

Repetir el gesto. Democracia, capitalismo y Acontecimiento

Do all over again. Democracy, capitalism and Event

María Antonia Muñoz

María Antonia Muñoz es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), Argentina.

E-mail: mariaantoniamunoz@gmail.com

resumen

En Latinoamérica hacia finales de la década de los noventa, pero con mayor fuerza en el nuevo siglo, partidos o alianzas políticas partidarias reivindicaban la democracia, a la vez que eran muy críticos del neoliberalismo. Mientras que en el mundo el espíritu multicultural convivía con el dogma del libre mercado, en Latinoamérica, las luchas asociadas a los pueblos originarios campesinos, las mujeres, los negros, los desocupados etc. permitieron cuestionar aspectos cruciales del maridaje entre instituciones democráticas y el dogma de la libertad de mercado. Ese gesto parece agotado. En el presente artículo nos proponemos discutir Acontecimiento y Fantasía como categorías que nos permitirán plantear coordenadas conceptuales para reflexionar sobre la constitución de subjetividades políticas y estrategias políticas emancipadoras. La propuesta es que incorporando estas categorías es posible atender a aspectos afectivos dentro de proyectos que logren construir una nueva articulación de luchas, aprovechando la potencia del imaginario democrático.

palabras clave

acontecimiento / fantasía / democracia / luchas políticas / capitalismo

summary

In nineties but stronger in the new century, parties and political alliances in Latin America has a two front political strategies: as they support democracy, they were very critical to neoliberalism as a form of capitalism. While in the world multicultural spirit was combine with neoliberalism, in our region, the cultural political struggles questioned the marriage of democratic institutions and liberal economies. The paper discusses Event and Fantasy as useful categories to stablish conceptual coordinates to think political strategies in democratic key.

keywords

event / fantasy / democracy / political struggles / capitalism

1. Situar el debate: capitalismo y democracia como imaginarios políticos

El verdadero romper los huevos no es la violencia física, sino la intervención en relaciones sociales e ideológicas que, sin destruir necesariamente nadie o nada, transforma el campo simbólico por completo (Žižek, 2014b: 161).

El péndulo ideológico de gran parte de los gobiernos de América latina parece estar de nuevo del lado derecho. Después de más de una década de presidentes “progresistas” en varios países, pareciera que las políticas de corte “neoliberales” han vuelto a la escena. Algunos autores señalan algunos indicadores de este giro: la reestructuración en materia de distribución de la riqueza y en favor de los sectores concentrados de la economía, el crecimiento del endeudamiento externo, las políticas de apertura de la economía, por la devaluación, la quita de retenciones y la desindustrialización (García Delgado y Gradín, 2017). Pero está en duda el futuro de este retorno. Algunos destacan la profundidad de la crisis del neoliberalismo y los cambios de posiciones en las grandes potencias (Mouffe, 2018). Mientras en Estados Unidos, Trump regresa a la protección de los mercados internos, la China de Xi Jinping impulsa la liberalización de los mercados. Además de que los discursos sobre las soluciones económicas no son homogéneos, tampoco lo son en materia de políticas culturales. El “conservadurismo” convive con los “liberales modernizadores” (Shuttemberg, 2017; Vommaro y Gené, 2017). La historia no tiene forma lineal o circular, va inventando sus propias reglas.¹ El posestructuralismo de Laclau y Mouffe (1985) lo habían señalado en la década de los 80; con el concepto de articulación y de estructura abierta se eliminaba la posibilidad de designar un sujeto de la Historia. El giro de los últimos años responde a sociedades con profundos conflictos sociopolíticos e ideológicos novedosos, los cuales hay que leerlos en su contexto. Así como los gobiernos “progresistas”, de “izquierda” o “populares” no pueden ser caracterizados como repeticiones de modelos nacional populares de mitad de siglo XX, tampoco las derechas actuales son reproducciones “neoliberales”. El festejo de la libertad y la diferencia, la identidad y el cuidado de las minorías, la incorporación de aspectos culturales asociados al bienestar personal y la meritocracia (más propios de los presidentes Macri y Macrón), parecieran ser contrarios a discursos conservadores, machistas, elitistas y racistas (más típicos de políticos como Trump y Bolsonaro). Pero hay algo común que se refleja en todos los países, las economías de mercado después de la crisis financiera del año 2008-2009 son cada vez más desiguales y, aún los mejores indicadores en materia de pobreza en algunos países de América latina a principios del siglo XXI, volvieron a ser negativos (CEPAL, 2018) ¿Qué tipo de fuerzas políticas proponen la salida a este atolladero de concentración económica y crecimiento de malestar social?

En el año 2014 Fraser, una politóloga feminista, festejaba que se volviera a discutir el capitalismo, concepto que había sido expulsado del pensamiento académico. Según la autora, la falta de articulación de teorías críticas como el feminismo,

el pos colonialismo y el pensamiento ecológico se había separado de la crítica al capitalismo durante varias décadas, lo que había debilitado las posibilidades de comprender y dar una salida política a la crisis financiera de los años 2008-2009. Cuatro años después, Fraser (2017a; 2017b) sostenía que las alternativas en el mundo se caracterizan por un populismo conservador (representado por Trump) y un neoliberalismo progresista (con origen en Clinton y su actual expresión francesa en Macron). Estas alternativas se presentan a sí mismas como únicas y antagónicas alternativas en el escenario mundial. ¿Qué es lo que se agota? Las promesas políticas de resolver la vida cotidiana de las personas. Pero ¿Qué hacer entonces? La feminista proponía aprovechar esta oportunidad para construir un populismo progresista hacia un socialismo democrático que sea, a la vez, feminista, ecológico, antirracista y antiimperialista. En sintonía con este análisis, el vicepresidente e intelectual boliviano García Linera (2015) impulsaba que frente a la izquierda “indignada” debía oponerse una izquierda con propuestas, que apele a un activismo molecular (étnico, ecológico, femenino) con voluntad de poder, universalizante y orientada tanto al Estado, pero también a la región latinoamericana y al planeta.² La novedad de estas propuestas es que si bien renuevan ciertos aspectos del imaginario asociado a la justicia social, el bienestar colectivo y la articulación popular, no rompen con la institucionalidad democrática, sobre todo asociada a la conquista de los cargos públicos a través del voto.

Slavoj Žižek (2011), filósofo esloveno, decía al respecto de las luchas latinoamericanas, que aplaudía el gesto crítico al capitalismo pero que había que tener cuidado con el cierre de las identidades particulares asociadas a la “etnia” y a la “cultura”. Žižek (2016) se opone a reducir el capitalismo a una mera forma económica. Él sostiene que es una forma general de estructuración fantasmática de las sociedades, en la que existen ciertos elementos organizadores como el goce puesto en el consumo y la exacerbación del individualismo hedonista. Para él, la democracia liberal y el multiculturalismo, por un lado, y formas conservadoras nacionalistas, por el otro, se presentan como las ideologías dominantes tras ese fondo capitalista que no se pone en cuestión.³ El festejo de las “diferencias” como valor en sí mismo sobre el que emerge la individualidad postmoderna es, paradójicamente, la forma de legitimación del capitalismo actual y las banderas agotadas de ciertas estrategias de “izquierda”.

Así, la democracia agotó su potencialidad al reducirse al aspecto liberal de las luchas por la competencia en torno al acceso a los cargos públicos, disolviendo las antiguas preguntas en torno a cómo constituir voluntades políticas orientadas a la transformación global. “Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo, la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial” (Žižek, 1998: 24).⁴ Desde este punto de vista, la democracia reducida a su aspecto liberal, quedó subsumida a ellas y, no solo perdió capacidad de devenir en fuente de antagonismos, sino que se convirtió en un obstáculo para su formación. Al respecto del diagnóstico, el esloveno sostiene que el capitalismo no se ha

vuelto más democrático sino más autoritario: “el matrimonio entre el capitalismo y la democracia está acabado” (Žižek, 2014a: 38). La libertad se ha vuelto una libertad vacía ¿Se ha vuelto la democracia incapaz de producir emancipaciones?

En los próximos apartados discutiremos esta relación equívoca entre capitalismo y democracia desde las propuestas teóricas de diferentes autores. En particular abordaremos la estrategia política “acontecimental”, sosteniendo que puede servir para pensar tanto la disposición ética emancipatoria como las formas de estructuración de las subjetividades políticas. A continuación se analizará la Fantasía y el peso de lo afectivo involucrado en ella, como categorías que nos permitirán plantear coordenadas conceptuales en torno también al problema de los imaginarios políticos y las estrategias emancipadoras. Aquí es importante evadir una serie de malentendidos. En primer lugar, la idea de estrategia tiene contenido el elemento de racionalidad y cálculo. Supone cierta astucia, saber y autoridad. No obstante, aquí queremos romper con esa idea. Si la acción política supone el componente de la decisión, por tanto, no puede nacer del cálculo de las coordenadas dadas en cierta situación socio histórico. En este sentido, supone una brecha entre estructura y sujeto (Laclau, ([1990] 2000). Este tipo de trampa quiere eludir el pensamiento en torno al Acontecimiento. A pesar de las críticas asociadas al dualismo entre acontecimiento y situación o historicidad, es importante no caer en un “izquierdismo especulativo” asociado al “pensamiento del ser que se sostenga en el tema del comienzo absoluto”. “El izquierdismo especulativo imagina que la intervención sólo se autoriza a sí misma, y rompe con la situación sin otro apoyo que su propio querer negativo” (Badiou, 1999: 235).⁵ Además, “la decisión” no la toma un individuo aislado, sino siempre es un proceso colectivo que está inmerso en una situación histórica.

