

Acontecimiento y *lucha de clases* en la teoría

Claudio Aguayo Bórquez*

Para que exista un acontecimiento es preciso que sea como un golpe, una interrupción, y que venga alguien a inscribirse y a marcar ese corte

Jacques Derrida

1.

La solidaridad de las nociones de corte, interrupción, *momento destructivo* o incluso *mesiánico*¹, con un espacio en el que, por así decirlo, comparecería algo *inédito* para la situación (noción que, a su vez, arrastra una serie de otros conceptos: estructura, "momento actual", pero también estado de excepción devenido norma, policía etc.), da cuenta de un problema central en el pensamiento contemporáneo: la relación problemática –o quizás aún más: aporética- entre emergencia e historia, o entre historicidad y *advenimiento*. Sin duda, un tema como este responde a cuestiones que son bastante viejas y lejanas, pero que no dejan de tejer una inmensa red de significaciones sobre lo que entendemos por "interrupción" y "corte", tal como en las viejas anfibologías del evento y la forma², el acontecimiento y la situación, el tiempo y la revolución, la estructura y el advenimiento. Me parece que todos estos binarismos se inscriben en un tema todavía más antiguo y difícil: la distinción teológica y cristológica del tiempo profano y el tiempo sagrado, de una temporalidad lineal de espera y del porvenir del *eschaton* o del *eschaton* por venir. De cierta manera, la noción misma de un tiempo interruptivo para el que no habría "medida" en la situación (un

* Universidad de Chile.

1 Esto, por supuesto, no nos puede llevar a confusiones. No hay que subsumir todas estas figuras en un trascendental o en el espacio vacío de una *nada*. Todas tienen sus particularidades. Por tanto, aquí nos estamos más bien refiriendo a *los usos* de estas nociones en el contexto de la filosofía contemporánea.

2 Véase, por ejemplo, el texto clave de Miguel Vatter acerca de Maquiavelo: *Between form and event*. Este libro recorre pasajes claves del pensamiento del florentino, y es indudable que constituye un fuerte aporte al "maquiavelismo" contemporáneo –siendo especialmente relevante el cuestionamiento doble a la lectura proto-humanística de Quentin Skinner y John Pocock, pero también a la interpretación de Machiavelli como el autor de una "teoría del estado" basada en la dialéctica entre medios y fines, o de un proto-autor renacentista acerca de la "forma de gobierno" adecuada (republicana o mixta, etc.). Sin embargo, Vatter no deja de insistir en la noción de "evento" como algo central en Maquiavelo, y en el evento como aquello que desconstituiría toda forma y toda duración. Más tarde, Miguel Vatter proyectará esta lectura -no sin polémica- sobre Althusser, retomando la tesis de Negri acerca del "kehre" althusseriano.

trôu lacaniano)³, y que por tanto subvertiría la contextura misma del registro estructural o situacional, es profundamente deudora de la imagen sagrada de algo para lo que no hay contención posible.

2.

Nuestro objetivo, al menos de modo relativo, es abordar la anfibiología⁴ situación/acontecimiento, y hacer el intento por encontrar los vínculos que mantiene con el problema teológico-político, o al menos, con el problema *asimétricamente teológico y político a la vez*, de la relación entre tiempo sagrado y tiempo profano. Advierto que no es mi intención establecer ni definir conceptos teológico-políticos en este trabajo, sino intervenir en un debate en curso acerca de las “mediaciones”, “traducciones” y “traslaciones” que se dan desde lo teológico hacia lo político. Tomamos el sentido (y los conceptos, si se quiere) de esta problemática de un trabajo de Jacques Lezra⁵ a propósito de la *escena primaria* de la teología política, y de Balibar⁶ a propósito de esta traductibilidad entre teología y política en la obra del joven Marx y su relación con esa otra gran obra teológico-política de la filosofía clásica alemana, *La esencia del cristianismo*, de Ludwig Feuerbach. El análisis y la “deconstrucción” (concepto que podría sonar muy pretencioso) de estos conceptos parece crucial a la hora de reconstruir el universalismo difícil que signa la geopolítica contemporánea del capital y sus modos de producción de lo humano.⁷

3.

Las preguntas previas a toda esta cuestión se nos plantean desde una filiación teórica heteróclita, pero consistente con algunos conceptos claves que, en términos benjaminianos, configuran una “constelación”: coyuntura, aleatoriedad, evento, modo de producción, materialismo. La intención de este trabajo está lejos de querer “polemizar” con otras *constelaciones* que sí incorporan el concepto de acontecimiento, soberanía o teología -en forma positiva o programática. La polémica filosófica, tal como fue entendida durante todo el siglo XX, alrededor de las “grandes cuestiones” del pensamiento, o de las disputas en relación a significantes universales o bloques

3 Badiou A., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2001

4 Sobre el concepto de anfibiología, ver el magnífico artículo del joven Rancière althusseriano: “El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los ‘Manuscritos’ de 1844 a ‘El Capital’” en *Lecturas de El Capital, lo que se omitió en la edición española de Para leer El Capital*, México, Oveja Negra Editores, 1971

5 Lezra J., “El caso del soberano en el inconsciente, La escena primaria de la teología política”, *Res Publica, Revista de historia de las ideas políticas*, Vol. 17, n°1, 2013

6 Balibar, Etienne. “Dall’antropologia filosofica all’ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach”. En Morfino, Vittorio y Balibar, Etienne (eds.). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*, Milán, Mimesis, 147-148

7 Balibar E., *Masses, Classes, Ideas, Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, Londres, Routledge, 1994

hegemónicos, está en retroceso, dentro y fuera de los aparatos académicos y su desmultiplicación neoliberal. Es otro cierre del ciclo *hegemónico*, y que particularmente, abriría también la vía a algo que es “post” hegemónico pero que, en cierto modo, no puede prescindir todavía del concepto de hegemonía, cuestión que a su vez es sintomática respecto al rol del mentado “acontecimiento” en su función conceptual.

