3. *La crítica subversiva, raíz de la revolución.***

***¡Revolución en la revolución!*** Cualquier proceso que se proclame como revolucionario no lo es sino hasta que la revolución acontece subvirtiéndose a si misma. Marx consideraba que toda perspectiva revolucionaria que se preciaba de ser tal no podía perder aquel enunciado de su horizonte político. Es por ello que la articulación de lo común en una unidad tiene que fundamentarse de un modo radical, es decir, la formulación de una Promesa política de la comunidad viene a ser la realización de una apuesta por llevar a cabo las transformaciones estructurales de la sociedad capitalista. El desenlace de la revolución dentro de la revolución es posible porque la mirada política va más allá de la realización literal de la revolución, lo que significa que las acciones de los sujetos históricos están orientadas a desbordar los límites del capital. La revolución sucede como la posibilidad del pueblo de controlar los aparatos ideológicos de Estado, sin embargo, el desacuerdo como factor estructural de la comunidad facilita que la crítica al capitalismo no sea entendida únicamente como una crítica económica. El desborde de los límites impuestos por el capital y la estrategia del cálculo aritmético queda neutralizada cuando el pueblo genera un marco de pensamiento

crítico vuelto hacia sus prácticas, la cultura y las teorías que sostienen el sentido común imperante, así también cuando las críticas se dirigen contra la teoría jurídica, la moralidad del intercambio, la disciplina, el castigo y la industria cultural.

Los dos momentos del acontecimiento indómito representan el quiebre con la estructura y la superestructura del pasado, por tanto, ya no se trata de una continuidad entre una formación social y otra sino se trata de una ruptura. La razón del doble golpe revolucionario es dar garantías para que el pueblo transite, en primera instancia, por un camino equivocado pero que facilita asestar el segundo golpe. La comunidad se presenta en su inicio como el espacio subjetivo que facilita la organización del *dos* de la lucha de clases y posteriormente se consolida como la formación política donde las unidades reconocen en el propósito el anhelado porvenir. Los dos momentos del proceso de quiebre y renuncia son la toma del Estado por parte de los sin partes (la revolución rusa de febrero de 1917, por ejemplo) y segundo, la interpretación de este triunfo como una victoria incompleta e incluso superflua que debe ser consumada. La toma del Estado representa tan sólo la posesión y el control de las instituciones, sin embargo, queda inscrita tanto en los aparatos como en las prácticas la ideología del Estado anterior. La necesidad de asestar un segundo golpe tiene como finalidad desarticular el Estado fortaleciendo la Promesa engendrada desde lo común de la unidad que se representa a si misma. La apuesta revolucionaria no puede consumarse si nos detenemos en la toma de Estado, incluso más, la toma del Estado no garantiza una verdadera revolución. La garantía pasa por establecer un giro en términos político: en vez de sucumbir a la tentación de la toma del Estado sino lo primordial es construir y organizar un Estado paralelo del pueblo.

La gestación de un Estado paralelo es la expresión de que la comunidad establece su propio discurso. De todos modos las nuevas enunciaciones no son suficientes para desmarcarse de la ideología sostenida por el discurso de los Aparatos Ideológicos de Estado capitalista, lo que falta para concretar la revolución es que esta tenga lugar dentro de si. La desarticulación de los contenidos ideológicos de la hegemonía anterior pasa por establecer una nueva

forma para la concreción de la justicia y la libertad. La Promesa engendra así las unidades que coinciden luego de un largo periodo de discusión. El contenido es la primera tarea a la que se abocan los sujetos históricos, es decir, los distintos sujetos se comprometen en un proceso de discusión en el cual afinan las ideas y perspectivas que permitan la reunión y la cohesión de cada uno de ellos en una plataforma de lucha compartida. Como hemos señalado a lo largo de esta tesis “*la Verdad universal es sólo accesible desde una posición subjetiva parcial*” donde el antagonismo atraviesa a todos los grupos y sujetos (Žižek, S; 2006; Pág. 56). Si el pueblo comienza a construir su propio Estado esto se debe a que los nuevos contenidos del pueblo abren una brecha al interior del Uno, es por ello que la organización de la comunidad como Estado organizado del pueblo permite a los sujetos históricos separarse del Uno excluyente al generar su propia fuerza material.

Lenin en *las tesis de abril* aclara que la toma y el control del Estado no más que un momento de transición, el poder real no está en manos del proletariado, esto es, el proletariado no produce las condiciones subjetivas que recubren el mínimo de objetividad de la realidad. Sólo la duplicación de la revolución permite el “*paso del poder a manos del proletariado y de los sectores más pobres (...); b) la renuncia de hecho y no de palabra, a todas las anexiones; c) ruptura completo de hecho con todos los intereses del capital*” (Lenin, V. I; 2000). Lo que Lenin pone en juego es que la verdadera revolución adviene cuando el pueblo es capaz de afrontar responsablemente las tareas correspondientes a los medios y modos de producción bajo una nueva lógica del intercambio. En consecuencia, la comunidad es la verdad de la revolución. El llenado de lo común por parte de la unidad es una operación en torno a múltiples discusiones por encontrar un contenido que coincida con una forma, y cuando esto ocurre la forma protege el contenido promoviendo permanentes desplazamientos en la cadena significativa resguardando así la Promesa. La coincidencia entre el contenido y la forma es producida por el ejercicio crítico de reinterpretar las ruinas del pasado y establecer un lazo social donde lo común es la unidad de singularidades anudadas tras un determinado propósito: hacer de la comunidad un acontecimiento indómito. La verdad de la comunidad es que el acontecimiento ha

de formularse como un proyecto inacabado, revolucionario y radical que hace de las argumentaciones el sostén del pacto entre sujetos. El problema es cómo podemos develar la verdad de la comunidad. Pues, serán necesarios al menos tres pasos lógicos para estructurar lo común sin dejar de contemplar la coincidencia entre contenidos y la forma inacabada del proyecto.

Si la comunidad es un acontecimiento y no un mero lugar a ocupar es importante destacar que la noción de bien común no puede ser encarnada por ningún objeto concreto, tampoco resulta de la identificación de un problema común. Estos últimos son una especie de sendero inicial de la unificación de las fuerzas contra el capital y sus implicancias. En esta dirección lo que importa es leer la relación de diferencia entre el primer y el segundo golpe a partir de la noción psicoanalítica de temporalidad: *“hay cosas que uno tiene que realizar para aprender que son superfluas: en el curso del tratamiento, uno pierde meses en falsos movimientos antes de encontrar subrepticamente la fórmula correcta - aunque dichos recorridos parezcan superfluos retroactivamente, estos desvíos eran necesarios”* (Žižek, S; 2004; Pp. 17-18). La unidad de las singularidades llega a cohesionarse al *perder meses en falsos movimientos* orientados al establecimiento de un programa unificado de lucha, sin embargo, todos los recorridos son necesarios para que el pueblo pase por la experiencia de lo social (el inconsciente es lo social). Lo social para ser reformulado necesita de la creación de un programa de lucha, ese es el contenido que luego será vectorizado por la forma.

Segundo. El acontecimiento requiere que lo común se estructure de acuerdo a los alcances de la reinterpretación crítica de las ruinas. La crítica es en principios un arma, permite y facilita que el pueblo cuestione las coordenadas de su experiencia pasada y las justificaciones jurídicas, culturales y políticas de los lugares actuales por los que transita. El que todas las formas de lucha sean validas sólo quiere decir que las <<armas de la crítica>> están para diseñar y moldear los mecanismos e instrumentos de organización del pueblo, para luego ser estos capaces de controlar la fuerza material que se gesta para combatir las fuerzas materiales del Uno excluyente. En otras palabras, las <<armas de la crítica>>,

como dice Marx en el *Manifiesto Comunista*, preparan la crítica de las armas con el objeto de que “*la finalidad de la agrupación de los trabajadores comunistas, deberá ser la doctrina, la propaganda, etc. Pero a la par con ello, van asimilándose de ese modo una nueva necesidad, la necesidad de asociarse, y lo que pareciera ser un medio se convierte en un fin*”. ¿No es acaso esto una parte fundamental de la verdad del acontecimiento? La fuerza material de la revolución nace como las <<armas de la crítica>> para convertirse en la <<crítica de las armas>>. El objetivo es que los trabajadores unidos no cesen en el desacuerdo permitiendo el desarrollo de las transformaciones internas al interior de la organización de la cadena significativa que sostiene al *dos* del antagonismo.

El tercer momento: Si la violencia es la partera de la historia, la crítica subversiva es la partera de la otra escena. La crítica de las armas es el potencial radical de la otra historia. Este es el instante en que comienza a hacerse efectiva la revolución en la revolución, esto es, la comunidad se convierte en la *única forma posible de gobierno revolucionario*. Quien este familiarizado con las Tesis de abril de Lenin se dará cuenta de que hemos desplazado el significante Soviet (de los diputados obreros) por la cadena común-unidad. El movimiento metonímico realizado no es en ningún caso un capricho sino es una exigencia revolucionaria. Cuando Lenin establecía que *todo el poder del Estado pase a los Soviet* señalaba que solamente los soviets podían reivindicar un “*Estado-Comuna*”. Aquí lo que se propone es una ligera modificación a la lógica del texto el *Estado y la revolución*, puesto que la apuesta revolucionaria comienza en el instante en que la crítica subvierte la relación del sujeto al discurso y desde ese lugar poner en movimiento las fuerzas materiales del *dos* contra las del estado y el mercado.

La comunidad es el lugar desde donde la revolución puede producir un Estado-Comuna sin perder nunca de vista su finalidad. Es decir, la revolución ya no puede ser pensada como un proceso donde las luchas del pueblo culminan con la toma del Estado y posteriormente se transformen las bases estructurales del capitalismo. Una mirada que se precie de tal debe asumirse en tanto objeto, facilitando así el que la comunidad se presente como la superficie de la perspectiva catacrética, es decir, como aquello que da forma y permite al bien

común ocupar un lugar sin tener este que ser un ente positivo. La crítica subversiva es, en consecuencia, interna al proceso mismo de “la reconstrucción social” del “edificio social”. Lo radical en el proceso revolucionario es asumir el trabajo duro de la construcción de un Estado-Comuna como fuerza material de combate. Sin lugar a dudas, esta construcción utiliza la crítica como arma para combatir “*la explotación imaginaria de la libertad*” y el “*entusiasmo sublime, en tanto momento mágico de la solidaridad*” (Ibíd.; Pág. 15).

La crítica como arma es quizás el elemento más importante para renunciar a las visiones políticas miopes e instaurar una mirada política revolucionaria en tiempos de severa explotación y enajenación, pero no es el primer paso. Marx señalaba que el comunismo no puede acontecer si no es por medio de la revolución. Por su parte, el comunismo no es más que la forma articulada del Estado-Comuna en tanto gobierno del Pueblo-como-Uno. En la *Ideología alemana* Marx señalaba: “*la revolución no sólo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases*”. El problema es que la revolución, bajo las condiciones del capitalismo tardío, no puede advenir sino es como su propia gestación, es decir, autorizándose a si misma. Más aún, “*para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual*” (Marx, K.; Engels, F; 1973; Pág.31), por tanto, *este movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual* ha de ser en si mismo un proyecto político que en su forma de organización sostenga la posibilidad de interpretar críticamente su propio devenir. La comunidad es esta forma, pues ella se estructura a partir del desacuerdo. Además, cabe destacar que la comunidad es una instancia donde las necesidades radicales confluyen con un pensamiento radical, esto es, el lugar donde las singularidades se unen para desencadenar la lucha revolucionaria, primero debilitando y destruyendo los fundamentos ideológicos y políticos dominantes, y posteriormente, socavando los aparatos ideológicos de Estado al ejercer la crítica de las armas en el mismo instante en que la revolución se



despliega como una repetición de la crítica. En pocas palabras, la revolución es radical sólo si las necesidades y el pensamiento son sometidos a una estricta crítica dirigida a las raíces de la subjetividad.

Convertir la crítica en un elemento subversivo es una necesidad revolucionaria. La raíz de la revolución es la capacidad de los sujetos históricos por dismantelar un determinado orden de cosas que los mantiene sometidos. Cada vez que los discursos del Uno excluyente operan para fragmentar el lazo social la crítica debe reforzarse y convertirse en crítica material, es decir, la reinterpretación de la historia tiene que enfocarse a develar los fundamentos de la estabilidad, no los de la desigualdad. La subversión refuerza aquí el ejercicio demoledor del cuestionamiento puesto que da forma a un pensamiento que interroga las necesidades y que va más allá del ámbito del pensamiento. La comunidad al ser el tronco de la revolución dibuja ella los límites que separan al *dos* del Uno. Es por ello que los sujetos históricos, con el fin de no abandonar la crítica de las armas como momento de duplicación de la revolución deban sembrar y cosechar en su interior la auto-crítica. La crítica es una acción material y transformadora cuando ha sido la crítica de sí. Recuperar la crítica teórica es asumir la necesidad de recuperar el pensamiento radical, es decir, conseguir que las armas de la crítica se conviertan en la crítica de las armas. La historia y la política se conjugan en ese punto en una mirada donde la lucha es una crítica implacable pero a su vez un movimiento (pre)ocupado por el porvenir del movimiento.

Las dificultades revolucionarias del siglo XXI se deben en parte a que el marxismo está desprovisto de su fuerza, a saber, el materialismo dialéctico. El materialismo dialéctico dota a la mirada política revolucionaria el elemento de la crítica en sus dos versiones. A saber, las luchas del pueblo contemplan que:

*«Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra ad hominem cuando se hace radical. Ser radical es*

*atacar los problemas por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo...»*

**Lo común es la raíz de la unidad y la unidad es lo común radicalizado.**

La relación entre lo radical y la raíz es el lento y dificultoso sendero de la construcción del porvenir fomentado desde la mirada del pueblo. La apuesta dialéctica es pensar la crítica como la posibilidad de hacer de la comunidad un acontecimiento permanente. *“Veinte años son más que un día, aún cuando en el futuro puedan venir días en que estén corporizados veinte años”* -le escribía Marx a Engels-. El tiempo, tal y como lo señaláramos hace unas páginas, es un recorrido donde se pierden días, meses y años en *falsos movimientos* que terminan siendo retroactivamente necesarios para hacer de la meta de la revolución su propósito emancipador. Los sujetos históricos deben aprovechar las épocas donde la lucha de clases no es la expresión de las fuerzas materiales del Estado sobre el pueblo para demarcar los límites que les permitan tomar partido y establecer su propia fuerza material. Los días *“en que estén corporizados veinte años”* son los momentos decisivos en que las armas de la crítica se transforman en las balas que alimentan los fusiles de la crítica de las armas. Preparar las fuerzas materiales que se desplegaran en el campo de batalla es una necesidad histórica radical que ha de ser argumentada a través de un pensamiento crítico que va a la raíz de las tensiones, oposiciones, contradicciones y a la raíz de lo real, es decir, que se dirija directamente hacia el antagonismo. La fuerza combativa esta en librar -“en tiempos de paz”- una guerra ideológica, es necesario evitar que la crítica desfallezca, puesto que si ello ocurre no queda más que ver el mundo y los acontecimientos a través de los ojos del *Angelus Novus* (el progreso).