Otra aclaración necesaria es señalar que la categoría de Acontecimiento ha sido ampliamente trabajada por filósofos de renombre como Foucault o Badiou, e inclusive ha sido abordada desde la concepción de acción en el caso de Arendt. Así mismo, el goce y asociado a él, tiene origen en el pensamiento de Freud para luego ser radicalmente reformulado por Lacan.⁶ Si bien se citarán algunos puntos ordenadores de estas fuentes, por motivos de extensión es imposible declarar todas las diferencias que existen entre estos autores y el que se retoma aquí como articulador entre estas categorías. En este sentido, la idea central de artículo es que Acontecimiento y Fantasía tal como están planteados en particular por Žižek pueden servir para pensar la dimensión no racional presente en una estrategia política emancipadora (articulaciones que no están presentes en otros autores que enuncian estas categorías). El desarrollo no irá llevando a una reflexión final: una estrategia asociada a la emancipación debe tener en cuenta la dimensión colectiva afectiva y, por tanto, típicamente “irracional” que supone la introducción de nuevas fantasías y goces impensados.

Además, no se trata de hacer una discusión sobre la verdadera interpretación de los textos que utilizaremos. Toda lectura y reescritura supone una apropiación creativa imposible de eludir. Aquí queremos declarar este proceso de reinterpretación. Finalmente, planteamos algunas reflexiones que permitirán repensar a la

democracia desde las banderas asociadas a la igualdad y la libertad. La pregunta sobre qué hacer ordena el texto que aquí se presenta.

2. ¿Qué democracia?

La democracia es un concepto que se disputa desde diferentes corrientes teóricas. Como señala Requejo Coll, “las democracias contemporáneas están mucho más relacionadas, con la organización liberal de un tipo de organización política, el Estado, que con la *demokratia* de algunas *polis* de la antigüedad” ([1990] 2008: 100). No obstante, varios autores sostienen que en Europa, la tradición democrática y la tradición liberal se desarrollaron de manera diferente durante mucho tiempo. Poco a poco, con la emergencia de la burguesía como sujeto político, en particular en Inglaterra, la primera fue reabsorbida por la segunda. En América latina en cambio, “el hiato existente entre ambos nunca fue colmado, y como consecuencia la ideología liberal se vio siempre confrontada por otra nacional popular” (Laclau, 1985: 37). Ahora bien, dentro de esta última matriz de pensamiento también existen diferencias. Skinner (2004) sostiene que existe cierto el liberalismo político que logró hegemonizar la escena, haciendo que otras concepciones en torno a la “libertad” quedaran subordinadas o inviabilizadas. Por ejemplo, la libertad negativa, es decir, aquella que se sostiene sobre la defensa y protección del ámbito privado de los ciudadanos frente a la acción del poder político y de las acciones de otros individuos es una forma de entenderla. Desde este punto de vista, muchos defensores de la democracia sostienen que las instituciones deben organizarse alrededor de este principio, así como a establecer un poder político limitado, a través de técnicas constitucionales para que no pueda actuar en cualquier esfera ni discrecionalmente. Solo garantizando la libertad negativa se pueden establecer otras libertades (Constant, 1989; Berlin, 1988). No obstante, hay una serie de autores que cuestionan esta comprensión de la democracia. Aquí hay que volver a una vieja discusión que Lefort ([1981] 1990) y Castoriadis (1999) entablaron con ciertos marxistas economicistas (habiendo sido militantes comunistas de la Europa del siglo XX). Para ellos la democracia no se puede reducir al momento institucional (aunque tampoco se lo puede negar). La institucionalidad solo puede ser entendida como codeudora de otro momento: el de la dimensión simbólica y de la imagen para el primero, la imaginaria para el segundo. Para Lefort, la democracia es un régimen simbólico donde el lugar del poder queda vacío y se desvanecen los fundamentos últimos o los marcadores de certeza. La imagen del cuerpo del rey queda sustituida por “la imagen del Pueblo” que aparece como indeterminada ([1981] 1990): 75). En este sentido es que la democracia moderna es, en efecto, el régimen en el que esa imagen tiende a desvanecerse” (p.77). Este cambio histórico en la forma de estructuración de las sociedades, habilitaba a legitimación del conflicto como apertura a lo indeterminado y, por tanto, garantizaba apertura a la transformación.⁷ Para Castoriadis (1999), este “imaginario” democrático convivía en competencia y contradicción con el del capitalismo. Mientras el primero suponía la constitución de la autonomía como forma de organización de la sociedad, el segundo se apoyaba sobre la heteronomía.⁸ Para éste, el imaginario capitalista

le ganaba terreno al democrático e impedía la apertura a los conflictos en base a la igualdad. Similar a la perspectiva poco tranquilizadora de Castoriadis, Rancière (2006) alerta sobre el “odio a la democracia” que se alimenta sobre la negación del principio de la igualdad como operador de la diferencia, es decir, como momento donde la pregunta y la presunción de la igualdad de todos con todos ponen en cuestión al orden “policial” y se instituyen los conflictos.

Esta crítica a la democracia en su formato liberal ya ha sido ampliamente cuestionada en América latina (Lechner; 1990; Aibar Gaete, 2007; De Mendoca y Vieira Junior, 2014; Muñoz, 2010).⁹ Castro Gómez (2015) defiende esta democracia como exceso de las figuras institucionales producto de los antagonismos que permite desplegar. El filósofo colombiano defiende la tradición de los marxistas que renegaron del economicismo y el clasismo y que se volvieron en favor de la democracia como régimen simbólico que revolucionó desde occidente. Esta “es una experiencia ontológica que nos habilita para vivir políticamente en medio del abismo que nos permite crear voluntades comunes en medio de un mundo donde no es posible garantizar de antemano la verdad del pensar y del decir. La democracia no se define entonces por la igualdad abstracta frente a la ley, sino por la autolimitación del poder que ahora ya no pertenece a una persona o grupo en particular, sino que pertenece a todos y a ninguno” (Castro Gómez, 2015: 319).¹⁰ A pesar de cuestionar a Žižek en varios aspectos, recupera el gesto universalizador del esloveno en contra del capitalismo y la necesidad de articularlos con las luchas locales.

Laclau (1985, 2000, 2005), filósofo argentino, es uno de los pioneros latinoamericanos en criticar los esencialismos clasistas y economicistas pero dejando intacto el compromiso militante y la ética del pensamiento crítico (a la opresión, a la explotación y a las desigualdades). Para él la emergencia del sujeto político a partir del horizonte de la lucha de clases, que defiende Žižek, genera inconsistencias teóricas importantes. El concepto de clase supone una forma de entender la emergencia de los sujetos políticos, no la existencia real de éstos, que se basa en la construcción de la subjetividad a partir de un momento material u objetivo estructural. Si se acepta la idea de lo heterogéneo (o lo real, según Žižek) no se puede saber con certeza cuál será el sujeto emancipador, ni qué relaciones va a cuestionar, ni que demandas/reivindicaciones va a construir. No hay un sujeto trascendental hay “identidades populares (que) son siempre singularidades históricas” (Laclau, 2008: 48).

Una dimensión interesante de este debate, en el marco del fracaso de ciertas experiencias del giro a la izquierda en América latina, pero también en el mundo, es volver a reflexionar sobre el tipo de estrategias políticas que se deriva de este debate. Para gran parte de estos autores, la tesis socialista o comunista, que había sido muy discutida antes de los 80 en la academia latinoamericana, ya no es viable a razón de la catástrofe totalitaria que resultó de las experiencias de los llamados socialismos reales o por la ausencia de condiciones históricas para su realización. Para algunos, la democracia (no restringida a su dimensión institucional) tiene todavía los potenciales emancipadores, a pesar de sus malos rendimientos en ma-

teria social pero, también, cultural.¹¹ Para otros hay que retornar al gesto que contenía la idea comunista.

3. Acontecimiento: entre la ética y la historia

Cambiar los términos de un argumento es sumamente difícil, ya que la definición dominante del problema adquiere, a través de su repetición, y a través del peso y la credibilidad de quienes la proponen o suscriben, la garantía del `sentido común` (...) Entonces parte de la lucha es por la manera en la que se formula el problema: los términos del debate y la `lógica` que conlleva (Hall, 2010: 181).

La discusión en torno al capitalismo y la democracia es reveladora. En algunos países de nuestra región, el giro a la izquierda de las décadas pasadas re articuló la cuestión de la democracia con una crítica al capitalismo y/o al neoliberalismo (aunque los límites no son muy precisos). El Buen Vivir en Bolivia, el Socialismo del Siglo XXI en Venezuela, la Revolución Ciudadana en Ecuador fueron consignas (en el sentido de significantes vacíos o maestros) que tenían en su seno la crítica al capitalismo desde la reivindicación de la democracia como régimen de la igualdad. Mientras algunos sostienen que la izquierda europea ha perdido sus credenciales “anti-capitalistas”, la novedad de la latinoamericana es que puso en cuestión ciertos aspectos institucionales, económicos y culturales a partir de un horizonte universal diferente (García Linera, 2015: 2017). Ahora bien, ¿cuáles son los niveles de ruptura que logró generar? ¿Cuál fue el nivel de efectividad de esa estrategia política? Abordemos la cuestión del Acontecimiento y la Fantasía como categorías para acercarse a este problema.