La crítica es una de las armas más potente para combatir la enajenación. Ella trata de hacer evidente lo que es invisible, busca desenmascarar aquello que ancla en el discurso las prácticas que atentan contra el pueblo. Solo a partir de las críticas el malestar puede convertirse en descontento y el descontento en prácticas de insurrección. El pensamiento crítico permite describir las presiones, descongelar la inercia del descontento y eliminar la desconfianza que impide al pueblo asumir el riesgo de cortar sus cadenas. La crítica tiene múltiples

expresiones y campos sobre los cuales operar, no obstante, pareciera que las armas que la revolución necesita son la crítica del derecho, la crítica de la política y la crítica de la economía. Cada una de estas críticas se vuelve un arma poderosa al establecer la verdad del acá y al disipar la verdad del allá. Las acusaciones dirigidas al Uno excluyente develan las contradicciones de la vida material, “*el conflicto existente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción*” que afectan a los distintos sujetos históricos. La crítica en relación a lo señalado no obedece a la consciencia, la consciencia no es la fuente que nos brinda los recuerdos que tienen que ser reelaborados, es el inconsciente quien nos brinda tal material y por ello su análisis es indispensable. La hipótesis del inconsciente hace de la crítica el arma fundamental a la hora de suspender la acción preformativa de las relaciones de producción en la determinación de la consciencia social de los sujetos históricos. Principalmente entre sus funciones está discernir las resistencias que impiden el avance de las transformaciones políticas. En 1914 Freud señalaba en *Recordar, repetir y reelaborar* que la técnica psicoanalítica buscaba que el sujeto pudiera vencer las resistencias de represión para hacerle frente al “*olvido de impresiones, escenas, vivencias...*” (Freud, S; 1993; Pág. 150). El olvido no es más que un bloqueo de las vivencias, escenas e impresiones de algo que le provocan sufrimiento al sujeto. El devenir de las armas de la crítica es deshacer la consistencia de los recuerdos que están para encubrir la realidad de la producción social de la vida. Recordar es el primer paso para frenar la reproducción-repetición de acciones independientes de la voluntad política del sujeto.

La repetición de lo olvidado y reprimido aflora en la realidad como acción estableciendo con ello determinados modos de relaciones entre sujetos. Freud expresaba esto del siguiente modo: “*podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace*”, es decir, el modo de producción condiciona el proceso de la vida social y política al propagar una compulsión a la repetición (Ibíd.; Pp. 151-152). Lo reprimido retorna y se instala como acto, no obstante, el análisis esta para interrogar las coordenadas bajo las cuales se sitúa el síntoma y donde se levantan las

resistencias. La reinterpretación de las ruinas es una interpretación en presente, es decir, cualquier sujeto histórico actualiza lo pasado y lo actúa en el presente como si no fuese un episodio histórico sino un poder actual. La reconducción del pasado es una interrogación directa alrededor de lo ocurrido antes. La crítica se constituye como la tramitación de los recuerdos reprimidos para que el sujeto deje de descargar por medio de acciones su malestar. El punto crucial de las armas de la crítica es impedir sofocar e incentivar la compulsión a la repetición. ¿Qué quiere decir esto? No sofocar la compulsión a la repetición es permitir la circulación del acto para poder simbolizarlo, es decir, posibilitar la simbolización de ese trazo de lo real (del antagonismo) que aparece como acto. En cambio, no incentivar la compulsión a la repetición es poder escuchar y dar cabida al recuerdo para su reelaboración. La crítica es un modo de escuchar el pasado y mirar el porvenir, no obstante, la reelaboración de lo reprimido anula la compulsión a la repetición dando paso a la manifestación de la lucha política como conquista del propio poder político. La mirada política revolucionaria actúa con ojos críticos, rechaza y combate rotundamente todo tiempo de paz que implique esclavitud y explotación al promover una perspectiva de lucha por la libertad. Asimismo, una mirada crítica revolucionaria reconoce que sus orígenes están en los escombros del pasado, es decir, la mirada esta inscrita desde siempre en los objetos caídos y en los ideales olvidados de la historia negada-reprimida. Como lo señalará Trotsky *“el grupo Marx-Engels surgió como un escombros de la izquierda hegeliana. La Internacional Comunista fue preparada en plena guerra por los escombros de la socialdemocracia internacional. Si esos iniciadores fueron capaces de crearse una base de masa, fue sólo porque no temieron al aislamiento. Sabían de antemano que la calidad de sus ideas se transformaría en cantidad. Esos escombros no sufrían de anemia; al contrario, contenían en ellos la quintaesencia de los grandes movimientos históricos del mañana”* (Trotsky; L; 1973; Pág. 191). El único modo de romper la continuidad de las formaciones sociales es que las transformaciones políticas se nutran de los escombros. Los restos, es decir, aquellos que no pertenecen a la comunidad de Amos, bien pueden apropiarse de la teoría y subvertir su sentido político. La misión emancipadora de los esclavos es subvertir el lugar del Amo y de ese modo reinscribir el marco de las

prohibiciones. La consigna es la lucha popular y su método esta darle tiempo a los sujetos históricos de reelaborar la resistencia (a salir de su situación de sometimiento), pero para ello deben enfrascarse en las resistencias para poder vencerlas, ese es el sentido de la crítica como arma. El nombrar las resistencias no basta para renunciar y detener las resistencias.

La crítica es la fuente de la teoría revolucionaria y la memoria histórica es su material. Tanto la crítica como la memoria histórica son armas insustituibles de la revolución porque la “*la revolución es el acto supremos de la política*” (Engels, F; 2003). Si el acto supremo de la política es la revolución, la comunidad es el acontecimiento indómito de la crítica revolucionaria. El carácter ingobernable de la comunidad equivale a que la causa de la revolución es la causa de lo Común, causa de la completa emancipación política y económica de los trabajadores. En síntesis, las dos perspectivas de la crítica actúan como lo literal del cuestionamiento de las normas y lo figural de un nombre para designar lo necesariamente inconcluso del proyecto emancipatorio.

### **3.4. *Materialismo dialéctico y diferencia mínima.***

La comunidad es una instancia ingobernable en la medida en que su propio núcleo sea ingobernable. Políticamente la posibilidad de que la comunidad se proteja de si misma es que su núcleo corresponda a una *diferencia minima* consigo misma. Esta diferencia la divide de si misma, es decir, facilita la circulación de proposiciones lógicas que abren una brecha que imposibilita la reconciliación de los contrarios pero que no se manifiesta como oposición sino como tensión. Tesis y antitesis operan como proposiciones lógicas que van más allá del pasado y que escapan del presente, no pudiendo estas ser formuladas como *propiedades sustanciales positivas*. Resulta entonces que la distancia entre lo común y la unidad se nos presenta como la diferencia mínima. La comunidad sólo así puede ser denominada revolucionaria porque posibilita el “*cortocircuito imposible*” entre la tesis y la antitesis impidiendo que estas se reúnan en una sola proposición, la síntesis. La brecha que separa las proposiciones se formula como diferencia mínima entre significantes, impide el cierre de la comunidad al

promover el desplazamiento permanente entre el vacío y su llenado. Lo que la brecha pone en juego en el núcleo de la comunidad es la ubicación de la palabra en relación a las demás palabras. La organización de la cadena significante da cuenta del sentido que un Discurso puede adoptar, sin ir más lejos, el sentido depende de como se hayan organizado los significantes al interior de la cadena, razón por la cual la raíz de la comunidad este en impedir llenar el vacío con un contenido positivo.

El carácter ingobernable de la comunidad protege al nudo subjetivo de los dictámenes ideológicos que tienen por objetivo anular las discusiones y divergencias entre sujetos históricos, asimismo, autoriza y legitima el despliegue permanente de su propósito como meta fundamental. Esto en otras palabras quiere decir que el núcleo de cualquier comunidad revolucionaria esta en el materialismo dialéctico. Aquí, el materialismo dialéctico es leído en su radicalidad más penetrante, deja de ser la lucha de los opuestos y es reemplazado “*por el concepto de tensión inherente, brecha, no coincidencia del propio Uno*” (Žižek, S; 2006; Pág. 16). La tensión actúa como una brecha de paralaje, separa al Uno de si mismo y establece una diferencia ontológica, es decir, una discordancia entre lo ontico (lo Real) y lo trascendental-ontológico (lo Simbólico; el sentido). El que la comunidad no coincida consigo misma se debe a que la tensión es un deslizamiento respecto a la posición en que los sujetos históricos se presentan sobre el contexto político-económico, desplazamiento que impide que el objeto sea atrapado y que obliga a los sujetos a tener que cambiar permanentemente de posición. La lógica establecida por el desplazamiento es hacer de la brecha la posibilidad de emergencia de una perspectiva política. Por una parte, el desplazamiento sostiene al deseo dotando al objeto de su condición de errante, molesto y traumatizante, en tanto por otra parte, esto moviliza al sujeto en su inacabable búsqueda de una perspectiva que le permita atrapar al objeto y satisfacer sus anhelos. Esta estructuración de la relación sujeto-objeto hace del objeto el leitmotiv del deseo del sujeto. En esa línea argumental es que el objeto ocupa el lugar de lo desconocido al interior de la comunidad, promoviendo el desacuerdo como la mirada política que demarca las posibilidades de reconstrucción del objeto colectivamente. En este punto es que la mirada política

se inscribe en todo momento en el objeto percibido, es decir, la mirada está -como dice Lacan- “*en el objeto más que el propio objeto*” (Lacan, J; 1986). Leyendo a Lacan y a Žižek paralelamente tenemos que el objeto está en el ojo del sujeto, pero el sujeto también está en el objeto. La inclusión del objeto en el ojo es -en palabras de Žižek- “*la subjetivación, la dependencia de la realidad en su constitución subjetiva*”, y suplementariamente la inclusión del sujeto en el objeto da cuenta del “*suplemento materialista, reinscribiendo al sujeto en su propia imagen bajo la forma de una mancha*” (Ibíd.: Pág. 26). En el primer capítulo señalábamos que lo común está incluido en la unidad y que la unidad estaba ya en lo común, es decir, recién ahora cuando hablamos de las demarcaciones políticas del acontecimiento nos percatamos que la inclusión de la unidad en lo común se debe a que lo común está constituido por los debates y las acciones de todos los otros-uno de la lucha de clases.

La diferencia mínima u ontológica es definida únicamente por causa del objeto causa del deseo debido a que inaugura la brecha de paralaje. La caída del objeto en el proceso de constitución psíquica conduce al sujeto a un engaño fundamental, es la forma de responder desde una perspectiva particular a la fantasía que elude toda comprensión simbólica. El *objeto a* provoca múltiples horizontes de comprensión simbólica. La diferencia pensada desde el objeto causa del deseo no es la diferencia entre dos objetos positivos, sino al ser la respuesta ante la fantasía no simbolizable pasa ella a ser en sí misma un objeto. La cadena significativa organizada bajo el estatuto de lo común es esta diferencia mínima, es el objeto que impide reducir el nudo subjetivo a una síntesis de los opuestos. ¿Acaso no coincide esto con la noción de lo real es el antagonismo? Si el antagonismo es el límite político de lo social, y por tanto, es lo que se resiste a la simbolización entre el *dos* y el Uno excluyente, claro que la diferencia mínima no es la reconciliación de los opuestos. Incluso más, si consideramos el enlace entre el significante amo y el saber estos no actúan como opuestos directos, sino más bien el saber representa la ausencia de sentido del vacío, es decir, el desplazamiento abre una diferencia mínima en el seno de la cadena significativa.

La brecha entre una clase y otra, entre un significante y otro se manifiesta igual que en el interior de la comunidad. Lo relevante es distinguir que lo radical no es más que el carácter irreductible de la tensión. Cuando nos percatamos de esta condición de irreductibilidad la crítica se convierte en un arma subversiva y radical porque escapa de la oposición directa entre dos objetos positivos, oposición que las más de las veces es una trampa que conduce al pueblo a proposiciones morales difundidas por el Estado y el mercado al modo de elecciones forzadas (es cierto que podemos elegir cuanto producto existe, no obstante, ¿en qué momento somos libres realmente de elegir?). La comunidad es el nudo desde el cual enfrentamos la realidad desde la diferencia, ella es una de las respuestas de la diferencia mínima. El que los sujetos ocupen un lugar donde se articulan en una fuerza material no quiere decir en ningún acaso que ese lugar represente una síntesis entre ellos. Por el contrario, la comunidad representa lo trascendental-ontológico. Žižek señala a propósito de Kant que “lo trascendental” se presenta bajo formulaciones como “el alma es no-mortal” puesto que este tipo de enunciados representa un conjunto abierto e ilimitado, las almas sino son ni mortales ni inmortales. Lo trascendental-ontológico aparece como el vacío mismo y no como un vacío más allá de los fenómenos. Esto es, en la estructuración de la comunidad lo común aparece siendo el vacío mismo y la unidad es el objeto trascendental, “*el vacío más allá de las apariencias fenoménicas*” (Ibíd.; Pág. 31). Podría decirse que lo común es no-unidad en el sentido en que lo común es ilimitado y no puede ser apresado por un conjunto cerrado. Lo inverso pero complementario sería que la no-unidad es la posibilidad de los otros-uno de articularse y rearticularse en un conjunto que no es definible en términos positivos, es decir, inscribirse en lo común.

Otra lectura de la diferencia mínima que nos conduce a los mismos resultados es que la unidad es el exceso de lo común, o bien es el núcleo traumático de este. Dicho de otro modo: lo no-común es la posibilidad incesante de nuevas articulaciones orientadas a definir un campo de batalla donde librar el desacuerdo entre las partes de los sin partes. Lo común desborda las unidades, estas no alcanzan a llenar el vacío volcándose inmediatamente en la estipulación de nuevas formulas. Esta lectura nos indica que la diferencia mínima es



ontológica en la medida en que escenifica la tensión entre la realidad sin sentido y su horizonte político de significación. Lo común es el vacío de sentido que tiene que ser inscrito y reinscrito, una y mil veces, por las unidades con significaciones alrededor de la falta constitutiva, es decir, la nada esta para engendrar un lazo social que subvierta la formación social capitalista. Una traducción de sentido para esta expresión de la diferencia mínima es que toda universalidad depende de una excepción. Lo universal es la falta y la excepción es que no-todo es falta, es decir, la realidad es la existencia concreta y el Ser (la comunidad) es lo que esta más allá de la realidad. La excepción tiene por directriz el trazar el no-todo, esto es, hacer de la comunidad la verdad de la crítica de las armas, en tanto, que cada acto de violencia que rompe con el orden policial es la posibilidad permanente de subvertir el propio acontecimiento. La *dictadura del proletariado* es la excepción que sostiene la verdad del Pueblo-como-Uno pero asimismo es el centralismo democrático quien sostiene la imposibilidad de totalizar el campo social con proposiciones dogmáticas-estáticas. Lo que esto pone en juego es que las proposiciones políticas que vectorizan el proyecto inconcluso deben entenderse como finitos. Tanto las luchas y reivindicaciones como los sujetos históricos son finitos razón por la cual el horizonte ontológico de las significaciones políticas también lo es, no obstante, la finitud es constitutiva del horizonte de significación política. La brecha es así lo referido al no-todo, se establece entre lo óntico (lo real) y lo ontológico (el trazo simbólico que intenta definir lo real). Como lo señala Žižek la libertad está en la brecha que prioriza el “*antagonismo inherente a la múltiple/fallida reflexión de la Cosa trascendente/imposible*” (Ibíd.; Pág. 38).

La comunidad adviene en toda su radicalidad cuando la brecha asume el antagonismo como aquello que le es inherente. El antagonismo es el centro, el núcleo de la comunidad, pudiéndose expresar como desacuerdo entre las partes en proceso de unificación o bien como violencia revolucionaria. Un pequeño paréntesis, la violencia revolucionaria es todo el proceso que va desde las *armas de la crítica* hasta la *crítica de las armas*. Luego de este pequeño paréntesis, cabe destacar entonces que la comunidad representa el espacio de libertad en tanto la división inherente a la lucha de clases no es la disposición objetiva entre el Uno

excluyente y el *dos*, sino, lo real es el núcleo traumático que potencia el desequilibrio de la sociedad (formación política económica de la dominación del hombre por el hombre, impidiendo por supuesto que esta se establezca en una totalidad cerrada y armoniosa (esto opera tal como en el análisis estructural hecho por Levi-Strauss de la disposición espacial de las viviendas de los Winnebago). Lo crucial es que lo real distorsiona la visión de los sujetos históricos estableciendo así la mirada política que permite establecer la comunidad. De otro modo esto es: la comunidad expresa una mirada política fundada en el sesgo propio de las posiciones a ocupar en la lucha de clases.

El materialismo dialéctico hace de la comunidad una formulación en la cual la antinomia radical, la brecha, que hace de obstáculo para el acceso de los sujetos a la comunidad es ya la comunidad en sí. A partir de la diferencia ontológica la comunidad no puede asumir una identidad plena constituyéndose así en la formación política que representa al antagonismo para lo inconsciente (lo social), y de ese modo, la comunidad en sí es el límite que impide a los sujetos históricos cerrar el sendero de construcción de su proyecto. Lo que la comunidad protege es la brecha, espacio de la irreconciliable entre la una Totalidad y las singularidades. La imposibilidad de complitud protege al nudo subjetivo de las estipulaciones dogmáticas, evitando que la política se legitime por medio de la represión de las singularidades en favor de una falsa universalidad, es decir, un universo totalitario. El mantenerse abierta le permite a la comunidad configurar espacios reales para el despliegue del desacuerdo. La brecha en ningún caso representa una negación de la verdad, sino por el contrario, autoriza a la verdad comunitaria a hablar por sí misma. En definitiva la comunidad es ingobernable en la medida en que ella es capaz de mantener una diferencia interna consigo. Es un hecho el que no puede haber complitud para una comunidad que pretenda enarbolar el nudo subjetivo revolucionario más aún cuando esta se opone como fuerza material a la formación social del Uno excluyente. Žižek expresa que lo real leído desde una visión de paralaje difiere de lo Real tal y como Lacan lo entendía. Para Lacan lo real es algo que “*siempre vuelve a su lugar*” a diferencia de la visión de paralaje que desplaza lo real permanentemente. La concepción de Lacan estipulaba que lo Real permanencia idéntico a sí mismo en todos los

universos simbólicos, es decir, aquello que se resistía a ser simbolizado no estaba dotado de una apariencia única. La paralaje real en cambio expone una verdadera multiplicidad de apariencias de lo real, es decir, este real más que resistirse a lo simbólico se escapa de él. La brecha de paralaje es lo real que no tiene sustancia alguna pero que es inherente a lo simbólico. ¿Cómo es posible que la brecha de paralaje escape y sea al mismo tiempo inherente a lo simbólico?

La doble condición de la brecha es que la tensión no es simbolizable, el antagonismo no se deja atrapar directamente por lo simbólico por una parte, y por otra, denota que *“no existe ningún lenguaje neutral que nos permita traducir uno al otro y menos postular que uno es la verdad del otro”* (Ibíd.; Pág. 351). El hecho de que algo escape siempre a lo simbólico da cuenta de la división interna del lenguaje, pero es precisamente esto lo que conduce al pueblo organizado a *“permanecer leal a esta división como tal, registrarla”* (Ídem). Registrar la brecha, la tensión, no es sucumbir a la tentación de postular la distinción en sí como la reconciliación de los opuestos. Muy por el contrario, caer a la tentación de señalar que la brecha es en sí misma un elemento reconciliador es postular que la comunidad es posible sólo mediante la imposición de un contrato, cuando en realidad es producto de un pacto entre los sujetos históricos. El pacto bajo el cual se articulan los sujetos históricos representa una apuesta determinada por registrar la brecha. La comunidad actúa del mismo modo en que lo hace la cinta de moebius, aquel nudo donde lo externo se encuentra con lo interno y cambia de posición en la medida en que es recorrida. El pacto representa al interior de la comunidad el desacuerdo que legitima el avance incesante del proyecto político del pueblo organizado. La cara externa del pacto es la extensión radical del desacuerdo, es la puesta en escena de la otra historia. En esta dirección es que debe ser leída *“la negación de la negación”* de la dialéctica hegeliana. Este tipo de lógica plantea algo acerca de lo existente y de sus incoherencias.

Permanecer leal a la división interna del lenguaje –castración simbólica– nos remite al siguiente planteamiento wittgenstiano de *“los límites de mi mundo significan los límites de mi lenguaje”*. El pacto presupone la diferencia mínima en tanto material que facilita la articulación de los sujetos ya que el pueblo se sirve -

al decir de Marx- *de un lenguaje prestado que representa la nueva escena de la historia universal*. La lección básica del materialismo dialéctico está en mostrarnos que no debemos temer a la parcialidad, sino muy por el contrario, hay que abordarla tomando partido desde nuestros propios límites, es decir, la apuesta política que gira en torno al antagonismo es una necesidad ética en el contexto de la lucha de clases. Evitar las antinomias, las brechas o las proposiciones lógicas contradictorias es renegar del desacuerdo y de los límites de nuestro mundo. En otras palabras, la máxima traición a la comunidad es no abordar la diferencia mínima. Es fundamental reconocer que lo común difiere de la unidad, no obstante, es ese principio el que vuelve curvo el espacio sobre si mismo y establece la asimetría de la visión de paralaje. El quehacer ético se manifiesta en la única asimetría que se presenta en la brecha puesto que tenemos solo una perspectiva, nuestra toma por asalto de la razón, y tenemos aquello que la elude o bien trata de negar nuestra propia toma de partido. La toma de partido por lo universal es la apuesta por hacer de la comunidad el proyecto de la diferencia mínima, más aún, la comunidad es la *“no-coincidencia constitutiva de una cosa consigo misma la que provee la llave para la central categoría hegeliana de la universalidad concreta”* (Ibid.; Pág. 46). El espacio posible para lo común es éticamente el lugar donde las formaciones particulares no son neutras, incluso más, es la batalla misma que se expresa en un campo donde las disputas giran alrededor de lo particular de cada toma de partido por el bien común. En resumidas cuentas, la comunidad es un llamado radical a asumir nuestra dependencia de los demás para combatir a quienes nos tratan como si el pueblo fuese un resto. La diferencia mínima interpela al sujeto para que este asuma que la toma de partido sólo es posible en cuanto confiamos en que el otro no nos engañará a pesar de que siempre exista esa probabilidad. Sólo una cosa debemos aclarar en esta línea, la apuesta por el otro jamás reduce el pacto a la expresión de un sacrificio ético. Todo sacrificio ético es una falsedad puesto que su fundamento no se encuentra entre las distintas coordenadas del pacto sino es una simple aceptación retrospectiva de la culpa. El pacto pone de manifiesto que la ética es un acto que pospone la satisfacción y sostiene la fantasía deseante. Es decir, el acto ético manifiesta la responsabilidad de los sujetos históricos al habitar estos su palabra

en relación a sus deseos. En esta dirección el acto ético establece un corte en el discurso de la comunidad, corte que produce un detalle marginal que modifica sustancialmente su propio horizonte político; esta es la fuente revolucionaria de los desplazamientos que posibilitan la brecha de paralaje. Los límites de la comunidad se definen en relación a lo ingobernable del acontecimiento.

### **3.5. *El cuarto momento excedente y el enemigo de la comunidad.***

La producción política del acontecimiento responde a una estrategia formulada topológica y relacionalmente. Lo que define el sendero de la revolución permanente es la inscripción de la forma en el devenir del acontecimiento. El proceso de inscripción debe ser analizado en todo momento puesto que de no hacerlo las prácticas políticas revolucionarias quedan atrapadas en las redes de la tentación fetichista. El fetichismo presenta una serie de contenidos que ocultan la verdad de la forma en todas las formaciones sociales existentes, de ahí que la perspectiva revolucionaria se sostenga las lógicas de su accionar a partir de un análisis de coyuntura que tiene por objetivo develar el secreto de la forma. El único modo de hacer la revolución en la revolución es, como dijéramos en las páginas precedentes, que el segundo golpe subvierta la forma misma de la vieja formación social. La necesidad de priorizar el análisis de la forma por sobre el análisis de contenidos permite, en primer lugar, dar con la brecha de paralaje y segundo, nos permite romper la vieja cadena signifiante y sustituirla por una nueva organización del lazo social.

El análisis de las formas impide el cierre de la reflexión en torno al estatuto de lo común y renueva la pregunta por lo universal. A partir de lo señalado es necesario develar lo que son las formas. Topológicamente las formas son los contornos precisos que definen los límites reales de la realidad, en tanto que relacionalmente las formas representan el movimiento y las combinaciones entre los límites. Ambas características nos permiten ir más allá del núcleo oculto de la forma facilitando de ese modo analizar el proceso mismo “*mediante el cual el contenido encubierto asume esa forma*”, es decir, analizar el proceso por el cual

un significado oculto, cualquiera, asume una determinada forma como su disfraz (Žižek, S; 2003). El análisis de la forma coincide así con el materialismo dialéctico, incluso más, el materialismo dialéctico es ya el análisis exhaustivo de la forma. No obstante, las exigencias del análisis de la forma requieren de una pequeña modificación de la dialéctica como proceso. Si la noción clásica de la dialéctica es que esta se compone de tres momentos, a saber, tesis, antítesis y síntesis, la diferencia mínima instala en su seno un cuarto momento excedente.

La lógica triádica de la dialéctica clásica era plenamente coincidente con la noción de estructura del estructuralismo francés. Si la dialéctica se componía de sus tres momentos, la estructura también era planteada de ese modo, siendo sus registros lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Lo simbólico se connota como el objeto estructural, es la cosa/objeto que se sitúa en tanto base de un saber, en tanto que lo Imaginario se presenta como las imágenes de la cosa, es una suerte de representación o copia de la cosa/objeto vinculada a una perspectiva especular. Finalmente lo Real es aquello que pre-existe, *es* pero se escapa de las palabras, o bien como dice Deleuze “*es uno en su verdad*”. La teoría revolucionaria debe ir más allá de esta presentación. El materialismo radicaliza el estatuto de la dialéctica y de la estructura al facilitar que un cuarto momento desplace infinitamente el uno de su lugar pero conservando su verdad. El desplazamiento del uno no significa que se de una rotación de sus componentes sino que se manifiesta un movimiento en el que cada parte se transforma de tanto en tanto. El sentido dialéctico del análisis de las formas es que la estructura no se cierra sobre sí misma. El “*cuarto momento excedente*” de la dialéctica es la emergencia de un momento que tiene por función actuar como <<*mediador evanescente*>> en el proceso de cancelación de toda reconciliación de los opuestos. No obstante, ¿Cuál es la relación entre estos cuatro momentos de la dialéctica y la estructura? Si hemos establecido que la dialéctica requiere de un cuarto momento capaz de subvertir la síntesis, es importante también dotar a la estructura de este momento. Este nuevo momento se traduce en un exceso al proceso mismo, una suerte de desborde que representaría una *forma abstracta* que va más allá de los límites establecidos. Este exceso sería una especie de duplicación que haría efectivo lo negativo como resultado de la “reconciliación” entre el segundo y el tercer

momento (antítesis y síntesis). En otras palabras, el punto de partida sigue siendo la Tesis, posteriormente existe el momento de mediación que es también el contrario inmediato que aparece en el instante en que intentamos captar/capturar el punto de partida, eso es la Antítesis. Ahora es sobre este punto que debemos leer el proceso dialéctico desde la lógica de la diferencia mínima, o bien como lo señala Žižek, la Antítesis actúa “*de modo que el segundo momento no es lo negativo del primero, (sino es) su alteridad; es el primer momento como su propio otro, como lo negativo de si mismo*” (Žižek, S; 2003b; pág. 236).