El Acontecimiento ha sido ampliamente tratado en la historia de la filosofía moderna, entre otros se destacan, Arendt, Foucault y, más recientemente, Badiou (Camargo, 2014). Estos autores reflexionaron de diferentes maneras sobre el problema de la transformación como nuevo origen y la cuestión de lo común. Esta línea de preocupación supone la idea moderna de un nuevo momento, acto y/o idea que podría constituir un nuevo origen para crear un fenómeno político. En particular para Badiou (2012; 2013), el acontecimiento político (entre otros procedimientos de verdad) es ese proceso por el cual el movimiento popular crea un posible donde era imposible, si es da origen a nuevas formas indecibles de libertad e igualdad asumidas de manera colectiva. En el caso de Žižek (2014b), quien innegablemente retoma a Badiou, la remisión del Acontecimiento articula la crítica del giro lingüístico al sujeto trascendental, con el giro afectivo que cuestiona al sujeto racional. La obra del esloveno se destaca por reinterpretar a Lacan sobre todo bajo la hipótesis de que estructura significativa se organizada alrededor de núcleo del goce, como se verá más adelante (Žižek, 2013b).

Žižek recobra la tradición del Acontecimiento asociado a la apertura a lo nuevo, como una “disposición” colectiva en relación con el mundo y no meramente al acontecer o evento en el sentido de hecho imprevisto. En su libro que justamente se denomina “Acontecimiento” (2014b), sostiene que un momento acontecimen-

tal se define porque el “significante cae adentro de lo que significa, dentro de lo que quiere decir” (p. 121). Esto es que “un agente cualquiera” consigue unir a diferentes grupos sociales, “que tienen distintas expectativas, proyectos y sueños”, bajo el estandarte de un “significante maestro”. Éste no anula las diferencias, aunque se enfoca en un terreno común. Esta nueva unidad (él lo llama “pacto social”, muy similar a lo que Laclau y Mouffe llamaron “hegemonía”) no es ilusoria, no es una “máscara imaginaria” cubriendo las diferencias.¹² Se trata de un proceso de conformación de un sujeto político, donde el “significante” cumple la función de “punto focal para un movimiento político real que acabe por tomar el poder” y “establece su propia realidad social: la gente efectivamente colabora” (p. 121). Žižek agrega que no importa si lo hacen con cinismo porque lo que importa es que participan en el espacio socio simbólico bajo ese estandarte. En este punto, el esloveno refiere al Acontecimiento como momento de generación de una “nueva armonía” (p. 120-133), quiere apuntar a un aspecto en particular del proceso de formación de la objetividad u orden social. Aquí es donde vuelve a colocar los cañones contra el estructuralismo y el puro historicismo. El Acontecimiento da cuenta de la producción de una nueva realidad social que se instituye en el momento de su producción.¹³

Así esta categoría problematiza aspectos cruciales en las formas en que los sujetos políticos, los órdenes sociales se configuran y la estrategia política.¹⁴ Pongamos algunas otras pistas. Rancière es filósofo francés con el que dialoga permanentemente Žižek, sobre todo en relación a su definición en torno de Pueblo como “la parte de los sin parte” (Rancière, 1996: 101). Para el francés la emergencia del sujeto político opera sobre el encuentro donde lo policial se suspende, no sobre la superación del mismo. En Žižek, en cambio, el acontecimiento queda inscripto en el momento de reestructuración del campo de acción sobre el cual opera: “aunque no hay nuevo contenido, de algún modo todo es completamente diferente” (Žižek, 2014b: 123). Desde el plano de lo simbólico, supone un acto de habla que reestructura un campo entero generando una nueva estructura, no porque “olvida” o “elimina” los contenidos previos, sino porque organiza de manera diferente la significación (y el goce asociado a ella).¹⁵ Solo en este sentido, el Acontecimiento “nace de la nada” (Žižek 2014b: 22), abonando a la idea de Badiou (2013, Badiou y Roudinesco, 2012) que no existe conexión causal entre el orden del ser, la historicidad y el Acontecimiento.¹⁶ Este argumento en torno a la “desconexión” es lo que le permitirá sostener la estrategia en torno a la “fidelidad al Acontecimiento”.¹⁷ La contingencia se convierte en necesidad “que genera un principio universal que exige fidelidad y mucho esfuerzo para el nuevo orden” (p. 155).

No obstante, es importante en este punto hacer una aclaración. La discontinuidad es de tipo específico. Como señala Camargo (2014), en Žižek hay una preocupación en torno a la estrategia política y “cómo el orden del ser tiene que estar estructurado de forma tal que algo como un acontecimiento sea posible” (Žižek y Daly, 2004: 137). La emergencia de lo nuevo no está garantizada ni resulta de la voluntad consciente, sino de un encuentro con lo “traumático”, “lo real”, pero también con la reestructuración del campo en el cual éste se inserta.¹⁸ En este sentido,

un Acontecimiento no supone nunca una operación lógica o racional.¹⁹ Dicho de otra manera, un Acontecimiento apunta a la producción de un momento en el cual el cambio no puede derivarse ni de un devenir histórico dado, ni tampoco contenerse a partir de modelos explicativos causales lineales. No se trata de poner el acento a una realidad enteramente nueva desde la perspectiva del proceso histórico que se vive, puesto que será el Acontecimiento el que cambie retroactivamente las condiciones de la misma (2014b: 126-127).

De allí su crítica al historicismo y la conclusión de que el relato histórico es importante para ver las condiciones de emergencia de un Acontecimiento, pero que no lo agota. Además, se cae en el riesgo de ver en la propia historicidad (y la posibilidad de su repetición) el lente que produjo al nuevo orden. Es necesario evitar la trampa por la cual se hace como si ese momento fuera natural en la historia de un devenir necesario.²⁰

Stavrakakis (2010) cuestiona a Žižek por contener la figura del suicidio de Antígona para pensar la estrategia transformadora. No obstante, a la luz de lo que se viene diciendo se comprende el uso de esta metáfora. Como señala Camargo, elegir cambiar un conjunto de coordenadas de sí mismo “no es otra cosa que elegir la propia muerte” (Camargo, 2014: 59). Ese es el momento de la decisión (tal como es pensada incluso por la tradición post estructuralista y post fundacionalista). Al respecto muchos autores han señalado que una verdadera decisión supone salirse de las elecciones brindadas por el orden, para cambiar la propia estructura del mismo. En este sentido, supone una acción que no puede ser pensada en los parámetros o leyes sino justamente en lo imposible de dicha elección. Hay que agregar a ello que esta metáfora funciona hasta allí. Porque el mismo Žižek (2014b) sostiene que la decisión siempre es un acto inconsciente, es decir, no se trata de mero voluntarismo político.

Aquí, no obstante, surge una serie de dudas. La primera es que si el Acontecimiento surge de un “encuentro contingente” (Žižek, 2014b: 154) o una “caída en el error” (p. 92), entonces, ¿es posible pensar en una estrategia o disposición política acontecimental? Si así fuera ¿Existen subjetividades políticas que contengan verdades que supongan su propia muerte (simbólica)? En este sentido, el peso puesto en el trabajo del afecto (apego o afectación) es relevante. Si lo que caracteriza al Acontecimiento es un momento de irrupción, hay que introducir otro tipo de explicaciones asociadas con aspectos afectivos articulados con la significación.

A pesar de la insistencia de muchos autores en torno a la distancia entre la emergencia del sujeto político y la estructura objetiva (Laclau y Mouffe, 1985; Laclau, 1990; Rancière, 1996, 2006, entre otros), todavía existen muchas explicaciones del siguiente estilo: “los niveles de explotación eran tales que salieron a protestar”. Las preguntas que surgen son obvias ¿siempre que existió tal nivel de explotación hubo protesta? O que ¿siempre que se combinaron ciertos sentidos resultó en un nivel de organización? La respuesta, ya sabemos, es no.

La obra de Laclau ([1990] 2000) se sostenía sobre la insistencia en que la estrategia política debía reparar en que no hay conexión simple entre, el lugar que se ocupa en el modo de producción o la estructura, la formación del interés y la

emergencia del sujeto político. Dicho de otra manera, entre dislocación y formación del antagonismo.

Mostrar que las relaciones capitalistas de producción son intrínsecamente antagonistas implicaría, por lo tanto, demostrar que el antagonismo surge lógicamente de la relación entre comprador y vendedor de la fuerza de trabajo. Pero esto es exactamente lo que no puede demostrarse ¿Podría quizás argumentarse que la relación es intrínsecamente antagónica porque está basada en un intercambio desigual y porque el capitalista extrae plusvalía del obrero? La respuesta es no, porque es solo si el obrero resiste esa extracción que la relación pasa a ser antagónica: y no hay nada en la categoría de “vendedor de la fuerza de trabajo” que sugiera que esa resistencia es una conclusión lógica (...) Lo que se niega no es, evidentemente que existan conflictos entre empresarios y obreros, sino que estos conflictos surjan del mero análisis lógico de la relación trabajo asalariado/ capital (Laclau, [1990] 2000: 25).²¹

Hay varios argumentos a tener en cuenta acerca de la ruptura del marco simbólico que supone el Acontecimiento y, por tanto, el lugar de la historicidad en él. En primer lugar, es una irrupción en el corazón del conjunto de reglas explícitas e implícitas que permiten la interacción social pero no como irrupción meramente externa, sino como “doblatura” del propio espacio. Es decir, se reorganiza el conjunto de reglas, significados, pero la apuesta afectiva es otra. Aquí es donde se produce un “principio” (no líder, no persona que encarna una idea) que exige fidelidad (constancia, lealtad, “el trabajo del amor”). No se trata de un cálculo racional, sino el investimento afectivo de nuevo tipo. Es un compromiso que se evidencia en el paciente trabajo de reestructurar la sociedad, el orden o la estructura. Esto último es crucial para todo el argumento y ya está presente en sus trabajos previos sobre ideología. En segundo lugar, un elemento contingente (i.e. levantamiento, revuelta, lucha, etc.) que emerge de esa estructura, solo se vuelve Acontecimiento, si genera en el sujeto colectivo involucrado un compromiso (fidelidad) hacia un “proyecto emancipador universal”. Es decir, si hay una subjetivación política. No se trata de un gran despertar o de eliminar un velo que ocultaba algo (esto sería parte de un acercamiento sustancialista o positivista).