Si con Hegel distinguíamos la dialéctica como la *Negación de la negación* ahora es importante destacar que la negatividad no es simplemente la puesta en escena de la *lucha de los contrarios* u *opuestos*, sino tal y como lo presenta Žižek, la negatividad es posible sobre su propia presentación, es decir, lo que hace de punto de partida de la comunidad (la unidad como lo único) no solo tiene su otro opuesto (lo común como lo múltiple) sino también existe y se expresa en su negatividad interna (la unidad es la articulación de diferentes otros-uno). El espacio de la negatividad es posible se juega, entonces, en una doble partida: “*para negar el punto de partida, debemos negar su propia negación interna en la cual su contenido llega a su verdad (...). La negación segunda, autorreferencial, esta alteridad que se refleja sobre sí misma (como dice Hegel), es el punto de fuga de la negatividad absoluta, de la <<pura diferencia>>, el momento paradójico que es tercero, puesto que es ya el primer momento el que pasa a su propio otro*” (Žižek, S; 2003b; pág. 237). De este modo la dialéctica configura un proceso donde la comunidad esta compuesta por medio de la negación instaurando un campo de significación retroactiva en la medida en que los tres momentos originales cuentan como *lo inmediato, su mediación y el retorno final a la inmediatez mediada*, tres momentos positivos por cierto, pero que están sobredeterminados por el *excedente de la pura diferencia*, aquel momento que *cuenta como nada*. Es decir, puesto que la unidad niega la concreción de la cosa como única es que el bien común puede emerger como lo innombrable.

La relación entre los tres momentos de la dialéctica y su momento excedente respecto de la estructura es que cada tiempo equivale a un punto

singular, puntos que se encuentran con los otros para dar forma a una entidad particular a partir de trazos universales. Dicho de otro modo, la comunidad es la estructura que surge cuando la toma de partido demarca políticamente el campo de batalla al renovar constantemente su fundamento particular. La comunidad presenta los dos aspectos fundamentales de la estructura al ser “*un sistema de relaciones diferenciales según las cuales los elementos simbólicos se determinan recíprocamente y un sistema de singularidades correspondientes a esas relaciones y que delimitan el espacio de la estructura. Toda estructura es una multiplicidad*” (Deleuze, G; 1976; pág. 577). Lo común es el vacío que garantiza que la comunidad sea una multiplicidad de unidades articuladas alrededor de un bien común, el cual es modificado cada cierto tiempo gracias a las relaciones diferenciales entre los significantes de la cadena. No es difícil percatarnos que la comunidad expresa la multiplicidad de singularidades que se expresan en un campo de diferencias sostenido por una negatividad definida por las partes que establecen su programa de lucha bajo los designios de una articulación revolucionaria. Lo que impide que la dialéctica haga del proyecto una esfera es - en palabras de Lacan- la emergencia del propio mensaje en su forma verdadera, es decir, invertida.

El cuarto momento excedente da cuenta de la inversión producida desde el antagonismo, es decir, la contradicción entre Tesis y Antítesis no se resuelve con la Síntesis sino con la inversión de esta. Si la reconciliación gana terreno la comunidad se desvanece y el lazo social se fragmenta para ser reconstruido a partir de la lógica del contrato hegemónico, persistiendo la vieja forma detrás de contenido renovado. El mensaje en su forma invertida transgrede la reconciliación al instalar una nueva tensión para que lo universal se mantenga fiel a las mutaciones de la diferencia mínima.

Las expresiones topológica y relacional operan en la comunidad porque esta es el resultado de una cadena signifiante. Es decir, la comunidad es la estructura que permite la producción de sentido a favor de las singularidades en la medida en que sus posiciones sean diferenciales entre sí. Cada unidad representa al interior de la cadena una posición diferencial que junto con otras singularidades



determina el valor político del acontecimiento, es por ello que las unidades de posición deban ser tratadas como “*singularidades (que) establecen un orden de los lugares que determina simultáneamente las funciones y actitudes*” (Deleuze, G; 1976; pág. 578) de las cosas/objetos que ocupan determinados lugares. La fidelidad a los desplazamientos del acontecimiento se define, en consecuencia, a través del impedimento de hacer del bien común un valor de cambio. El bien común al no poder ser nombrado directamente adquiere todo el peso de un valor de uso cambiante a lo largo y ancho de la historia.

El análisis de las formas aplicado a la coyuntura de las luchas políticas no debe perder de vista lo siguiente: su secreto se presenta en una serie y “*una serie siempre se refiere a una serie*”, por lo tanto, es el producto de múltiples relaciones entre lo que está ubicado dentro de las unidades y otras unidades. En términos lacanianos la serie corresponde a la cadena significante (S1 – S2... ad infinitum). Las series permiten establecer la estructura comunidad al generar una escena donde el conjunto de series se inscribe en una relación de equivalencia. Las propiedades de toda estructura (fórmula triádica de la estructura, el principio de la posición, lo diferencial, lo singular y lo serial) facilitan develar porque el análisis de las formas ha de plantearse desde la anexión de un cuarto momento a la dialéctica. Cuando el primer golpe revolucionario da con una nueva serie la vieja forma persiste tras este, la *negación de la negación* actúa en ese nivel actúa tan sólo como una “*dobles escansión*”: en un primer momento la “*negación consiste en un cambio lento, invisible, subterráneo, del contenido sustancial, que paradójicamente, se produce en nombre de su propia forma; después cuando su forma a perdido su forma sustancial, se desmorona por sí misma: es negada la forma de la negación o, para usar la clásica pareja hegeliana, el cambio que es “en sí” se vuelve “para sí”*” (Žižek, S; 2003b; pp. 243-244). Sin embargo, la comunidad es una especie de estructura “plástica” puesto que llegado el *para sí* el desacuerdo abre una nueva brecha facilitando así que la revolución política establezca una marcha transversal hacia el por-venir.

El cuarto momento de la dialéctica, momento excedente que *cuenta como nada*, es sin lugar a dudas un instante en el que algo es engendrado. Pero ¿qué es

ese algo? Si consideramos la presentación clásica de la dialéctica sabemos que cualquier síntesis a la que se llegue se convierte en la tesis de una nueva antítesis, la cual por lógica provocará una nueva síntesis y así sucesivamente; en pocas palabras eso sería la dialéctica en términos clásicos, sin embargo, el insertar un nuevo momento la dialéctica subvierte con más fuerza los principios rectores de la forma, es decir, las fuerzas materiales del pueblo van con mayor rigurosidad tras el secreto mismo de la forma. Lo que el cuarto momento nos permite, entonces, es visualizar que la nada engendra algo; función del fantasma en psicoanálisis. Esto es, al negar la negación interna del propio punto de partida se abre una brecha respecto a la segunda negación, cuestión que busca borrar el reflejo de la forma sobre sí. A esta brecha Žižek -ya lo hemos señalado- la llama *brecha de paralaje* (Žižek, S; 2006). Políticamente la visión de paralaje hace de la crítica subversiva un instrumento de análisis exhaustivo del campo de batalla. La brecha o el *excedente de la pura diferencia* direcciona el análisis de la forma no a la superación de la brecha sino a concebirla en su partición, es decir, no hemos de buscar el contenido que pueda estar tras la forma, por el contrario vamos tras el secreto de la forma “en sí”. Esta parece ser el mejor modo de seguir los desplazamientos del objeto que encarna el bien común sin traicionar las articulaciones del Pueblo-como-Uno en torno a este espacio vacío que ha de ser llenado.

El bien común es, justamente, la diferencia mínima por lo que el excedente es lo que divide a uno y al mismo objeto, es decir, el excedente inaugura la distancia entre el Uno y el vacío, esto es, lo que va más allá de lo universal. Que la nada engendre algo es, en palabras de Deleuze, el despliegue de un espacio donde es posible un nuevo pensar. En un nivel similar, si consideramos que la fórmula lacaniana del fantasma es que la nada engendre algo tenemos que el bien común se proyecta sobre una superficie hueca, es decir, “*una especie de pantalla para la proyección de los deseos: la fascinante presencia de sus contenidos positivos no hace más que llenar un cierto vacío*” (Žižek, S; 2002; pág. 25). Presencia que es absolutamente contingente.

El análisis de la forma arroja que debemos buscar en la apariencia el soporte fundamental de la forma, pues solo tras ella se oculta el secreto de sí. Lo que encontramos tras la máscara es el mismo “rostro” que está estampado en la máscara, es decir, el materialismo nos demuestra que apariencia y esencia coinciden. El gesto materialista por excelencia es descubrir que la distancia equivale a la diferencia producida por el excedente que divide al uno de sí mismo. Sólo a partir de un materialismo dialéctico radical podemos visualizar que “*el sujeto está incluido en el proceso que refleja*” o en otras palabras “*no se trata de que la realidad existe independiente allí fuera, fuera de mí; el punto es que yo mismo estoy <<allí fuera>>, formando parte de esa realidad*” (Žižek, S; 2004; pág. 33). La comunidad es el nudo formado por los sujetos que forman parte de esa realidad que discuten, es por eso que la revolución debe advenir dos veces. Los dos golpes se constituyen en el proceso de ruptura y divorcio de los sujetos a la vieja forma, y al mismo tiempo es el potencial creativo de la comunidad al descubrir *la inexistencia del Otro*, es decir, *no hay Universo total*. En otras palabras, no existe respuesta ontológica universal, ninguna articulación puede evocar un *Uno único en un Todo total* (Bustos, G; 2004; Revista Castalia N° 7). La apuesta materialista establece las coordenadas para establecer que el *Universo es Nada – todo lo que hay está dentro de esta nada* (Žižek, S; 2004; pág. 34).

La cuestión es ahora: ¿Desde donde asir la distancia que divide al uno de sí mismo? El antidescriptivismo es clave para dar respuesta a esta interrogante. Saúl Kripke en su libro *El nombrar y la necesidad* expresa que una palabra se liga a un objeto o varios objetos debido a la presencia de un acto de “bautismo primigenio” donde el significado carece de importancia debido a su valor temporal o contingente. El “bautismo primigenio” enlaza una palabra a un determinado objeto sin importar si la descripción que se realiza del objeto coincide con la identidad de este. En definitiva esta teoría se opone a la premisa descriptivista donde la palabra tiene un significado determinado para un objeto en el que la identidad se expresa como su rasgo positivo. Lo distintivo entre descriptivismo y antidescriptivismo puede anotarse del siguiente modo: los descriptivistas enfatizan la correspondencia entre la palabra, el nombre, y las cosas, esto es, la palabra en sí misma posee determinados *contenidos intencionales* que le son inherentes, a

diferencia de los antidescriptivistas que consideran que el valor de la palabra está en la transmisión de esta de un sujeto a otro, es decir, en una suerte de *vinculo causal externo* a la palabra. Si bien existen diferencias entre el descriptivismo y el antidescriptivismo tenemos que ambas pretenden una “*teoría general de las funciones de referencia*” (Žižek, S; 2003; pág. 129). Ahora bien, aquí nos interesa profundizar la distancia que se abre entre ambas perspectivas. El antidescriptivismo concentra todos sus esfuerzos en determinar la *referencia* a partir de la *cadena causal externa*, es decir, es en la transmisión donde se juega la oposición con el descriptivismo debido a que la transmisión opera mediante una cadena contingente, cadena en la que “*el nombre le ha sido pasado por la tradición de eslabón en eslabón*” (Kripke, S; 1985; pág. 113).

Žižek al analizar la relación entre descriptivismo y antidescriptivismo señala que en ambas teorías subyace silenciosamente una economía del deseo (podríamos aventurar que toda teoría está mediada por este tipo de economía). Si esta economía no contempla el análisis de la forma quedaría atrapada formulando siempre el mismo error, es decir, obviaría que la posibilidad de sentido político se debe a la *radical contingencia de la nominación* (Žižek, S; 2003; pág. 131). La *radical contingencia de la nominación* evidencia la apertura de la cadena significativa, por tanto, facilita el análisis de la forma adquirida (discurso) por el pueblo en el seno de las contradicciones y tensiones de clase. Si consideramos desde el estructuralismo que el lenguaje nos brinda la fuente de las leyes del discurso, no es difícil caer en cuenta de que el orden simbólico es instituido socialmente. El problema donde yerran políticamente el descriptivismo y el antidescriptivismo es que el primero pierde de vista el gran Otro -el orden simbólico-, mientras el segundo, olvida completamente “*la dimensión del objeto como real (...): la distinción real/realidad*”. Caer en cualquiera de estos errores impide estructurar una perspectiva catacrética a la política revolucionaria, es decir, lo innombrable se queda sin figuras para ser abordado. En este sentido, lo que se le escapa al antidescriptivismo es, justamente, la contingencia radical de la nominación, razón por la cual va siempre tras aquello que dota de identidad plena al objeto, en otras palabras, *ir siempre tras* significa que no importando los cambios descriptivos que connotan los rasgos del objeto el antidescriptivista

persigue la *garantía de la identidad de un objeto*. Un camino que nos permite eludir este tipo de error es seguir la premisa lacaniana de que la identidad de un objeto esta dada por el significante, por un nombre que genera un plus que va más allá del objeto. ¿Acaso no estamos nuevamente frente a la lógica del objeto causa del deseo? El objeto causa del deseo u *objeto a* nos indica la imposibilidad de otorgarle al objeto características positivas que lo definan tal y como es. La cuestión aquí es dilucidar que no existen características positivas que puedan llenar el vacío o la falta inaugural. Lo único que puede ocurrir es tan solo la emergencia de un significante en la discontinuidad de la realidad. La lección central del psicoanálisis en esta dirección es que la nominación es un acto radical. Al no ser posible la nominación ahora-ya, esta se vuelve contingente gracias al efecto retroactivo del sentido. Un ejemplo de esta situación lo podemos visualizar en la relación entre la Historia e historiografía. La Historia se hace, la hacen los pueblos, la historiografía escribe el desenlace de las batallas luego de haber ocurridas.

El mayor enemigo de la comunidad es la creencia de que existe un lenguaje sin ideología. La revolución no se hace sólo con la consolidación de un nuevo contenido que se opone a una forma particular. La oposición de un contenido a una forma es completamente estéril. Aunque el pueblo este organizado tras un justo y ferviente discurso no cambiara el orden policial. El modo de hacerse de la victoria es que al analizar la forma enemiga seamos capaces de forjar una forma que sea absoluta. En la medida que la lucha de clases avanza la nueva forma hará de las articulaciones una fuerza material implacable. Sólo cuando el pueblo se percata que su verdadero enemigo es su obediencia a las marcas y prohibiciones de un Otro que no es su Promesa puede liberarse. Sólo a partir del análisis de las formas la Promesa revolucionaria puede señalarle los límites al Uno excluyente, y en cuanto esto sucede el acontecimiento se libera de todas sus ataduras desplazando una y otra vez los límites de sus propios resultados.

### 3.6. *Decisión y Acontecimiento indómito.*

Las demarcaciones políticas establecidas desde el Uno excluyente son hostiles a todo intento por definir una política revolucionaria. No obstante, el único modo en que los oprimidos pueden hablar es revelándose a este orden. La comunidad es precisamente el nudo que permite volver a trazar las marcas del acontecimiento, es decir, la concatenación de múltiples actos de insurrección se van articulan desde lo simbólico hasta que el despliegue de una serie de luchas. Durante el proceso en que el pueblo reinterpreta críticamente sus ruinas va emergiendo una dimensión oculta, reprimida, que estaba inscrita en lo que podríamos denominar el cuerpo del pueblo. Si el pueblo calla respecto a esta dimensión oculta se ahoga en su propia traición, pero si tiene la capacidad para decir Basta lo oculto se revela produciendo actos conducentes al acontecimiento. El acontecimiento hace hablar al pueblo y este se va cohesionando alrededor del lazo que es la forma y la estructura de la revolución.

La revolución implica un proceso de rebelión al interior del orden simbólico, siendo este proceso el gesto bajo el cual se va definiendo el estatuto de lo común, implicando esto por supuesto una radicalización de la reflexión política. El uso de los espacios queda trastocado desde el instante en que el pueblo comienza a definir los senderos que organizan la lucha popular. Apostar por el acontecimiento requiere de coraje, y el coraje es lo que permite a los sujetos históricos desligarse de lo políticamente correcto. La gesta libertaria es una apuesta por radicalizar una secuencia de micro-acontecimientos, de lo contrario, sólo la política borra el campo de batalla.

Si el pueblo se constituye como tal es porque se va definiendo de acuerdo a situaciones concretas. Pero llegan momentos en que la situación llega de más, es decir, donde las coordenadas de la realidad superan la paciencia del pueblo y este lentamente se alza en protesta bajo el imperio de una idea, una idea de libertad. El acontecimiento ocurre y golpea con furia el status quo, sin embargo, hace falta que el *dos* tome una decisión para que el acontecimiento se precie de tal. En este sentido es importante destacar que la diferencia entre una revuelta y una revolución. La revuelta es un hecho histórico, sucede, pasa y si es que de algún

modo ha incidido en el campo político quedará registrado en los anales de la historia, en cambio, la revolución es un acontecimiento donde la correlación de fuerza entre el Uno excluyente y el *dos* modifica completamente la correlación de fuerzas. La decisión es lo que sella el carácter de un acontecimiento. Es importante saber distinguir el tipo de irrupción violenta del descontento político del pueblo, esto porque de lo contrario quienes se benefician de la plusvalía convierten hechos políticos sencillos en acontecimientos de corte populista.

Alan Badiou ha señalado que el acontecimiento “*deber ser representado en primer lugar en su figura de eclipse*” (Badiou, A; 1998; Pág. 5). Esto quiere decir que el acontecimiento es de efímera duración y que su emergencia coincide con su propio desvanecimiento. La situación sobre la cual el acontecimiento actúa se vera modificada y el acontecimiento traerá la calma tras de si. La decisión, nos dice Badiou, es el momento posterior al declive del acontecimiento, puesto que lo único que subsistirá es lo que “*habrá sido decidido a propósito suyo y que es, finalmente, su nombre*” (Ídem.). No obstante, el propósito no necesariamente es decidido con posterioridad, muy por el contrario, en muchas ocasiones el acontecimiento es la expresión del desenlace de un marco teórico-político que ha sido legitimado entre el pueblo. La nominación del acontecimiento es, en el caso de Badiou, lo que el llama la intervención. No obstante, el acto de nominación depende de la previa instalación de un *Discurso* político, es decir, la intervención es anterior al acontecimiento revolucionario. Para que la radical contingencia de la nominación tenga efectividad política el pueblo tiene antes que abrir la cadena significativa y visualizar por medio de esta la brecha que divide al Uno al instaurar el *dos* del antagonismo.

Una lógica revolucionaria del acontecimiento es aquella que en su constitución considera un análisis dialéctico exhaustivo de las condiciones revolucionarias. Las condiciones para llevar a cabo la revolución son entendidas como condiciones objetivas y subjetivas. Son estas condiciones las que han de ser evaluadas a lo largo del proceso en que el Pueblo-como-Uno se constituye como tal. En esta dirección, cuando el pueblo señala que las condiciones objetivas están dadas, esto quiere decir que las condiciones subjetivas han aflorado con fuerza y

por eso se considera que las condiciones objetivas existentes son las adecuadas para producir el acontecimiento. Inversamente, cuando el pueblo establece que las condiciones subjetivas no están dadas es porque en realidad las condiciones objetivas reales no han aflorado. El problema es que esta dialéctica de las condiciones espera que se de un feliz encuentro entre lo objetivo y lo subjetivo. Es decir, bajo esta perspectiva Badiou tiene razón al decir que la decisión y la intervención es posterior al acontecimiento, no obstante, deja la construcción de la historia en manos de los enemigos del pueblo y amantes del capital. Esta espera teleológica del encuentro entre las condiciones objetivas y subjetivas lo único que facilita es que el acontecimiento ocurra contra el pueblo. No es la revolución quien tiene que brindarle a un espacio a las singularidades para que estas puedan pensar la verdad histórica, sino es la comunidad en tanto articulación quien debe posibilitar el acontecimiento como la cima de su reflexión en torno a la necesidad histórica.

El paso de la unidad a lo común es en estricto rigor el primer acontecimiento revolucionario. La necesidad de articulación y cohesión política es un acto que rompe desde sus inicios la fragmentación de las luchas en una multiplicidad de particularidades que pierden de vista que la opresión es una sola y la determina el capital. El acto que expresa la decisión del pueblo de hablar por si mismo es del todo performativo, acontece como un exceso que redefine la red de presupuestos lógicos, es decir, es una transgresión a la ley. Para decirlo con Hegel, la transgresión a la ley es el crimen, puesto que el crimen viola los límites simbólicos pre-establecidos e introduce con su palabra un fundamento totalmente nuevo que genera un desorden total. El acontecimiento revolucionario es engendrado por su propia verdad, es el despliegue de la comunidad que se rebela ante la opresión al significar la serie de luchas contingentes en un programa universal de transformaciones estructurales. En este sentido, sólo una estructura puede desplazar a otra estructura. El crimen que genera el desorden total no puede advenir sin ser preparado. La perpetración del crimen requiere la coordinación de las singularidades para transgredir el ordenamiento hegemónico. Pero debemos dejar en claro que el único modo en que el acontecimiento pueda advenir es a través de un nuevo significante amo. Significa esto que sólo al romper la cadena



significante “tradicional” se da inicio al acontecimiento. Lo indómito del acontecimiento es lo que atraviesa de lado a lado a la comunidad y que da por resultado su diferencia mínima constitutiva.

No hay proceso de emancipación que no este situado históricamente, por tanto, toda transformación estructural acaece producto de una decisión que da su visto bueno al paso de las armas de la acrítica a la crítica de las armas. En esta dirección, el argumento de Badiou de que el acontecimiento es localizable es también nuestro. Esto quiere decir que todo acontecimiento forma parte de la situación en la que se desenvuelve y por ende tiene un sitio en la dimensión espacio-temporal. En otras palabras, el acontecimiento hace del vacío el potencial de la unidad articulada como fuerza material.

La verdad de la irrupción revolucionaria es inesperada sólo para quien no forma parte del conjunto unificado tras sus propias proposiciones lógicas. El acto permanente de construir comunidad es el avanzar sin trazar que asedia a quienes protegen el cálculo aritmético como política de gestión de bienes materiales. Protegen la propiedad privada y jerarquizan las necesidades humanas de acuerdo a sus intereses y ganancias. La sublevación del ser-en-conjunto resulta de una política organizada y dispuesta a someterse a examen crítico sin vacilar ni por un instante. La fidelidad al propósito es hacer del propósito la meta de la Promesa, sólo de esta manera la Promesa se dirige en todo momento hacia el porvenir.

Cualquier marco político que se precie de ser una contribución revolucionaria debe mínimamente hacerse la siguiente pregunta: ¿Debemos esperar el momento teleológicamente maduro de la crisis final, en el que la revolución estallara en su momento apropiado por necesidad de la evolución histórica, o, debemos pensar que la revolución no tiene ningún tiempo propio, es decir, que las condiciones objetivas y subjetivas se toman por asalto porque la crisis es una construcción del trabajo cotidiano en todas las esferas del edificio social? Ser fieles al acontecimiento es pensar que la revolución no tiene tiempo propio. Sin embargo, hoy más que nunca es necesario que los sujetos históricos tengan “*el cuidado de no confundir la ideología efectivamente dominante con la ideología que parece dominar*” (Žižek, S; 2004; Pág. 21). ¿Pero como puede el

pueblo evitar confundirse cuando su organización es su propio acontecer? Žižek propone que lo primordial es “invertir la tesis II de Marx: la tarea primaria hoy precisamente es no sucumbir a la tentación de actuar, intervenir directamente para cambiar radicalmente las cosas, (...), sino cuestionar sus coordenadas ideológicas hegemónicas” (Ibíd.; Pág. 22) Si bien es una respuesta que no podemos desconocer, quizás sea importante que demos un paso más. Si producto de la reinterpretación crítica los vencidos se encuentran con sus fortalezas y debilidades es vital apostar porque el lazo, el ser-en-conjunto tenga la capacidad de interpretar y transformar la realidad. El acto político revolucionario de ese modo fusiona la palabra y la acción promoviendo así la coherencia entre lo que se dice y hace. La interpretación genera el corte necesario para que el acto despliegue desde-ya las transformaciones radicales.

Lo realmente importante es no precipitar los micro-acontecimientos. La comunidad si bien se revela desde su establecimiento al orden desigual de la coyuntura no debe por ello conducir su objetivo al estancamiento. En otras palabras, si la comunidad asume demasiado rápido el enfrentamiento de clase pierde de vista el desplazamiento incesante del bien común, lo cual por supuesto le restará potencia al acontecimiento ya que este se inscribirá bajo las coordenadas ideológicas hegemónicas. Todo desenlace apresurado será tolerado por el capitalismo permitiéndole finalmente cooptar las decisiones del pueblo organizado; ¿No es lo que ocurre hoy en día con los anarquistas y con todo el movimiento anti-globalización? Por otra parte pero en la misma línea, debemos preguntarnos ante las infinitas propuestas de humanizar la sociedad actual que es lo que hay que humanizar. Humanizar, a la luz del análisis de las formas y la reinterpretación del pasado, es sinónimo de acciones que intervienen *Lugares-Espacio* para permearlos lentamente de las lógicas del capital y que legitiman la democracia en las que el pueblo cambia a un Esclavo del capital por otro.

Toda la lógica del acontecimiento cuando es indomable se debe a la toma de partido en torno a una verdad universal donde lo común resulta de discusiones que no cesan en presentarse. Entonces, la comunidad es un acontecimiento indómito y no un simple lugar a ocupar para defender la Promesa revolucionaria,

más aún, la Promesa tiene que evitar encarnar de una vez y para siempre formas materiales e históricas que la agoten. Dicho esto, la fidelidad al acontecimiento es una apuesta por mantener la diferencia mínima como único horizonte de verdad política.

*Discusión-  
Producción y  
Rendimiento*

### ***Subvertir el lugar del Amo.***

Tras el recorrido teórico político que hemos realizado en esta tesis, no es posible pensar la comunidad si no es desde una perspectiva dialéctica negativa. El valor trascendental de la comunidad emerge sólo a partir de una subversión permanente del estatuto de lo común, es decir, que la figura del bien común no pueda ser atrapada bajo ninguna figura inmanente. La inexistencia de un lugar donde el objeto pueda incardinarse permite que la comunidad opere como un eterno *retorno de lo reprimido*. Este retorno configura la imposibilidad de acceder directamente al núcleo o centro de gravedad que permite al pueblo constituirse como el uno que divide el ordenamiento hegemónico, pero justamente es gracias a esta imposibilidad que el pueblo puede ir en busca de sí mismo. El objeto que hace de bien común elude constantemente las posibilidades de ser atrapado por las articulaciones políticas del pueblo, lo cual facilita que este se reconstruya y adquiera nuevas dimensiones en cada intento. En este sentido, la comunidad es la estructura social que le niega al pueblo someterse a un contenido, pero que autoriza que la forma sea leída y se reescriba de acuerdo a las contingencias históricas. El hecho de que los sujetos históricos no puedan reencontrarse con el objeto perdido de la comunidad abre la posibilidad de que los sujetos se articulen una y otra vez a favor de lograr este encuentro. El momento inicial de la articulación es, como hemos visto, el fugaz instante en que el pueblo cree haber dado con una entidad sustancial, sin embargo, entre más tratan de acercarse a este objeto acontece la pérdida del objeto como presencia plena. En consecuencia, la necesidad de ir tras ese objeto perdido permite que las singularidades se agrupen en torno a un discurso que dota de sentido al lazo social. En esta línea, la falta es lo que vectoriza la producción de sentido engendrando consigo un sinnúmero de proposiciones políticas que son debatidas a favor de una figura del bien común. Es decir, el bien común no es un ente tangible ni abstracto, es simple y llanamente la nada que se manifiesta generando consigo algo que es simbolizado como lo que ha sido dejado atrás y debe ser recuperado.

La dimensión negativa de la comunidad facilita la construcción de un sendero de construcción y re-construcción crítica de la realidad. El pueblo sólo puede librarse de las ataduras del capitalismo cuando comprende que la operación

política fundamental no es obturar la falta con movimientos desenfrenados que fracasan una y otra vez. Por el contrario, una experiencia revolucionaria de la comunidad es asumir el carácter improductivo de anular la pérdida o bien tratar de reapropiarse del objeto perdido. Si las apuestas del pueblo están dirigidas, cosa que hoy en día sucede, por este gesto de taponear los agujeros evitando de ese modo vérselas con la falta, el lazo social se desvanecerá en pedazos. ¿No es acaso la fragmentación del lazo social el intento individual de llenar el vacío desde una posición de radical aislamiento? El estatuto de lo común sólo puede ser salvado en la medida en que el pueblo se desembaraza de anhelos individuales por crear universos cerrados. Es por ello que la proposición radical por excelencia es situarse desde la lógica de un antagonismo feroz insalvable. Cabe destacar que todo intento por tapan los agujeros de la realidad fracasa. Lo reprimido retorna como un acto no simbolizable. La falta permite la estructuración de la comunidad porque a partir de ella los sujetos históricos asumen sus diferencias al no enmascarar las luchas internas. Ninguna identidad plena puede hacer de la unidad una multiplicidad de posibilidades de ser-en-conjunto, sino que el lugar donde la unidad de lo único en común adviene ser-en-conjunto es, cuando lo único, es la falta que se desplaza. Reconocer los movimientos de la falta hace de la comunidad un proyecto descomunal. La desmesura es fundamental a la hora de mantener abierto el lazo social para poner en circulación una ausencia para una presencia.