Esto nos lleva a la temporalidad específica del Acontecimiento simbólico: la abrupta inversión del *todavía no* en *siempre ya*. Siempre hay un intervalo entre el cambio formal y el material: las cosas cambian gradualmente en el nivel material, y este cambio es subterráneo, como la propagación secreta de una infección letal: cuando la lucha se mueve a la superficie, el infiltrado ya ha terminado su labor y la batalla se ha acabado defacto, lo único que tiene que hacer uno es recordarle a los que están en el poder que miren hacia abajo y se den cuenta de que ya no hay suelo bajo sus pies, y el edificio entero se derrumba como un castillo de naipes [...]

cuando el enemigo empieza a usar tu lenguaje, y tus ideas sientan las bases del campo (Žižek, 2014b: 128).

Así, aquí se hacen referencias a diferentes cuestiones simultáneamente. Como concepto puede servir para pensar los procesos de cambio sociopolítico (nótese que se dijo proceso y no momento). Pero también remite a una reflexión ética política particular: sin fidelidad al Acontecimiento, no hay posibilidad de cambio social. La producción de una subjetividad que no se reduce al cálculo racional sino al amor a un principio debe ser, paradójicamente, parte del cálculo o la estratégica política. Se trata de un trabajoso proceso por el cual se comienza con una “idea afirmativa” (no con simple oposición o rechazo) que se esfuerza y en ese transcurso, sufre una profunda transformación (de aquí el llamado trabajo dialéctico de Žižek). Es ese trabajo el que logra instalar otro universal (por ejemplo, el de la igualdad, el de la justicia). Es, por tanto, muy importante producir acciones orientadas a hacer creíble pero sobre todo “deseable” ese momento (y nótese que se dijo momento y no proceso). Así, la referencia a la negatividad instituida en el corazón de lo social no puede ser entendida como puro fracaso de una objetividad, sino reconstrucción de la misma (del orden y de las subjetividades), como momento “positivo” que habilita al acto y a ¿la creación de una nueva “fantasía”?²²

3.1. Fantasía como articulación entre la estructura significativa y el deseo

La categoría de Acontecimiento refiere a diferentes problemas, a los momentos de ruptura en la historicidad y a la disposición ética asociado a la transformación. ¿Qué es lo que se rompe en el Acontecimiento? Será útil traer a colación el concepto de Fantasía. Ésta no rompe completamente con la tradición posestructuralista asociada a la imposibilidad de determinación plena, solo que intenta romper con el imperio del discurso para explicar ese exceso. Como estructura significativa, la fantasía organiza nuestra realidad.²³ Pero no solamente eso. Ésta provee, también, un escenario que insta a donde dirigir el deseo y el goce, que permite sobrellevar “el abismo del deseo del otro” (Žižek, 2009: 98). Así, a través de esta lógica argumentativa, es que el esloveno trata de explicar la persistencia del capitalismo.

El concepto de Fantasía (asociado con la cuestión del goce y al deseo), supone, en este autor en particular, una resolución no emancipadora de los malestares asociados a lo imposible. Ligado a la idea de estructura, apunta a aquello que permite, justamente, estructurar simbólicamente el caos del mundo de sentidos. Pero no apela solamente (aunque no las excluye) a narrativas ideológicas que producen sentidos (en el sentido de estructura significativa o discurso). También sobrelleva los momentos de interrupción significativa, las relaciones de explotación, dominación y subordinación: “la fantasía oculta ese horror, pero al mismo tiempo crea aquello que pretende ocultar, el punto de referencia reprimido” (Žižek, 2009: 15). Dicho de otra manera, apunta a esa construcción que disimula o desplaza esa imposibilidad en forma de síntoma.

Al igual que Žižek, Stavrakakis (2010) se pregunta por cuáles son las estructuras elementales de la subjetividad que están presentes y que permiten el sometimiento a un orden injusto (aun sabiendo que es injusto). El politólogo inglés señala que hay varios puntos sobre los cuales se sostienen la subjetividad que exceden lo que podría ser contenido en la categoría de “estructura significativa”; la autoridad simbólica, el fantasma y el afecto. Esos conceptos serán importantes porque, según él, colaboran con explicar el “afianzamiento de las formas de identificación e ideologías que se resisten a nuestra voluntad consciente de deconstruirlas o reconstruirlas” (Stavrakakis, 2010: 187). Sostiene que el cambio social no tiene origen en el conocimiento de las condiciones de explotación o en la posibilidad de proporcionar la información correcta. La transformación solo puede ser producto de procesos de “des-investimento” y “re-investimento”, “una cosa es oponerse al capitalismo, y otra muy distinta es comenzar a desear y crear el “no capitalismo”. Y se trata de algo que la teoría crítica y la política progresista –a raíz de su incondicional optimismo ilustrado– no hay tomado en cuenta en toda su magnitud” (p. 208). Stavrakakis, citando a Žižek, defiende el giro afectivo para desplazar la atención desde el conocimiento al nivel del goce que estructura nuestra realidad y nuestra actuación dentro de ella.

Podríamos encontrar en Žižek (2003a; 2003b; 2009; 2014b) una serie de mínimas frases (y las más de las veces poco claras) asociadas con la estrategia política de emancipación. La fidelidad al Acontecimiento que se señaló más arriba, podría asimilarse al atravesamiento de la Fantasía y al goce femenino. Estas estrategias relacionan la forma de explicar la subjetividad política con una ontología negativa que, a veces, parece querer garantizar una forma de transformación o introducir una nueva necesidad histórica. Veamos.

El atravesamiento de la Fantasía no supone encontrar una positividad plena atrás de ella. Para Žižek, atravesar la fantasía no supone tener un acceso a la realidad (en el sentido de sacar el manto de la ignorancia, pues esa realidad nunca ha sido un elemento puesto ahí). Atravesar la fantasía supone aceptar “la incoherencia”, en el sentido de aceptar la ausencia de plenitud y los antagonismos como imposibilidad de reconciliación social. Por eso identificarse con el síntoma, con la excepción. Por ello no se trata de negarla o simplemente rechazarla, sino “aceptar su incoherencia”, “identificarse completamente con la fantasía” (2014b: 37), en el sentido de que siempre será sintomática.²⁴ La verdadera crítica a la ideología no es, para el esloveno, identificarse simplemente con un grupo (síntoma) por sus definiciones sociológicas, diferenciales, etc. (porque son pobres, porque son negros, porque son mujeres), sino porque que “no son”, o porque son, “un contenedor vacío para todos esos elementos que no encajan” (2014b: 42).²⁵

El síntoma, aquí, refiere a aquella figura o relación social que pareciera ser la excepción (“contingente”) del universal y que, justamente, pone en evidencia la imposibilidad de una realidad plena más allá, “un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género” (Žižek, 2013: 47). Dicho de otra manera, no se trata de una inconsistencia lógica

sino un exceso que no entra dentro de las reglas o coordenadas establecidas por el universal. Pero que, a la vez, ese punto que cae fuera de la regla es lo que le permite funcionar al universal.²⁶ El síntoma cumple la función de ser la excepción o un punto de suspensión del principio universal, que expresa tanto un contenido particular como la forma de ese universal.²⁷

Aquí es importante introducir una duda, ¿puede existir el síntoma sin una serie de mediaciones colectivas que lo conviertan en síntoma? ¿Puede existir esta emergencia de excepcionalidad y malestar sin un mínimo de acción colectiva y coordinación social?

Aquí la operación es similar a la que hizo Laclau con respecto a la dislocación. Un problema de “ontologizar” el pensamiento político es llegar a una conclusión similar a la que se buscaba criticar en torno al esencialismo de clase o la necesidad histórica. Como el mismo Laclau afirma, hay que evitar sostener que la negatividad se inscribe en el orden social sin mediación de la organización del discurso político (Muñoz, 2016).

Aquí es necesario hacer algunas aclaraciones en torno a la Fantasía. En primer lugar, no se trata de una construcción que se ancla en las “conciencias” o en las “mentes” sino en las prácticas tras individuales. Lo relevante no se reduce al creer o al saber sino al hacer, “a la actitud hacia la realidad” (2014b: 39). En relación con el problema de la ideología como pura creencia y la praxis, lo que señala Žižek es que no es relevante si saben o no saben “lo que hacen” y de allí la reflexión en torno al pensamiento cínico (que, según él, caracteriza nuestra contemporaneidad).²⁸ La subjetividad política tiene correlato no con el mero decir o la creencia sino fundamentalmente con el hacer. En segundo lugar, Žižek intenta realizar una crítica a las formulaciones teóricas conservadoras y postmodernas. Y aquí hay que señalar, su post fundamentalismo no tan radical ni postmoderno: no hay fundamento último para organizar el mundo, pero si hay parciales y, sobre todo, “verdaderos” (en el sentido de Verdad como principio estructurador de la realidad).²⁹

En tercer lugar, la Fantasía permite dar cuenta de la idea de que toda producción de sentidos se basa, también, sobre una movilización de los deseos y el goce (masculino).

Laclau sostenía que:

lo ideológico no consistiría en la falsa representación de una esencia positiva, sino exactamente en lo opuesto: consistiría en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, en la imposibilidad de la sutura final (...) y en la medida en que lo social es imposible sin una cierta fijación del sentido, sin el discurso del cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social (2000: 106).³⁰

Žižek le agrega a esta reflexión en torno al cierre una dimensión diferente asociada a vincular el análisis a la dimensión del deseo y del goce. La fantasía “constituye nuestro deseo, provee sus coordenadas, es decir, literalmente nos enseña cómo desear.”(2009: 17).

Ahora bien, esta concepción de Fantasía nos deja en el lugar de ciertas ambigüedades en la reflexión. Aquí destacaremos que depende de un concepto de “sujeto” como sujeto del significante y, por tanto, del goce, que se funda sobre un supuesto de pérdida primordial que, a la vez, es fundamento de la búsqueda de significación. Éste ocupa el lugar del “estado de naturaleza” o de “mito” que permite hacer funcionar todo el andamiaje teórico. En este sentido, la *jouissance* o goce cumple la función de supuesto no puesto en cuestión, que permitirá hacer un salto en la reflexión sociopolítica. Toda subjetividad política se funda sobre la idea de persecución (imposible) de una plenitud ausente (Stavrakakis, 2010; Fair, 2013).

Aclaremos que este mito no se basa en la observación experimental, lo cual no es un problema. Pero tiene una serie de consecuencias teóricas. Los fenómenos sociales no son el resultado de las sumas de los individuos sino que son tras-individuales. Además, es solidario con la idea de búsqueda de fundamentos parciales que sostiene el postfundamentalismo (Marchart, 2009). Es decir, la sociedad se estructura a partir del intento de llenado y no de la mera ausencia, lo que supone un conjunto de prácticas particulares. En este sentido, es un tipo de negatividad que es pensada como estructuradora del orden social. Pero aquí surge un problema. Si caracterizamos el funcionamiento de lo social a partir de la hipótesis del sujeto barrado ¿cómo distinguimos prácticas sociales de reproducción asociadas a las relaciones de subordinación (consumismo y nacionalismo) de las prácticas colectivas políticas que suponen interrupción de las mismas? ¿Cómo se puede sostener una estrategia emancipatoria en un mundo que nos enseña solo a desear el consumo o a odiar al otro?

3.2. El goce como problema teórico

Debemos sostener entonces que el campo donde opera el no todo es infinito, ya que es insostenible la afirmación de la existencia de un ángel. ¿Pero qué campo es ese? El del goce femenino. Debe pues admitirse que hay infinitud en el goce femenino. Ese infinito es tal que lo que allí está afectado o bloqueado por la función de castración, es ‘en algún lado’, y no en todos lados” (Badiou, 2013: 78).

Dice Eagleton que Žižek encuentra en Lacan, un posestructuralista que va más allá de disolver todo en el discurso (2012). Lo real asumiría en la etapa de “El acoso de las fantasías” (Žižek, 2009), ese momento de bloqueo del lenguaje desde adentro. “Pero este interés por lo que derrota la totalidad, por la forma en que se frustra, por la forma en que la autoridad autoritaria nos impone sádicamente gozar de ese estado, todo esto puede, sin dudas, ser leído contra el fondo de ese enorme bloqueo del deseo junto con una cínica invitación dirigida a las masas a que amen sus cadenas, es decir, al burocrático comunismo” (Eagleton, 2012: 250). La cuestión de la articulación de la Fantasía, el deseo y el goce está asociada, en el caso de Žižek, a un conjunto de problemas. Aquí profundizaremos el problema que ya planteamos antes ¿Es posible una estrategia política asociada al acontecimiento?

El goce se introduce en un campo específico de estudios (como en la teoría del discurso, el giro lingüístico, el posestructuralismo y/o el postfundacionalismo) para comprender ciertos aspectos irracionales o no racionales (Blanco y Sánchez, 2017). Žižek ([2006] 2008), defiende la idea de que la introducción del goce no está asociado a un principio biologicista como sucedía en Freud sino a un conjunto de problemas asociados al estructuralismo y la construcción de la subjetividad.

En general, cuando se hace referencia a este concepto se pone el acento en relaciones de sometimiento, como lo dejan entrever los innumerables ejemplos que utiliza Žižek en torno al racismo, el consumismo, etc. Badiou también recurrirá a la fórmula lacaniana pero, como se puede observar en el párrafo del principio recurrirá al goce femenino para sostener su idea de “infinitud”. Así como existe el “goce fálico”, “circunscrito y finito”, que se sostiene en el contorno, que existe en el contorno de su “para-todo”, también existe el “goce femenino”, que no tiene contorno, porque es un “no-todo”. (Badiou, 2013: 80). Por ello, el goce también despertó otro tipo de pensamientos asociados no tanto al apego sino al pensamiento formal en torno a lo finito e infinito.³¹

Para aquellos que han incorporado la cuestión del goce al análisis sociopolítico, el discurso del capitalismo se vincula al goce de manera particular (Fair, 2013). Para Stavrakakis (2010), por ejemplo, este concepto permite entender cómo operan las relaciones de subordinación y explotación. “La dialéctica lacaniana de goce es capaz de mejorar notablemente nuestra comprensión de los procesos de apego o adhesión que reproducen las relaciones de subordinación y obediencia, estimulan la identificación ideológica y sostienen la organización social: el vínculo social en líneas generales” (p. 212). Sin romper con los anteriores campos de conocimiento, este autor sostiene que la introducción de la cuestión afectiva en general y, específicamente, el goce dentro del campo del postestructuralismo, permitirá entender la “fuerza” o persistencia de un conjunto de relaciones, a pesar de que suponga la continuidad de un malestar. Dicho en otras palabras, permite superar tanto el racionalismo, el naturalismo como el constructivismo simbólico. La virtud del politólogo inglés es que hará del goce un concepto que sirve para entender la identificación con la Nación y la emergencia del odio a partir de la explicación del “goce robado”, o el otro del goce.³² Además, la publicidad será el ejemplo privilegiado para entender cómo un discurso ideológico no se reduce solo a su dimensión simbólica sino que también está presente la lógica del deseo lacaniano. El consumo se presenta como la promesa de llenado de la *jouissance* pre-simbólico perdido. En este sentido, el goce es utilizado como aquella pérdida primordial que causa el deseo y sus “objetos-causas” (*objet petit a*). Dicho de otra manera, las Fantasías funcionan porque están investidas de un goce que promete una plenitud (goce unario) (Fair, 2011: 2013). Bajo esta concepción, el sujeto adquiere el estatuto de sujeto del goce, es decir, del sujeto dividido que intenta (fracasando) llenar una plenitud perdida (Stavrakakis, 2010: 268-270). Así, le llama un goce democrático a la aceptación y disfrute de esta imposibilidad, a la institucionalización del antagonismo y la aceptación del goce parcial.³³

Como ya se vio, antes que Stavrakakis, Žižek también asociaba la cuestión del goce a la tradición crítica al determinismo estructuralista vía Lacan. También incorporaba los ejemplos de nacionalismo, racismo y consumismo para referir al goce masculino y refiere a otro goce (el femenino) no como democrático sino como emancipador. Dijimos que si la fantasía estructura la realidad, no es, solamente, porque provee de una serie de significados sociales. “El objetivo del fantasma es satisfacer el deseo, cosa que en última instancia es imposible. Basta con construirlo y sostenerlo como tal: a través del fantasma aprendemos a desear” (Stavrakakis, 2010: 271). Lo que señala Žižek es que también la fantasía opera intentando procesar los excesos, la apertura, la indeterminación, “el abismo, el horror, de que allí no hay nada” (lo que suele llamar la inscripción de lo real en el significante o ese resto que no puede ser dominado por la dimensión de lo imaginario y lo simbólico). La fantasía permite sobrellevar el malestar social.³⁴

Žižek (2007) sostiene que Stavrakakis no entiende la diferencia entre deseo dentro de la fantasía, asociado al goce masculino y el goce (femenino) que supone el atravesamiento de la fantasía (y asociado a la disposición acontecimental). Si la subjetividad política en el marco de la lectura de lo que es la fantasía pareciera reducirse a la interpelación ideológica que moviliza los deseos (i.e. de consumo infinito), un sujeto político propiamente acontecimental se nutre sobre el goce de la “negatividad en sí misma” (*lack itself*). Žižek argumenta que atravesar la fantasía no quiere decir simplemente reconocer la negatividad o la imposibilidad del sujeto, moderando las pasiones a una institucionalidad democrática vacía. El sujeto propiamente político no abandona su asociación con los caprichos fantásticos para acomodarse a una realidad pragmática. Se define, según él, por ser precisamente lo contrario, por ser subsumido por el efecto de la negatividad en el corazón de lo simbólico que revelan los límites de las relaciones sociales. La apelación al “gocce femenino” (el nombre puesto por Lacan al exceso absoluto) como otro nombre puesto a la negatividad, supone no evadir el problema del acontecimiento como movilización no racional que interrumpe el curso de la historicidad.³⁵ Atravesar la fantasía, significa para Žižek, estar más profundamente interpelado o “llamado por la fantasía”, en el sentido de ser traído y con más intimidad en relación con ese real del corazón de la fantasía, la negatividad que permite trascender la imaginación (es decir, no encontrarse dentro de los márgenes de lo propio) y apasionarse, caer en el amor, inscribir otro significante que se conoce como imposible (Žižek, 2013).