La inscripción y reinscripción de lo común establece un estatuto de la unidad, es decir, el lazo social se va armando de acuerdo a la asunción del desacuerdo como figura de lo común. La unidad al depender del desacuerdo debe privilegiar la promoción de un vacío por sobre la concatenación de un cambio incesante de palabras. Lo común depende de la construcción de una universalidad que pueda desdibujar los límites impuestos por las operaciones aritméticas que arbitrariamente establecen qué lugar corresponde para cada sujeto histórico. En otras palabras, la economía capitalista promueve un goce que prohíbe que el pueblo formule una política del deseo. Lo que la comunidad debe evitar imperiosamente es creer en la astucia de la razón, es decir, no tiene que asumirse así misma como el instrumento de la necesidad histórica sino que debe ser ella misma la necesidad histórica. Ese es el sentido preciso de la comunidad como

acontecimiento indómito. La lucha política de la comunidad es no dejarse atrapar por las pretensiones de complitud, de ahí que la cadena significativa deba instituirse a partir de un significativo vacío que permita su propia re-estructuración. La crítica como arma, habita la palabra con el fin de combatir todo rasgo de inmanencia que pretenda conducir la valoración de los espacios sociales a partir de la noción de cambio. Lo que funda la comunidad es el hecho innegable de que el tránsito de los espacios es connotado desde la experiencia política del inconsciente. Es decir, el enlace entre lo común y la unidad es producto del llenado del vacío por parte de una excepción que marca el paso de ser la parte de los sin parte al Pueblo-como-Uno.

El despliegue de una estrategia para que la toma de partido se vuelva el estatuto de lo común es posible en cuanto es reconocido el valor diferencial de cada singularidad, de lo contrario, lo común se convierte en la toma de partido. El problema es que si lo común encarna la toma de partido, el valor diferencial de las singularidades cae, gestándose ya no un proyecto inconcluso sino un programa totalitario. La condición de (im)posibilidad de la comunidad es que lo común quede truncado desde adentro sin poder alcanzar su propio lugar. El Uno del pueblo organizado es el *dos* de la lucha de clases puesto que rompe con la identidad al establecer una fisura que actúa como la negatividad radical que impide la realización de cualquier identidad positiva. El antagonismo es esta fisura que adviene porque el enlace entre lo común y la unidad es un horizonte trascendental sostenido por la lógica del fantasma de las generaciones pasadas que es reinterpretado por el pueblo.

Los tres capítulos de esta tesis representan uno de los caminos posibles para enfrentar la carencia de un espacio político para lo común. En definitiva, lo que se intenta, es frenar el camino que orchestra la desaparición de lo revolucionario. Asimismo, establecer un cruce entre el psicoanálisis y el materialismo dialéctico es pensado como la fuente que puede nutrir a la psicología social comunitaria de un marco teórico crítico. La implicancia de este cruce es que subvierte el modo en que ha de entenderse la intervención comunitaria. Principalmente, lo que facilita esta apuesta es pensar el trabajo comunitario desde una mirada ética, política y teórica, cuestiones que le hacen falta a la perspectiva

del hacer-hacer imperante. En este contexto, recuperar viejas categorías como la noción de lucha de clases es una necesidad para no quedar atrapados en una incierta transición. Toda la lógica del desacuerdo ha sido pensada como un medio para garantizar que el proyecto desmesurado, infinitamente abierto, no pueda ser cerrado por los intentos que llevan a cabo los aparatos del Estado y el mercado. La política actual es una política que pretende borrar lo político, y con ello también se borran las posibilidades de escapar del goce y asumir desde el deseo la reconstrucción de todo el edificio social. No obstante, por más que ciertas nociones agonicen en el lenguaje, no mueren. Las ruinas de la historia no oficial facilitan el material mínimo para que el pasado no sea superado, permitiendo a través del análisis crítico, hacer surgir de manera cada vez más acuciante un programa de trabajo favorable a la producción de transformaciones estructurales de la realidad social. El lenguaje al ser el fenómeno social desde el cual los sujetos históricos pueden dar sentido y connotar sus prácticas políticas, garantiza la posibilidad de tramitar e interpretar la herencia críticamente y explorar los contornos inciertos del futuro. En esta dirección, el recorrido del capítulo uno, autoriza que señalemos al lenguaje como la matriz desde donde lo común y la unidad se articulan bajo la forma de un nudo subjetivo.

La experiencia del anudamiento, al estar garantizada por el lenguaje, configura en el sujeto la experiencia del inconsciente. Las palabras encadenadas bajo la forma de lo inconsciente devienen así en lo social. El orden y la organización de los significantes dan cuenta de una determinada orientación del mundo ante nuestros ojos, pero esta orientación representa en su ordenamiento una formación social determinada. La lección que la PSC debe aprender es que tanto el saber-hacer y el hacer-hacer transmiten determinados discursos que modelan el orden del lazo social desde sus prácticas debido a la posición asimétrica en la que el psicólogo se encuentra. La única gran diferencia es que la perspectiva del hacer-hacer reproduce las lógicas de dominación y explotación y las hace más efectivas, en cambio, una perspectiva situada desde el saber-hacer reconoce el valor performativo del lenguaje fomentando así la libre discusión entre los distintos sujetos. De cómo se unen los significantes depende la formación política del inconsciente. El mayor de los peligros es resignarse a la



mediocridad de la PSC gestora de intervenciones pragmáticas que cierran el horizonte de posibilidad política del pueblo. Perder la herencia que nos legan las generaciones anteriores, es decir, no considerar las derrotas del ayer nos somete al divagar del conformismo y a la imposibilidad de demarcar el horizonte político del futuro desde lo real de la experiencia. No debemos resignarnos ante la mediocridad que nos imponen por lo que es indispensable asumir el lenguaje como una de las principales armas de la crítica. El lenguaje nos compromete con una doble responsabilidad: por un lado hay que recuperar la tradición de lucha amenazada por el conformismo y, por otro lado, han de ser refutadas las impresiones versátiles y los efectos de modas que nos conducen a traicionar nuestra relación con el pensamiento crítico. Más vale ser tildado de pesado, rígido y cerrado antes de hacer propios enunciados cuya lógica facilitan la fragmentación del lazo o su contractualización, es decir, el ensayo de prácticas orientadas a enriquecer y transformar la realidad social requiere de un análisis riguroso que proteja el proyecto emancipatorio sin necesidad de conservar religiosamente todas sus proposiciones lógicas.

El análisis de la PSC tiene que develar aquello que permite la unidad de lo único en común, esto es, dilucidar de entre las ruinas la noción de bien común que permite hacer de la unidad una multiplicidad de posibilidades de ser-en-conjunto a partir de elementos de continuidad y de discontinuidad. Las controversias se vuelven así el motor de búsqueda, aunque muchas veces las costumbres instaladas como prácticas morales impiden visualizar los desplazamientos del objeto que funciona como el bien común. Quien este familiarizado con el trabajo comunitario no ha de extrañarse cuando encuentra en la cotidianidad personas que sostienen que no comparten nada en común salvo un estigma que recae sobre su ser-en-conjunto. El error sería desechar el estigma bajo el cual están identificados estos sujetos al considerar que esta definición de lo que hace lazo no sería ni de su responsabilidad ni de responsabilidad del Estado. Generalmente, cuando una población X produce su lazo en torno a un estigma esto se debe a la existencia de discurso que promueve la figura del enemigo común al interior del pueblo. Obviamente ocurre que el pueblo se fragmenta y producto de ello el pueblo es nombrado como la parte de los sin partes que no tiene voz. El estigma, entonces,

se debe a la ciega obediencia a un mandato prohibitivo que facilita goce de una falsa posición de privilegio. Es decir, opera la estigmatización como aquello que permite dotar a ese ser-en-conjunto de una identidad plena que obtura el encuentro del sujeto con los agujeros que constituyen el motor verdadero de sus relaciones. En otras palabras, el estigma fomenta la creencia colectiva de que la identidad plena es conseguida gracias a esta figura que promueve que otros les teman y respeten por el peligro que representan. Sin embargo, lo que esta lógica le oculta al ser-en-conjunto es que son ellos quienes son responsables de la producción-circulación de tapones que les impiden dar con su propia falta. Si damos un paso más y contemplamos, a modo de ejemplo, la relación entre la estigmatización y el discurso de la Seguridad Ciudadana, tenemos que el proceso de etiquetaje genealógicamente se inicia con la revolución industrial. El proceso de etiquetaje se produce contra los sujetos que no están incluidos ni en los medios ni en el modo de producción, por lo que todo sujeto que no forma parte de la producción se transforma inevitablemente en integrante de una (pseuda) clase peligrosa a la que *hay que aplicarle la mano fuerte del Estado*. Lo que este tipo de discurso, que por cierto no puede ser rebatido teóricamente desde la PSC tradicional, promueve es la criminalización de la pobreza. Sin embargo, el pobre que encarna el mal es sólo peligroso ante la mirada crédula de la literalidad, puesto que en realidad no representa ningún peligro para la clase dominante y explotadora. Tanto el mercado como el Estado saben que quien delinque no es un enemigo verdadero, sino la figura del mal es fomentada para que el pueblo le cierre las puertas a este tipo de sujeto. En esta misma dimensión, no hay que dejarse engañar por las pseudas divisiones de clase fomentadas desde la economía de mercado (administrada jurídicamente por el Estado), es decir, los objetos-mercancías tras los cuales gira el pueblo fragmentado es sólo un falso objeto que se instala como el bien común a través de las premisas del “libre” poder de compra (que obviamente nos conduce a una elección forzada). Solo por medio de una perspectiva figurativa podemos percatarnos de que la plusvalía actual no depende tan sólo de la explotación directa de los obreros, sino que la clase capitalista esconde el objetivo real de la formulación del enemigo común al interior del pueblo, a saber: la figura del enemigo común tiene por finalidad esconder el

imparable avance de la exclusión de una gran cantidad de sujetos de la producción (más conocida esta exclusión como cesantía estructural).

El problema es que la PSC tradicional no puede distinguir conceptualmente el que sus estrategias de intervención favorecen calmar las contradicciones sentidas por el pueblo, y por tanto, ataca desde su hacer-hacer los contenidos que circulan perdiendo de vista el hecho de que la forma es quien sostiene al contenido. En pocas palabras, la PSC tradicional perpetúa la ceguera del pueblo al no distinguir que la comunidad es un acontecimiento que corresponde al lugar donde la unidad de lo único en común se pone en juego a través de un permanente desplazamiento de sus premisas. Otra consecuencia nefasta es que la carencia de una mirada crítica hace de los trabajadores comunitarios flamantes profesionales que en su “autovalorización” organizan a diestra y siniestra (por omisión en el mejor de los casos) los procesos de valorización del mundo social. Este tipo de profesionalización acrítica de las llamadas capas medias justifica en dos sentidos la desproletarización de la producción. En primer lugar, la autovalorización desmarca al psicólogo social comunitario de su posición de trabajador intelectual leal al pueblo, y por otra, no cuestiona realmente desde su quehacer los efectos e implicancias de la economía en la constitución subjetiva del lazo social.

La PSC en su estrecha relación con los programas gubernamentales se ha convertido en una de las mejores armas de la contrarrevolución. Es por ello que nuestra apuesta teórica busca abrir un camino para *hacer de la Psicología Social Comunitaria un aparato crítico revolucionario*. La relación entre la revolución y la contrarrevolución es asimétrica, en tanto, la contrarrevolución no es en ningún caso la imagen invertida de la revolución. La perspectiva catacrética al permitir el paso de las armas de la crítica a la crítica de las armas busca reestablecer la lucha de clases como el conflicto inherente a la relación de explotación capital/trabajo que rige la acumulación capitalista. Todos los intentos por borrar el campo de batalla significan que se quiere ocultar la separación entre productores y medios de producción. La comunidad aparece aquí como el fiel representante de la otra escena, la historia inconsciente, que actúa a partir de un haber sido. Ahora, toda la demarcación política del acontecimiento hace de la comunidad el agente que

dinamiza el antagonismo estructural y que es capaz de asumir su propia diferencia ontológica interna.

La diferencia mínima es la forma que adopta la comunidad para encarnar el Espíritu absoluto del Acontecimiento indómito. El papel de la comunidad es representar el silogismo entre la otra historia (lo universal en disputa) y el proletariado (lo particular que reclama ejercer su propia democracia), es decir, la comunidad al ser el acontecimiento ocupa el lugar de lo particular. La dimensión particular es posible gracias a que la diferencia mínima hace de la comunidad una expresión ética. Dicho de otro modo: la distancia entre lo común y la unidad es el cortocircuito imposible que impide que la reconciliación de los contrarios cierre el horizonte político de la comunidad. Una psicología social comunitaria que entienda de ese modo la comunidad no se vale del sentido de la historia para legitimar su dominación sobre el proletariado (operación completamente estalinista por lo demás), al contrario, rechaza la historia oficial y promueve la reinterpretación de las ruinas.

La psicología social comunitaria tiene todo el derecho de alistarse como un agente del conflicto de clase leal al pueblo. Renunciar a este derecho es alinearse con la tradición moralista del Estado. Si bien cada sujeto es una singularidad concreta e irreductible que transita por múltiples parajes, su verdad/inconsciente es siempre social. Por lo tanto hay que resistir todo análisis que provenga del individualismo metodológico. De no hacerlo el desacuerdo se diluye en lo que Hegel llamaba la *diversidad sin diferencia*. La comunidad es precisamente lo opuesto, es un campo universal abierto sostenido por un nudo subjetivo. El nudo es el lugar del discurso que se corporaliza en las acciones colectivas que reorganizan todo el sentido de los espacios sociales.