Pero de nuevo, ¿son estos conceptos oportunos para entender cómo funcionan los procesos políticos asociados a la transformación? ¿Es posible crear colectivos políticos que estén sostenidos sobre este tipo lógica, asociada al apasionamiento acontecimental? ¿Hay algo en los imaginarios que incita o habilita a movilizar pasiones de este tipo?

4. Volver a hacer deseable ese universal otro

El amor deja de no ser escrito, surge a través de un encuentro contingente: después, una vez que está aquí, no deja de escribirse,

impone sobre un amante el trabajo del amor, el continuo esfuerzo para inscribir en su ser todas las consecuencias del amor, para estructurar su amor alrededor de la fidelidad del Acontecimiento del amor (Žižek, 2014b: 127).

Para Žižek, el capitalismo es una Fantasía que atraviesa las naciones, con múltiples narrativas que le son deudas pero que tiene un imperativo al goce que es individual y sobre todo asociado al consumo. Igual caracterización hace Stavrakakis. Pero ¿existe una sola fantasía que organiza el mundo? ¿Puede reducirse el capitalismo al goce consumista? ¿Es la fantasía capitalista la que organiza el conjunto de relaciones de explotación y opresión? Pero sobre todo ¿Se ha agotado la democracia como imaginario alternativo emancipatorio? ¿Qué tipo de sujetos políticos y subjetividades son más coherentes con las tareas asociadas a la ruptura de relaciones de subordinación? ¿Qué estrategias políticas hay que darse para alcanzar éstas?

Otra vez, haremos hablar a Žižek en relación con esto. Una política asociada al acontecimiento tiene que ver con una serie de tareas o estrategias. Aquí señalaremos algunas. En primer lugar, es organizar una subjetividad política “acontecimental”, que tenga una idea imposible y la disipación hacia volver posible ese imposible. En segundo lugar, arriesgarse al fracaso sin ser irresponsable. Si para la narrativa predominante se volvió todo posible con la tecnología e “imposible dar un poco de dinero para la sanidad”, la subjetividad política transformadora requiere de “formular de nuevo los límites de lo posible y lo imposible [...] lo imposible sucede: no lo imposible en el sentido de milagros religiosos, sino en el sentido de algo que no consideramos posible dentro de nuestras coordenadas” (Žižek, 2014a: 150). Si el problema del capitalismo supone la construcción de una globalidad donde lo único que es imposible de cambiar es el proceso de concentración de las riquezas, es necesario articular un discurso sobre las alternativas de la afectividad que arriesgue lo imposible (dentro de ese esquema).

En este sentido, no es que todo es posible, sino que lo imposible (acontecimiento), sucede como acto de un colectivo que cambia las mismas coordenadas de lo que es posible. En este sentido, un sujeto político supone siempre un proceso colectivo que tiene la capacidad de cambiar las coordenadas de estructuración de un orden. Por ello, se trata de una subjetividad que siempre va a estar tensionada entre la negatividad y la idea afirmativa. De nuevo, como sostienen varios autores, requiere el “trabajo del amor” a una idea (Žižek, 2014b; Badiou y Troug, 2012).

Ahora bien, si esto es así, ¿porque la democracia asociada a la ideas de igualdad y libertad no son una narrativa que puedan servir para la transformación? Aún en el contexto de los regímenes institucionales procedimentales liberales que son a veces solidarios con la continuidad de las lógicas de las subordinaciones, ¿la igualdad y la libertad no son ideas que persisten, aún en su debilitamiento, como promesas de su funcionamiento? ¿No es esta promesa a la que se aferran ciertos colectivos subordinados y explotados? ¿No es la consigna de “somos todos iguales y libres” lo que le permitiría proponer otras ideas que muevan pasiones? En este

sentido, ¿constituye la democracia una fantasía social o una idea que puede ser todavía acontecimental?

Lejos de constituir la consecuencia natural de las relaciones capitalistas, todos los rasgos que hoy en día se asocian con la democracia liberal y la libertad (sindicatos, sufragio universal, enseñanza pública y gratuita, libertad de prensa, etc.) se han logrado gracias al largo y duro combate de las clases bajas en el siglo XIX. Recordemos la lista de reivindicaciones que sirven de conclusión del Manifiesto del Partido Comunista: a excepción de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, están en gran medida implementadas en las democracias burguesas. Es el producto de las luchas populares. (Žižek, 2010: 108).

La democracia no es el resultado del capitalismo, sino que representa una interrupción de su narrativa, en tanto se la entienda como el conjunto de significaciones asociadas con el principio de la igualdad, como operador de la diferencia (Rancière, 1996). Como bien dice Žižek en el párrafo anterior, las luchas populares fueron las que conquistaron los derechos y las transformaciones que ellas conllevan. No hay nada que nos lleve a la conclusión de que no sean posibles alternativas desde esta concepción de la democracia y frente al capitalismo financiero (que sabemos que se ha encargado de vaciar de contenido ciertas conquistas de los trabajadores, como de las luchas de género y de pueblos originarios). Esto también supone no acreditar la fe ciega en un tipo de institucionalidad invariable de ciertos demócratas.

Así, es posible sostener que el gesto acontecimental moderno fue instituir en el corazón del sistema político la igualdad y la libertad que habilitan (no garantizan) la disolución de los referentes de certeza y la legitimación del conflicto social. Con diferentes matices, los autores que venimos discutiendo, respaldan esta idea.

El acontecimiento se presenta tanto como un llamado ético así como una categoría para entender cómo ocurren las transformaciones sociopolíticas. Contra las críticas acerca de que no tiene conexión con lo simbólico o que no hay estrategia posible para pensar el mismo, sostuvimos que este tiene registro en el mismo (o dicho de otra manera, en ciertas luchas históricas) pero suspendiéndolo o “doblándolo”. Camargo, a propósito de la teoría del acto, sostiene que esto abre “la posibilidad de una militancia no solo post sino también y fundamentalmente pre-acontecimiento” (Camargo, 2014: 22) La vitalidad de los argumentos dados son varios. La articulación entre la formación de sentidos y los afectos que aquí llamaremos proceso de “significación” es renovada. La elaboración en torno al goce como factor político, las demandas y la inscripción de los afectos en la formación de los antagonismos no se deben desligar de la dimensión de la producción de demandas, organización, análisis de la acción colectiva, instituciones, etc.

Además, convoca a pensar propuestas/ideas en el contexto histórico como elemento estratégico. Estas perspectivas son refrescantes en un contexto donde muchos saben que las formas del capitalismo actual están derivando en un desastre

social y ecológico y aun así se sigue funcionando como si esto no pudiera ser transformado. Como sostiene el esloveno, en algún momento se perdió la capacidad de pensar en alternativas globales ¿Por qué no repetir el gesto democrático de ser fiel a la igualdad y la libertad? ¿Por qué no volver a un “núcleo universal de normas y valores, como manera de respetarnos entre todos”? (Žižek, 2008: s/p).

Laclau y Mouffe habían sostenido que una democracia radical y plural sostenía en el centro de su institucionalidad la emergencia de los antagonismos. Žižek contra argumenta que justamente la Fantasía “pluralista” y “multiculturalista” caracteriza a las democracias contemporáneas, ahogando la emergencia de otros antagonismos, en particular los que pongan en cuestión al capitalismo. El malestar, el síntoma, entonces, aparece pero no permite pensar lo imposible, el acontecimiento en el marco de ese fantasma. Si bien este argumento está plagado de inconsistencias, saltos poco explicados y recursos a la necesidad de lo real, el goce femenino, etc. hay una preocupación válida. La multiplicación de las formas de explotación asociadas a convertir a todo (el ser humano, su cuerpo, la naturaleza, etc.) en objeto, comerciable, acumulable y/o de consumo es innegable.

Pensar otras instituciones (político-económicas) es necesario para superar la crisis del capitalismo financiero. Esto requiere asumir que la decisión ética está en el núcleo de cualquier estrategia política y que la tragedia, el hecho de que ninguna salida es definitiva y última, el hecho de que el protagonista, el sujeto político tiende a desaparecer, es el destino inexorable.

En 1980 un grupo de intelectuales latinoamericanos se reunía en Morelia, México para pensar las alternativas políticas latinoamericanas en un tono anticapitalista. Sostenían que la apertura democrática podía ser el terreno para avanzar hacia el socialismo. Pereyra (1985) proponía que los dos momentos, a saber, tanto la toma del poder político concentrado en el aparato del Estado como la progresiva construcción de un nuevo sistema hegemónico, debía ser combinado con el fin de alcanzar un proyecto histórico socialista. Citando a Gramsci y criticando el reduccionismo vanguardista, decía que la lucha democrática se combinaba con los objetivos revolucionarios. Esa generación latinoamericana, todavía en un lenguaje esencialista, exigía un gesto crítico y universalizaste.

Después de ese gesto, y a más de tres décadas, existen tensiones en relación con la democracia. Malestares (o síntomas) asociados a la formación de una “clase política” que se comporta como y, en alianza con los sectores concentrados de la economía. Malestares asociados a la incapacidad de cambiarles la vida laboral y económica a los ciudadanos. Éstos han sido procesados, en algunos casos, a través de discursos conservadores (la culpa es de los migrantes, los pobres, etc.). En otros casos, fueron tramitados por consignas más asociadas con la igualdad y la libertad, sin tocar el núcleo duro de la economía neoliberal.

Creemos que no se trata de poner en cuestión sino también generar propuestas políticas que movilicen las pasiones; que recuperar el gesto democrático es introducir la pregunta por la igualdad y la libertad dentro de las instituciones económicas; que ese gesto de la revolución democrática debe ser repetido y requiere de la fidelidad, lo cual debe ser parte de la reflexión sobre las estrategias políticas.

Olvidada después de los 80, bajo el discurso de la razón y el fin de la historia, pero recuperada en el nuevo siglo por gobiernos asociados al giro a la izquierda (“populistas”, “socialdemócratas”, etcétera), la dimensión de la “fe” o la pasión sobre un principio (no líder ni héroe individual), nos permiten proponer que la igualdad y la libertad que están presentes en las democracias latinoamericanas, todavía pueden instituir una comunidad de creyentes que reorganicen radicalmente las relaciones sociales. Volver posible lo imposible.



Referencias

1. “La tesis fundamental de este libro (es) que la creencia en un destino histórico es pura superstición y que no puede haber predicción del curso de la historia humana por métodos científicos o cualquier otra clase de método racional” (Popper, 2006: 9).
2. García Linera argumentaba que la democracia debe ser el voto pero también debe alcanzar las fábricas y los bancos; “la democracia es práctica, la democracia es acción colectiva, la democracia, en el fondo, es creciente participación en la administración de los comunes que tiene una sociedad” (2015: 23).
3. Para ello recupera el concepto de Fantasía que desarrollaremos más adelante.
4. Aquí tiene un punto interesante que discutirle a un progresismo cómodo en la idea de que ya no son más posibles las revoluciones globales. Los derechos específicos de las “minorías” no conllevan necesariamente a la eliminación de las desigualdades de las relaciones sociales en que se sumergen los beneficiados por esas personas. Aclaremos en un viejo lenguaje gramsciano. No se trata de sostener que esas luchas son fútiles para los que luchan, sino que supondrían la concesión de intereses parciales y secundarios en favor de la permanencia de los intereses centrales. Žižek sostiene que la principal “contradicción” sigue siendo el capitalismo como lógica de ordenación de lo social. Se volverá sobre esto más adelante.
5. Citado en Gordillo (2013: 51).
6. Cuando se hace referencia a Lacan, no solo hay múltiples interpretaciones sino que el mismo pasa por diferentes etapas. Eidelsztein (2015) sostiene que la introducción de la teoría del goce va a significar un cambio de paradigma después del ’70.
7. Aunque no garantizaba la no caída al desastre totalitario. Al contrario, su emergencia representaba este riesgo (Lefort, 1991).
8. Por lo tanto, en la desigualdad constitutiva a la que se someten las formas de organización social donde no es la propia comunidad la que se auto instituye.
9. En particular, para Žižek, las democracias liberales se han convertido en “pseudo” democracias apoyadas en el goce asociado al consumo y reguladas por expertos en administración social. La democracia está agotada como promesa y fuente crítica del capitalismo. Por ello sostiene la tesis “comunista”, que solo puede ser realizada bajo la fidelidad al Acontecimiento. Castro Gómez (2015) plantea una dura crítica al esloveno. Asegura que esencializa al capitalismo y que el sujeto político lo desvincula de sus condiciones históricas de producción, poniéndolo en el lugar de lo trascendental. El resultado, dice Castro Gómez, es que no ve en ciertas luchas populares democráticas (sobre todo de América latina) su potencial emancipador. Un aspecto que está presente en la crítica es el enfrentamiento entre un idealismo contenido en la reflexión del esloveno y el historicismo al que adscribe el colombiano. Esto será retomado más adelante pero es importante adelantar que, hay una especie de incomprensión en los términos en los que se discute. La perspectiva acontecimental es cuestionada por puramente idealista, sin anclaje en los procesos históricos concretos, producto de la ruptura radical que pareciera ser insalvable entre un orden y otro, mediado por el acontecimiento (Marchart, 2009; Camargo, 2014).
10. La paradoja es que para Žižek ese es el nombre puesto al comunismo porque la democracia se ha convertido en el gesto vacío de las instituciones de representación liberal. No obstante, su posición es dudosa ya que en numerosos textos sostiene que no está en contra de la democracia, solo de las formas

en que ésta aparece en el capitalismo global financiero.

11. Aunque se recuperará hacia el final, adelantaremos que a fines de los 70's, principios de los 80's este debate se reprodujo en América latina con autores que recuperaban a Gramsci. La pregunta que lo ordenaba era si las luchas democráticas contra los regímenes autoritarios podrían ser potencialmente transformadoras del capitalismo o eran solo una forma de su consolidación. Posteriormente, un Laclau postmarxista reelaboraba la teoría de la hegemonía.

12. Laclau sostenía una lógica explicativa muy parecida en torno al populismo. Paradójicamente, este fue un punto de un fuerte debate entre los dos autores.

13. Según esta idea, cada ordenación tendría su propio Acontecimiento como momento fundante.

14. Pero tampoco está disociado de momentos históricos concretos.

15. Como ya señaló Camargo, la teoría del acto cumple la misma función de “dislocación” en la teoría de la hegemonía de Laclau (2014: 107).

16. Badiou señala que este es un movimiento que puede ser asociado a la relación con un autor y consta de tres partes, prendimiento, desprendimiento y fidelidad.

17. Dicho de otra manera, no se trata de un divorcio con lo simbólico sino una reinscripción del mismo, un hacer algo nuevo con los significantes disponibles y, ese hacer algo nuevo, supone la suspensión momentánea de lo simbólico y lo afectivo con la obligada reconstrucción posterior.

18. Aquí hay una forma diferente de pensar la dislocación como condición ontológica de la estructura que desarrolla Laclau. Para el mismo, las estructuras son dislocadas. Pero agrega, un momento de dislocación, no solo en el sentido filosófico, sino de interrupción de los sentidos en el proceso social, permite la emergencia de los antagonismos como procesamiento “discursivo” de aquella (Laclau, 2000; 1997).

19. Contra cierto marxismo funcionalista o incluso la crítica cultural que entiende que la transformación se da dentro de parámetros de contradicciones u oposiciones lógicas o de un terreno compartido de sentido.

20. Es evidente, entonces, que la lucha de trincheras no se elimina, y no hay razones para pensar que devenir Estado sea eliminado del vocabulario de un “acontecimentalista”. Solo que ahora que se incorpora otro elemento, la actitud ética de saltar hacia adelante, las múltiples contingencias, y la cuestión de los afectos como elementos que se articulan con las teorías que se centran en la producción y la batalla por los sentidos.

21. Junto con Chantal Mouffe en *Hegemonía y Estrategia Socialista* (1985), y después en numerosas obras Laclau (2000; 2005) sostuvo que los antagonismos tienen lugar entre las relaciones de producción y el modo en que los agentes sociales se constituyen fuera de ellas.

22. Esto abre ciertas preguntas en torno a la cuestión del Acontecimiento ¿Cómo sabemos que estamos frente a un buen “Acontecimiento”, es decir, a uno emancipador? Dicho de otra manera, si la forma que se elige es sostener el atravesamiento del fantasma para construir un nuevo orden, cual es el principio que nos permite saber que (digamos como ejemplo) después del capitalismo vendrá un régimen mejor? No hay criterio dentro de esta teoría para sostener esto. Pero además, si la fantasía es constitutiva, atravesar el fantasma, no nos dejaría de nuevo en una fantasía? Podemos tener acceso a lo real, a la verdad de que no hay un Gran Otro? Estas son algunos de los problemas que no podemos retomar en este artículo.

23. Ésta se recupera como parte de la explicación estructural, es decir, no hay sujeto trascendental que la crea ni sustancia ni hecho social total.

24. Stavrakakis sostiene con Žižek, el fantasma establece un vínculo entre el sujeto dividido y su objeto- causa de deseo. Pero no va a quedar tan claro que para él la identificación con el síntoma sea una salida al problema de la subordinación y la captura ideológica.

25. Pero este complemento tiene la caracterización de que no solo es el exceso que no puede ser contenido (como el modo asiático de producción de Marx) sino que expresa el particular que permite la existencia y la pureza de esa clasificación de los universales. “La particularidad sostiene la pureza misma del principio” (Žižek, 2014b: 43).

26. El síntoma, además, tiene la apariencia de circunstancias azarosas. Dicho de otra manera, como si las reglas no aplicaran a él por casualidad, pero (siempre dentro de la lógica explicativa de Žižek) es parte estructural de él, es decir, lo constituye. Žižek desarrolla el ejemplo de la madre soltera y pobre

en Inglaterra o el trabajo como mercancía y los trabajadores como aquellos que están obligados (no en libertad) a vender su fuerza o servicio para poder subsistir. Ambos ejemplos cumplen funciones diferentes. En el primero, se trata de buscar un síntoma asociado a un chivo expiatorio, en el segundo, se centra sobre la idea de función estructural del momento de excepción del universal. En este sentido, diremos después que el síntoma sirve como crítica cultural pero no presupone la necesidad de la emergencia del antagonismo ahí mismo. En este sentido, ocupa un lugar similar al concepto de dislocación en el Laclau de *Nuevas Reflexiones*.

27. Žižek sostiene que no puede tratarse de un análisis ni del contenido ni de la mera forma, sino “el secreto a develar mediante el análisis no es el contenido que ocupa la forma (la forma de las mercancías sino, en cambio, el secreto de esta forma” (2013: 39).

28. De allí su famoso pasaje del “no saben lo que hacen, pero igual lo hacen” de Marx al “saben lo que hacen y aun así, lo siguen haciendo”.

29. Por ello, refiere a las relaciones patológicas y a la Verdad que se diferencia del saber. Volveré sobre esto.

30. De este tipo de análisis se defenderá la democracia como régimen simbólico que coincide con la forma en que se instituyen las sociedades.