Construir la universalidad es habitar la palabra. De ahí que la toma de partido por la universalidad exprese la articulación de sujetos históricos que se hacen presentes en el campo de batalla. Poner el cuerpo, hacerse presente por medio de la palabra y de los actos, es inscribir el acontecimiento en la historia de la lucha de clases. Los momentos de la revolución son múltiples, no obstante, no debemos olvidar que el acontecimiento indómito es el fortalecimiento de la libertad de discusión luego de la disolución de la vieja forma. El desacuerdo,

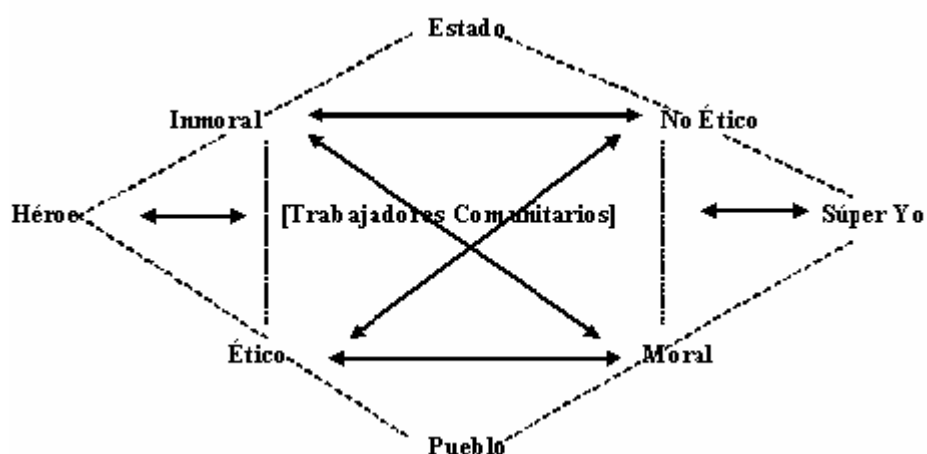
entonces, es un elemento clave a la hora de preparar la revolución pero también lo es luego del establecimiento de la nueva forma. Su función principal es impedir que la democracia proletaria en el seno de la comunidad se transforme poco a poco en una nueva hegemonía que trate de romper la diferencia mínima de la cadena significativa.

La comunidad como formación política del inconsciente representa el estatuto radical del lazo social. Los sujetos históricos en ella dejan de resistirse a la reelaboración de su experiencia pasada e inventan la política dentro de lo social. La emergencia de la política como actos que corporalizan la palabra se presenta en el campo de batalla como micro-acontecimientos. La reinención de la política es una consecuencia del despliegue lógico de las estructuras del desacuerdo en la estructuración de un Estado paralelo al Estado del Uno excluyente. El lenguaje propio del *dos* del antagonismo es quien estructura la división del Uno y permite el despliegue de una nueva estructura que en la medida que combate se va construyendo. En consecuencia, los psicólogos sociales comunitarios deben tomar una decisión, o se sitúan subjetivamente del lado del pueblo o bien reproducen el discurso del Amo estatal. No es en absoluto incompatible trabajar para el Estado del Uno excluyente y ser protagonista de la construcción y organización del Estado-Comuna. La única exigencia ética que no debemos perder de vista es que si participamos de una relación contractual con el Uno excluyente no debemos abandonar nuestros principios. Mantener el lugar es ser capaz de negar, transformar, cuestionar y reformular los programas que establecidos por el Estado. No hay que olvidar que todas las formas de luchas son válidas.

El desarrollo teórico de esta tesis es claramente una opción de como podemos abordar la PSC. Posicionarse desde el psicoanálisis y el materialismo dialéctico es un desafío bajo el cual tenemos, como sujetos, que leer nuestra práctica en relación al proyecto del Otro. En el caso de la lucha de clases el antagonismo es claramente lo real que separa y une en el enfrentamiento a dos concepciones distintas de ese Otro. La Promesa revolucionaria es el nombre del Otro que se levanta como proyecto de emancipación permanente, es decir, que rechaza que un otro (sujeto) se arrogue el derecho de encarnar en sí la Promesa que es el resultado de un proceso social. En consecuencia, la relevancia que posee

la noción de comunidad es vital a la hora de posicionarse de lado de uno de los dos proyectos antagónicos del Otro. En esta dirección la pregunta por el proyecto es éticamente fundamental: si adherimos acríticamente a los postulados de la PSC tradicional no nos queda más que asumir un rol de psicólogo moralizador, en cambio, si nuestra apuesta es construir una PSC crítica con una noción de comunidad negativa nos situamos del lado de los sujetos históricos.

Si la intervención comunitaria es concebida como plataforma legalizante de la democracia burguesa se establece como un colchón entre el Pueblo y el Estado. Inversamente, el trabajo comunitario abre la brecha de paralaje y asume el antagonismo como una posición ética favorable al proceso de transformación de la formación social capitalista. Ambas posiciones pueden expresarse las podemos graficar a través de un cuadro greimesiano de la matriz nocional de la oposición entre moral y ética. En estas circunstancias el Trabajador Comunitario puede actuar a favor o en contra del antagonismo, puede establecerse como “Héroe” o como “Súper Yo”, puede estar del lado del Pueblo (la comunidad) o del Estado (y sus Aparatos Ideológicos...). A continuación presentamos el cuadro:



Al leer el cuadro, observamos que el **Estado** viola las normas morales, lo que se traduciría en que no considera las Ideas y Necesidades del Pueblo, por tanto sería **Inmoral**, y **No ético** en tanto persigue sólo beneficios para las altas autoridades y los grupos económicos. Por otra parte, el **Pueblo** sería **Ético** en la medida en que es capaz de suspender “*la validez de las normas morales explícitas existentes* [impuestas por el Estado y la Industria Cultural] *en nombre de una ética superior de la vida, la Necesidad histórica por ejemplo*” (Žižek, S; 2003c). A su vez el **Pueblo** sería **Moral** en tanto considera las ideas y necesidades objetivas de los otros, es decir, cuando tiene en mente al conjunto de sujetos históricos que conforman la comunidad. Entonces, podemos preguntarnos en torno al **Trabajador Comunitario**: *¿Qué clase de política ejerce el trabajador comunitario en el marco de las demandas del capital?, ¿Dónde encaja la política en el quehacer del trabajador comunitario?* Luego de considerar el desarrollo teórico político de esta tesis las respuestas básicamente pueden ser dos:

El **Trabajador Comunitario** deviene **Súper Yo** desde el momento en que asume una “*Ley moral no ética, una Ley en la cual un goce obscuro se atiene a la obediencia de las normas morales*” (Ídem). En este caso estamos frente a un Trabajador Comunitario que actúa a favor de las coerciones económicas, las regulaciones legales y estatales que regulan la reproducción social del discurso hegemónico. Básicamente el Trabajador Comunitario apuntalado en el lugar del **Súper Yo** es un trabajador enajenado.

El **Trabajador Comunitario** que actúa con coraje y se hace cargo de su procedencia es aquel **Inmoral** y **Ético** a la vez. Es decir, escapa de las imposiciones de la demanda del Capital. Su posicionamiento ético suspende la legitimidad de las normas que rigen las prácticas de las buenas costumbres o si se prefiere suspende lo “políticamente correcto” para ser parte del desenlace de la Necesidad histórica.

En relación a lo expresado a partir del cuadro greimesiano parece insostenible no cuestionar el estatuto político de la PSC. Si consideramos que la psicología social comunitaria es un trabajo de alto compromiso con la realidad socio

histórica, es necesario tensionar su desarrollo conceptual a la luz de un análisis riguroso de las condiciones objetivas y subjetivas de la vida cotidiana. En este sentido, una posición ética es enfrentarnos al sesgo institucional desde nuestra propia mirada sesgada, es decir, apelando a la discusión teórico-política del aparato técnico-práctico. Trabajar desde el sesgo de nuestra mirada política es lo único que nos permite dar con los desplazamientos de la noción de bien común. De lo contrario la noción de bien común se desvanece en el campo especulativo de la economía divorciándose así de la conciencia de clase. La mayor consecuencia del desvanecimiento de la noción de bien común es que los dispositivos extra-ideológicos de coerción social instalan sin contrapunto el discurso ideológico hegemónico del Estado. El proyecto del gran Otro estatal promueve la adherencia de los sujetos históricos a significantes flotantes cuyos significados son inciertos y dependen de las necesidades del marco ideológico hegemónico. Por lo tanto, las llamadas malas prácticas a las que la PSC debe enfrentarse a petición del Estado no son más que la extensión de las malas prácticas promovidas por el Estado. En otras palabras, si la organización de la cadena signifiante del pueblo no puede construir ni forzar ningún acontecimiento que genere algún quiebre con respecto a la matriz discursiva del Estado, es porque el Estado anula cualquier intento de crítica responsable y comprometida.

Una PSC crítica de sus propias condiciones de posibilidad es la única capaz de defender la autonomía de las organizaciones sociales y de promover transformaciones estructurales. Pero para ello esta PSC tiene que tener la capacidad de enfrentarse a las instituciones de poder y tensionar las exigencias del Estado al enfrentarlo a sus propias incoherencias. En este sentido, el psicólogo social comunitario tiene que tensionar su propia relación con el modo y las relaciones de producción. El camino que esta tesis defiende para esta tensión es reconstruir la PSC a partir de un concepto de comunidad que pueda redefinir la correlación de fuerzas entre los sistemas discursivos populares y científicos. De principio a fin esta tesis busca defender las posibilidades de una PSC crítica y revolucionaria que implique una defensa a la posición de clase y, que por tanto, pueda combatir la tendencia positivista de la falsa pretensión de neutralidad política e ideológica.



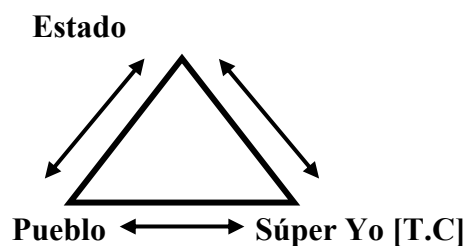
Construir un marco teórico crítico de la PSC requiere que llevemos a cabo una compleja re-construcción ontológica de la política. En primer lugar, como sujetos debemos cuestionar todo argumento que pretenda convertirnos en fugaces individuos a-históricos, atemporales e incapaces de habitar los espacios con propias concatenaciones de palabras. Esto implica que no debemos olvidarnos de nuestro pasado ni el de nuestras generaciones predecesoras, por tanto, es un llamado a renunciar a las tentativas de estructurar nuestras prácticas desde un rol político prestado. Enfrentar la fantasía ideológica de la neutralidad es volver a poner las coordenadas del tejido social en su lugar, es decir, aceptar las tensiones, conflictos y atolladeros de la realidad y no negar su existencia. En pocas palabras, poner en marcha una PSC crítica depende de la puesta en escena, en primer lugar, de una nueva lógica para pensar el enlace entre lo común y la unidad. Y el único camino válido para ello está en recuperar la premisa Militante, aquella en la que nuestro compromiso no pierde de vista que somos parte del entramado social, y que desde ese lugar nuestra responsabilidad es incentivar la discusión de múltiples líneas políticas que nos permitan reflexionar en torno a las direcciones del proyecto comunitario.

De no renunciar a la posición del Uno excluyente nuestra función como trabajadores comunitarios será moldeada desde el Súper Yo. Lo cual quiere decir que nuestra palabra quedará atrapada entre las redes de represión para promover la naturalización de la economía conducida por una mano invisible. No ha de extrañarnos que desde esta posición se legitime el conformismo, la ignorancia, la adaptación y la ley del más fuerte, extendiendo a todas las esferas de la cotidianidad la lógica de lo políticamente correcto y del mal menor. En consecuencia, desde el lugar de representante de la lógica del Amo se fortalece una accionar que promueve dispositivos de control social, desintegra la política como acción de la ideología, castra los registros que comprometen al sujeto a luchar por la unidad de lo común. En este caso la PSC no es más que una teoría y una práctica cómplice de un silencio forzado e interiorizado como exteriorización del miedo. Promueve un núcleo ideológico desde el cual ya no se defienden nociones de bien común.

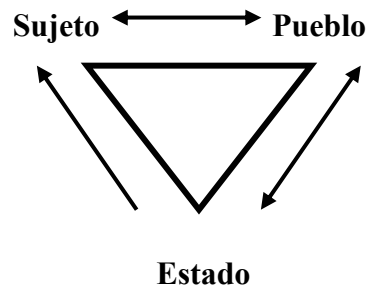
De comprometerse con la diferencia mínima que garantiza el que una comunidad pueda advenir bajo sus propias lógicas, el trabajador comunitario se sitúa en la realidad social desde el lugar de Sujeto Político *qua* Ético e Inmoral. Su principal función es, entonces, aventurarse en un camino de proposiciones y acciones tendientes a transformar la realidad.

En definitiva, la Psicología Social Comunitaria es un aparato teórico-práctico que depende del lugar y la función que ocupa dentro y fuera del Estado. A raíz de esto es que las dos posiciones que el trabajador comunitario pueda ocupar estén directamente relacionadas con la posición que ocupan el Estado y el Pueblo. Es precisamente esto lo que hemos trabajado en los capítulos dos y tres de esta tesis. De acuerdo a lo planteado en esos capítulos es que podemos visualizar los dos lugares que el trabajador comunitario puede ocupar en la lucha de clases. Obviamente que las consecuencias difieren dependiendo de la apuesta política realizada.

Si la apuesta de la PSC y de los trabajadores comunitarios es servir al Estado (visión súper yoica) podemos observar la siguiente figura:

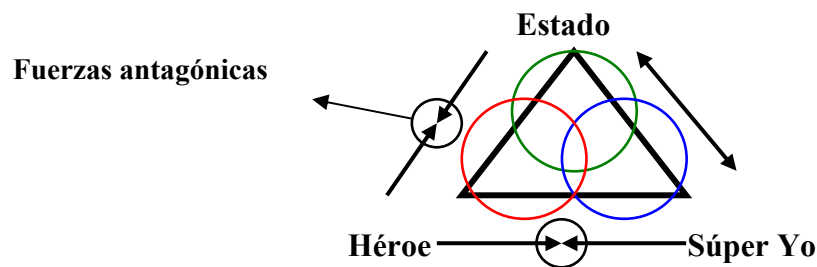


El **Estado** se presenta como entidad superior de la interacción social, entidad que se sostiene a partir de una base en la que interactúan el pueblo con sus valoraciones morales y Éticas y el trabajador comunitario como representante de lo No Ético y la Moral. El Estado actúa encarnando el contrato social estipulado a través de la necesidad de seguridad del pueblo que cede a cambio su libertad, mientras que el trabajador comunitario sienta las bases de la regulación de las pulsiones (*trieb*) para acumular todo el poder para el Estado. Sin embargo, para que esta fórmula resulte, es necesario invertir la pirámide para dar cuenta del proceso de subjetivación que permite esta situación, entonces, tenemos que:



Desde la lógica de esta pirámide invertida, tenemos que el **Estado** es Lo *constitucional*. El determinismo estatal (a partir de los Aparatos Ideológicos de Estado) presupone una jerarquía en el orden de las cosas, por lo tanto interviene el orden social y sitúa al sujeto (en nuestro caso al trabajador comunitario) como un puro fenómeno manejado por los hilos del poder hegemónico; a su vez, la interacción entre el trabajador comunitario y el Pueblo es circular, es decir, el trabajador comunitario pertenece al pueblo, es un agente que emerge desde él, sin embargo, obvia su carácter político estableciendo una relación a favor del orden social a partir de las lógicas de un nuevo dispositivo de control ideológico, a saber, da asistencia y escucha la mera queja. Entre tanto, el **Pueblo** mantiene una estrecha relación de dependencia con el **Estado**, en el sentido de garantizar el cambio de un Esclavo por otro Esclavo del capital.