31. Eidelsztein (2015) señala que el goce (en Lacan) es un concepto que inventa Lacan para referir a un problema teórico. No es un fenómeno, ni una energía, no una cosa específica que esté atada a un cuerpo (como la Libido en Freud). Si bien la cuestión del goce se ha trabajado con relación al individuo, el cuerpo y a las energías asociadas a él, sobre la cuestión del goce se ha escrito muchísimo desde diferentes perspectivas, no solamente desde el psicoanálisis. Es común referir al “gocce” como una reinterpretación de Lacan sobre Freud, en el sentido de que entiende al mismo como una energía que existe (no como un mito). También es entendido como aquel disfrute intrínseco que otorga ciertos discursos o sentidos que le dan inteligibilidad a la vida en general y provee coordenadas para la acción. Esta concepción de goce nace de las primeras reflexiones de Freud y son comunes también para referir a la idea de Fantasía. Para él, la fantasía consistía en “imaginar” el deseo como realizado. Finalmente, es común sostener que el goce siempre supone la idea de llenado de un vacío fundamental. Todas estas interpretaciones están en juego en la apelación al goce.

32. El goce según Stavrakakis como “energía inconsciente, difícil de desplazar, que inviste el displacer de una cualidad placentera” (2010).

33. La posición de Stavrakakis será criticada por Žižek por abandonar el problema de la “refundación radical utópica” que pareciera asimilarse a la del acontecimiento (2007).

34. Aquí no se pretende trabajar si la interpretación que Zizek hace sobre Lacan o Badiou es correcta. Más bien, partiremos de una discusión sobre los conceptos propuestos por el esloveno y desarrollados por Stavrakakis. El esloveno considera que la palabra *jouissance* se sostuvo no traducida para dar cuenta de la especificidad del término asociado a algo más que simple placer, sino la “violenta intrusión que produce más dolor que placer” y al síntoma una “partícula de significación investida de goce” (2008: 86-87).

35. El goce femenino se asocia con la incompleta, la lógica del no-todo, la infinitud y la falta de excepcionalidad pero también con la idea de amor, en el sentido de sostener y producir una serie de afecciones que no pueden entenderse a partir del cálculo racional de las acciones. En este sentido, este tipo de goce advierte que un significante amo es incompleto y que el deseo se basa en una impostura de goce ilimitado que no concuerda con la universalidad simbólica (masculina) ni tampoco puede ser dicha. Para más elaboración de esta idea ver plus de goce en Lacan.

Bibliografía

Aibar Gaete, J. (2007). “La Miopía del procedimentalismo y la representación populista del daño”, en Aibar (coord.), *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*. México: FLACSO.

Arditi, B. (2000). *El reverso de la diferencia*. Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad.

Badiou, A. (1999). El ser y el acontecimiento. Trad. R. Cerdeiras, A. Cerletti, y N. Prados. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Badiou, A. (2012). “Acontecimiento y subjetivación política”, Conferencia realizada en la UNSAM.

Recuperado de <http://anarqui coronada.blogspot.com/2013/08/acontecimiento-y-subjetivacion-politica.html>

- Badiou, A. (2013). *Filosofía y Psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: La Marca Editora.
- Badiou, A. y Troug, N. (2012). *Elogio del amor*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Badiou, A. y Roudinesco, E. (2012). *Jacques Lacan. Pasado y Presente. Diálogos*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, España: Alianza.
- Blanco, A. B. y Sánchez, M. S. (2017). “El capitalismo tardío como economía política del goce. Aportes de la teoría social lacaniana para su análisis crítico”. En *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 9 (1).
- Camargo, R. (2014). *Repensar lo político. Hacia una nueva política radical*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable*. Valencia, España: Frónesis, Ediciones Cátedra, Universitat de València.
- Castro Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin Sujeto. Salvo Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. DF, México: Akal/Interpares.
- CEPAL (2018). *Panorama Social de América Latina. 2017*. Santiago, Chile: CEPAL.
- Constant, B. (1989). *Escritos políticos*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- De Mendoca, D. y Vieira Junior, R. (2014). “Rancière e Laclau: democracia além do consenso e da ordem”. En *Revista Brasileira Ciência Política*, N° 13.
- Eagleton, T. (2012). *Figuras del Disenso. Ensayos críticos entre Fish, Spivak, Žižek y otros autores*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.
- Fair, H. (2011). “El concepto de ideología y la tensión entre conflicto, consenso y orden social en las teorías de Laclau y Zizek”. En *Leviathan - Cadernos de Pesquisa Política*, N° 3.
- Fair, H. (2013). “Contribuciones del psicoanálisis lacaniano a la teoría política y social contemporánea y al análisis sociopolítico crítico”. En *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. I, núm. 139.
- Fraser, N. (2014). “Las moradas ocultas del capitalismo”. En *New Left Review*, N 86.
- Fraser, N. (2017a). “El final del neoliberalismo “progresista””. En *Revista Sin permiso*. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>
- Fraser, N. (2017b). “Progressive Neoliberalism vs. Reactionary Populism: A Hobson’s Choice”. En Heinrich Geiselberger (ed.), *The Great Regression*. Wiley.
- García Delgado, D. y Gradín, A. (comp.) (2017). *El neoliberalismo tardío: teoría y praxis*. Buenos Aires, Argentina: FLACSO.
- García Linera, Á. (2015). *Socialismo Comunitario. Un horizonte de época*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- García Linera, Á. (2017). “¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias?” Recuperado de https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/fin_de_ciclo-2.pdf
- Gordillo, I. (2013). “La política como pensamiento en la filosofía de Alain Badiou”, En *Revista de Humanidades*, núm. 27, enero-junio, Universidad Nacional Andrés Bello.
- Hall, S. (2010). “El redescubrimiento de la “ideología”: el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios”. En Stuart Hall. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá, Colombia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.
- Lacan, J. ([1975]1992). *Seminario Libro XX Aun. 1972-1973*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Laclau, E. (1985). “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”. En Labastida (Coord). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México, Siglo XXI.
- Laclau, E. ([1990] 2000). *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Laclau, E. (1997). *Hegemonía y antagonismo; el imposible fin de lo político*. Santiago de Chile: Cuaro Propio.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: FCE.

- Laclau, E. (2008). *Debates y Combates*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. ([1985] 2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Lechner, N. (1990). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Santiago, Chile: FCE.
- Lefort, C. ([1981]1990). “Democracia y advenimiento de un lugar vacío”. En *La invención democrática*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Lefort, C. (1991). *Ensayos sobre lo político*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Midalgia, C. (2012). “Un Balance Crítico de los Programas Sociales en América Latina. Entre el Liberalismo y el Retorno del Estado”. En *Nueva Sociedad*, N° 239.
- Mouffe, Ch. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Muñoz, M. A. (2010). *Sísifo en Argentina. Orden, conflicto y sujetos políticos*. México y Argentina: Eduvim - Plaza y Valdez.
- Muñoz, M. A. (2016). “Entre el antagonismo y la institución... los discursos democráticos”. En *Question*, Vol. 1, N° 49 (enero-marzo).
- Pereyra, C. (1985). “Hegemonía y aparatos ideológicos del Estado”. En Labastida (Coord.). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México, Siglo XXI.
- Popper, K. (2006). *La miseria del historicismo*. Madrid, España: Alianza.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires Argentina: Amorrortu.
- Requejo Coll, F. (1990-2008). *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*. Barcelona, España: Ariel.
- Restrepo, E. (2014). “Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades”. En *Ámbito de encuentros*. Volumen 7, Número 1. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/interculturalidad.pdf>
- Roudinesco, E. (1999). “Las sociedades depresivas”. En Roudinesco, E. *¿Por qué el Psicoanálisis?* Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Shuttemberg, M. (2014). *Las identidades nacional-populares. De la resistencia noventista a los años kirchneristas*. Villa María, Córdoba: Editorial de la Universidad de Villa María.
- Shuttemberg, M. (2017). “La revolución de la alegría ¿Una articulación populista? En *Question*, vol. 1, N 53.
- Skinner, Q. (2004). *La libertad antes del liberalismo*. Madrid, España: Taurus.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría y política*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Vommaro, G. y Gené, M. (2017). “Argentina: el año de Cambiemos”. En *Revista de Ciencia Política*. Universidad Católica de Chile, vol. 37.
- Wellner, J. (2009). *El Nuevo escenario laboral latinoamericano. Regulación, protección y políticas activas en los mercados de trabajo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI-CEPAL.
- Žižek, S. ([1988] 2013b). *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. ([2006] 2008). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2003a). *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2003b). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (2007). “The liberal Utopia: against the politics of jouissance”. En Lacan dot com. Recuperado de: <http://www.lacan.com/zizliberal.htm>
- Žižek, S. (2009). *El acoso de las Fantasías*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

- Žižek, S. (2011). *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Žižek, S. (2013). *El resto indivisible*. Buenos Aires, Argentina: Godot.
- Žižek, S. (2014a). *Pedir lo Imposible*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2014b). *Acontecimiento*. México: Ensayo Sexto Piso.
- Žižek, S. (2016). *Problemas en el paraíso: del fin de la historia al fin del capitalismo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Zizek, S. y Daly, G. (2004). *Conversations with Zizek*. Cambridge: Polity Press.

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 15/12/2018.

María Antonia Muñoz, "Repetir el gesto. Democracia, capitalismo y Acontecimiento". Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 23, número 37, enero-junio 2019, pp. 137-161.