Lo esencial es preguntarnos si seguiremos permitiendo que el **Estado** se plantee independiente (en cuanto a las políticas sociales y económicas se refiere) de toda la “*realidad objetiva*”, de las necesidades del pueblo que se expresan en la vida cotidiana. Si dejamos atrás el hacer-hacer del pragmatismo comunitarista encontraremos que la salida pasa por transitar políticamente los espacios sociales, lo cual implica en un primer momento despojarse del rol de colchón (entre el Estado y el Pueblo) para reactivar el antagonismo y consiguientemente la lucha de clases. Esto significa que tenemos que oponer las lógicas del **Héroe** contra las del **Súper Yo**, tesis contra antítesis para abrir el duro proceso de reconstrucción de todo el edificio social. Para ejemplificar con mayor claridad lo expuesto presentamos la siguiente pirámide:



Al visualizar esta pirámide podemos leer que la realidad social comunitaria está estructurada de tal manera que las dos posiciones del trabajador comunitario se expresan en un choque de contenidos, es decir, el Héroe por su parte, al ser Ético e Inmoral esta del lado del pueblo, de ahí que debe re-estructurar epistemológicamente la noción de comunidad, mientras el trabajador comunitario como Súper Yo se juega su posición como defensor de las premisas del Estado; si el Héroe suspende las normas morales impuestas y dispuestas por el Estado a favor de la liberación como Necesidad histórica, su trabajo se orientará a la construcción de organización y poder popular, es decir, su función es tensionar la Ley y el orden social imperante. El Héroe responde a la figura del agente de transformación radical de la sociedad, al revolucionario. Su acción es radical y violenta en cuanto su discurso da cuenta de un habla fuera de la ontologización y positivación de la justicia, es decir, es un accionar antagónico permanente. El Héroe como antítesis del Estado y su funcionario (el trabajador Comunitario en cuanto representante del Súper Yo) dirige sus acciones contra el individualismo, la pasividad, mediocridad, la fragmentación del sujeto y del tejido social, la ceguera y el capital. No obstante, aunque siempre han existido psicólogos sociales comunitarios comprometidos con el pueblo la ausencia de un marco teórico crítico que subvierta las nociones positivistas de la comunidad han impedido que las prácticas avancen hacia las transformaciones sociales.

Para continuar con nuestra pirámide: ¿Qué representan los tres círculos que se encuentran al interior de la pirámide? Básicamente son lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Al presentarse el choque antagónico entre el Héroe y la alianza Estado-Súper Yo, la combinación RSI es precisamente lo que queda en tela de juicio, lo objetivo y lo subjetivo, los sujetos y los objetos, la economía, la política y lo social se presentan topológicamente como el Lugar y No-Lugar de la

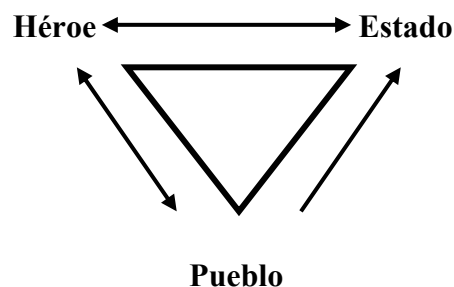
expresión de los antagonismos: se exteriorizan y son silenciados como el lugar de la lucha de clase. Entonces ¿puede la comunidad, bajo esta lógica, presentarse como el *acontecimiento* que inaugura el porvenir qua *futuro anterior*? Pues bien, el contexto y la contingencia actual se dan bajo la lógica de la pirámide anterior, sin embargo, como ésta representa el Lugar No-Lugar de la lucha de clases es el espacio en que el Trabajador Comunitario entra en contradicción con el capitalismo neoliberal, o contrariamente lo defiende, pero al estar en un espacio en el que las contradicciones de clases son inevitables y van en aumento es posible operar contra la ignorancia, en otras palabras, el Héroe no alimenta la esperanza de perdonar la ignorancia así como lo hace el Estado, ya que “*la ignorancia no puede suscitar el perdón puesto que oculta el goce, el goce que irrumpe en los agujeros negros de nuestro universo simbólico y que se sustrae a la prohibición del Padre*” (Žižek, S; 2003; contraportada).

El Estado y el Trabajador Comunitario como Súper Yo son dos instancias cuya función es controlar y normalizar el conflicto político-económico-social permitiendo la “coexistencia pacífica de los sujetos”. Nótese que esto entraña una desagradable paradoja: el Estado hace caso omiso a la desigual distribución de los recursos y las oportunidades **promoviendo** la delincuencia, la violencia, la drogadicción y el microtráfico entre otros, y el trabajador comunitario se presta para calmar las cosas, dejando de ese modo al pueblo como actor presencial del espectáculo mediático de la seguridad ciudadana, por ejemplo. El Estado *refleja en sí* un mandato bondadoso, preocupado y orientado a brindar seguridad a su pueblo de los males de la delincuencia, y al unísono tiene una investidura “*feroz, colérica, que provoca en el hombre el más terrible de los temores*”, es decir, sentirse acusado por él. Sin duda, lo que queda intacto es la estructuración política económica de la realidad contemporánea.

Retomemos dos preguntas que están presentes en la introducción de esta tesis: *¿Qué clase de política ejerce el trabajador comunitario en el marco de las demandas del capital? ¿Dónde encaja una teoría política de la comunidad en el quehacer del trabajador comunitario?* Podemos optar a pesar de todo. La elección en esta tesis ha sido, justamente, contribuir a la discusión de una teoría política de la comunidad. Y como resultado del recorrido teórico asumido es que debemos

tensionar nuestra forma de hacer PSC. Entonces, si nos mantenemos fieles al pueblo la PSC adhiere y ejerce una política donde el trabajador comunitario se asume a si mismo como un *Sujeto Político*, aceptando de ese modo ser interpelado ideológicamente desde una lectura y un análisis exhaustivo de las condiciones objetivas y subjetivas. Esto significa que se opone al Súper Yo y al Estado capitalista neoliberal trabajando codo a codo con el **Pueblo** y no con una masa amorfa; trabaja junto al Pueblo en la estructuración sistemática del malestar generando desde el desacuerdo un proyecto de comunidad donde el antagonismo es lo real de la lucha de clase.

La tarea que nos corresponde, entonces, como trabajadores comunitarios militantes de la causa popular es construir la revolución sin pensar en el futuro sino pensando desde el presente. En esta dirección es importante no centrarnos en la dimensión estratégica de la toma del poder, puesto que la construcción revolucionaria se realiza en cada uno de nuestros actos, es decir, hay que construirla desde la táctica para armar y poner en movimiento un aparato estatal de millones de personas que tomen parte de las decisiones y administración política-económica de los asuntos sociales, por lo tanto, la revolución se inicia con la construcción de poder popular que toma cuerpo en la comunidad cuando esta es un habitar consecuente de su propia palabra. El trabajador comunitario en cuanto es un sujeto histórico ético participa junto al Pueblo de la destrucción del orden dominante de la economía capitalista, sin embargo, esto **no pasa por imponer** socialismos de Estado, al contrario, para llegar al triunfo revolucionario se requiere establecer un estado paralelo en manos del pueblo, en consecuencia, es desde la unidad de las fuerzas materiales organizadas en el andar de la lucha el momento en que el Pueblo pasa a ser lo constitucional de la realidad social, tal y como queda expresado en la siguiente pirámide invertida.



Este debiera ser nuestro objetivo primordial y el resultado anhelado por nosotros los trabajadores comunitarios. En otras palabras, es necesario destacar que nuestra practica se hace en los territorios y en nuestras palabras se juega la Ética de la Necesidad histórica. Una PSC consciente de su importancia política nos interpela a asumir nuestro lugar, como sujetos políticos o agentes de las transformaciones estructurales, junto al pueblo. Nuestra contribución a este proceso ha sido delinear una teoría política de la comunidad desde la cual pueden tomar forma las demandas populares organizadas en un programa de lucha reivindicativo a un programa de construcción popular. Construir una Psicología Social Comunitaria crítica y revolucionaria es una apuesta por invertir los elementos de las pirámides anteriores desde un saber-hacer.

## **Bibliografía.**

Badiou, A. (1999) *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Manantial.

Benjamín, W. (1971) *Iluminaciones I*. Madrid, España, Editorial Taurus.

Butler, J; Laclau, E y Žižek, S. (2003) *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos de izquierda*. Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económico.

Caruso, P. (1969) *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan, à Milano, U. Murcia & C.* Barcelona, España, Editorial Anagrama.

Chemama, R. (2002) *Diccionario del psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores.

Deleuze, G. (1976) *¿En qué se reconoce el estructuralismo?*, en Chatelet, F. *Historia de la filosofía, ideas y doctrinas*. Vol. IV, Madrid, España, Espasa Calpe ED.

Dör, J. (1998) *El padre y su función en psicoanálisis*. Buenos Aires, argentina, Editorial Nueva Visión.

Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona, España, Paidós Ibérica.

Eagleton, T. (1999). *Marx y la libertad*. Bogota, Colombia, Grupo Editorial Norma.

Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, España, Paidós Ibérica.

Grüner, E. (2005) *La Cosa política o el acecho de lo real*. Buenos Aires, Argentina, Paidós.

Kripke, S. (1985) *El nombrar y la necesidad*. D.F, México, Editorial de la UNAM.

Lacan, J. (1986) *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.

Lacan, J. (1994) *Seminario IV: La relación de objeto*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.



- Lacan, J. (1999) *Seminario V: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2002) *Escritos I*. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003) *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003) *Seminario VIII: La transferencia*. Buenos Aires, Argentina, de. Paidós.
- Laclau, E y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, España, Siglo XXI editores.
- Langer, M. (1971) *Cuestionamos - Documentos de crítica a la ubicación actual del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina, Granica Editor.
- Lenin, V. I. (1990) *Materialismo y empiriocriticismo*. La Habana, Cuba, Editorial Pueblo y Educación.
- Lenin, V. I. (1981) *¿Qué hacer?* Moscú, URSS, Editorial Progreso.
- Lenin, V. I. (1996) *El Estado y la revolución*. Santiago, Chile. Edita e imprime El Sindicato Social y Cultural.
- Marcuse, H. (1983) *Eros y civilización*. Madrid, España, Editorial SARPE S.A.
- Martí, J. (1963) *Obras completas*. Volumen II. La habana, Cuba, Editorial Nacional de Cuba.
- Marx, K. (1951) *Contribución a la crítica de la economía política*, Obras escogidas, Vol. I. Moscú, Rusia, Editorial Progreso.
- Marx, K. (2002) *El Capital*, Tomo I. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI editores Argentina S.A
- Marx, K. (1956) *El Capital*, Tomo III. Buenos Aires, Argentina, Editorial Catargo.
- Marx, K y Engels, F. (1973) *Fehuerbach. La concepción materialista de la historia*. Obras escogidas Tomo IV. Buenos Aires, Argentina, Editorial Ciencias del hombre.
- Marx, K; Hobsbawn, E. (1979) *Formaciones económicas precapitalistas*. Barcelona, España, Editorial Critica del Grupo editorial Grijalbo.
- Melman, Ch. (2002) *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix.*, Paris, Francia, Editorial Denoël.

- Milner, J. (2003) *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores.
- Nasio, D. (1994) *El magnífico niño del psicoanálisis. El concepto de sujeto y objeto en la teoría de Jacques Lacan*. Barcelona, España, Gedisa editorial.
- Oyarzun, P (Ed.). (1995) *La dialéctica en suspenso, fragmentos sobre historia*. Santiago, Chile, LOM-ARCIS.
- Pommier, G. (2002) *Los cuerpos Angélicos de la posmodernidad*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1994) *En los bordes de lo político*. Santiago, Chile, Edición Digital Escuela de Filosofía Universidad Arcis.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina, Ediciones Nueva Visión SAIC.
- Sánchez, A. (1996) *Psicología comunitaria. Bases conceptuales y métodos de intervención*. Madrid, España, EUB.
- Trotsky, L. (1973) *Literatura y revolución*. D. F., México, Juan Pablo Editor.
- Žižek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión.
- Žižek, S. (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.
- Žižek, S. (2002) *Mirando el sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular.*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.
- Žižek, S. (2003a) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores, S.A.
- Žižek, S. (2003b) *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.
- Žižek, S. (2003c) *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.
- Žižek, S. (2004) *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Argentina, ATUEL/Parusía.
- Žižek, S. (2006) *Visión de paralaje* Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

## Revistas y Referencias de Internet.

Badiou, A. (1998). Conferencia: *El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía*. En: <http://www.grupoacontecimiento.com.ar/documentos/badiou15.PDF>

Basaure, M. (2004). *¿Fin de las clases? Materiales para un debate*. Revista Actuel Marx Intervenciones N° 2 *Fronteras de la emancipación*, Universidad ARCIS y Lom Ediciones, Santiago, Chile.

Bustos, G. (2004) *¿La rebelión de los saberes o la ciencia del agujero?* Revista Castalia N° 7, Escuela de Psicología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.

Engels, F. (2003) *Sobre la acción política de la clase obrera*. Edición digital: Marxists Internet Archive: <http://marx.org/espanol/m-e/1870s/1871accion.htm>

Heidegger, M. (2000) *Nietzsche II*. Presentación digital recopilada de Ediciones Destino, Barcelona, España.  
[http://www.heideggeriana.com.ar/textos/nihilismo\\_23.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/nihilismo_23.htm)

Lenin, V. I. (2000) *Las tareas del proletariado en la presente revolución (Las tesis de abril)*; Edición digital: Marxists Internet Archive:  
<http://www.marxists.org/espanol/lenin/1910s/abril.htm>

Marx, K; (1997) *El 18 brumario de Napoleón Bonaparte*. Edición Digital: Por la Red Vasca Roja; digitalizado y preparado por José Julagaray, Donostia, Gipuzkoa, Euskal Herria. Capitulo I.  
<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>

Ramírez, C. (1996) *Mirada*. Revista de psicoanálisis Objetos Caídos N° 2. Escuela de Psicología Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.

Richard, F. (2003) *Mito, complejo de Edipo y proceso de subjetivación*. Revista Castalia N° 5, Escuela de Psicología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.