4.

Nos interrogamos cómo, y de qué formas muy singulares, la filosofía captura el campo (o el *descampado*) de lo político bajo la figura del “acontecimiento”. Cuando la filosofía es herida por una ontología política anti-acontecimental (como la de Maquiavelo o el libro tercero de *El Capital* de Marx, que enfatiza el concepto de tendencia por sobre el de ‘subversión’ absoluta del tiempo) generalmente necesita consignar los efectos teóricos de sus crisis en una recurrencia conservadora a las fuentes. A su vez, toda apropiación “acontecimental” soporta, en algún nivel, un remanente escatológico y teológico, o antropológico –por ejemplo: la humanidad redimida en la auto-reconciliación del *ser alienado* y su *esencia*. Es, por ejemplo, en esta forma de apropiación *acontecimental*, que Maurizio Lazzarato ha indicado que las jornadas de Seattle “han abierto otro campo de lo posible”, en tanto el acontecimiento posibilita o hace posible algo que sólo llega con él: algo que, en términos estrictamente hegelianos, podríamos decir que es su despliegue, o que *sólo puede ser* su despliegue: “Esta nueva distribución de los posibles y de los deseos abre a su vez un proceso de experimentación y creación”.⁸ Los antídotos materialistas son (tácticamente) invocados al interior del propio argumento, de tal forma que el modo en que el acontecimiento despliega sus posibles no sea el modo en que contiene sus *determinaciones* o despliegues (lo que Hegel llama *Bestimmtheit* o *Qualität*, el hacer salir de sí una circunscripción de la esencia), lo que lo haría una forma mutante del “espíritu” y por tanto, una figuración idealista de la conciencia universal, en vez de cualquier clase de materialismo.⁹ El acontecimiento no respondería a este modelo, al modelo de un “comienzo absoluto” sino a un *novum* absoluto que invocaría una *creación* absoluta; a un *novum* cuya productividad es la propia *praxis* de las subjetivaciones que viene a crear debido a su propia potencia universal. “En oposición a lo que pensaba Marx, para quien la humanidad se plantea únicamente los problemas que puede resolver, el problema que se puede construir a partir del acontecimiento no contiene implícitamente sus soluciones, que deben por el contrario ser creadas”.¹⁰ Lo que impide que las soluciones sean implícitas, o que sean un despliegue en sentido estricto (un “hacer salir de sí”, como dice Deleuze) es la *praxis* de un sujeto, las *subjetividades* múltiples que deben comportarse *creativamente*: lo que mostraría que

8 Lazzarato, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 44

9 Aunque habría, como reconoce Althusser, un materialismo racionalista, ilustrado; que se corresponde *tendencialmente* con formas de idealismo soterradas. Este argumento no deja de sorprender en el corazón de un autor que, en cierto modo, practicó un ‘racionalismo’ ajustado a la coyuntura, para pensar una racionalidad de la situación o el ‘momento’ situacional.

10 Ibid., p. 40

si hay algo que toda teoría del acontecimiento requiere es que exista un “sujeto a su altura”.¹¹ En otras palabras, y para ponerlo en términos conocidos, un acontecimiento implica la actitud práctica de un sujeto o un proceso de *fidelidad*, y por tanto, una dependencia con el viejo esquema de la militancia, que se puede remontar incluso al modelo paulino de la iglesia como cuerpo de Cristo y, quizás más aún, como *predicado y predicación* subjetiva del evento (acontecimiento) de la venida de Dios.

5.

En otro registro, la teoría del acontecimiento de Badiou depende fuertemente de una ontología que se opone a cualquiera de las *suturas* que la imposibilitarían -por ejemplo, la sutura política de la “lucha de clases” que habría operado Louis Althusser. Es una ontología platónica, de hecho, que contra Deleuze (al que Badiou identifica como su alter-ego antiplatónico en varias oportunidades)¹² insiste en el devenir-uno de lo múltiple mediante la irrupción exo-térica del acontecimiento, que se convierte en idea de Verdad y en significante-amo de una multiplicidad cualquiera: la relación entre acontecimiento y verdad (la “revelación o producción de lo verdadero” contra la teoría de los discursos o juegos de lenguaje, en la misma medida en que la verdad es una verdad *advenida*, el acontecimiento) es intrínseca o consustancial, en el sentido de que, para Badiou, todo acontecimiento inicia un proceso de verdad, una fidelidad y una militancia.¹³ Lo que más nos interesa aquí es el modo en que el gesto platónico de Badiou, que se opone frontalmente a cualquier *fin* de la filosofía y a cualquier *fin* de la metafísica, supone la integración de varios momentos, que Slavoj Žizek, en una crítica -un poco simplificadora, pero importante- a Badiou resume del siguiente modo: “fidelidad, normalización-integración, negación rotunda, mistificación-catástrofe, resurrección”.¹⁴ De este modo, como Lazzarato, Badiou realiza el entrelazamiento o encadenamiento entre dos figuras sustanciales: el *acontecimiento* y la *subjetivación*, o el *evento* y el *sujeto*, y en cierto modo, la épica “materialista” de ese sujeto. No es mi intención criticar el sustrato melancólico de este esquema, ni de-construir teóricamente esta relación problemática entre interrupción/acontecimiento y sujeto/creación, sino simplemente mostrar cómo el concepto más importante de la relación, el de acontecimiento, constituye la evocación de un *novum* irreductible a las condiciones en las cuales surge, inasimilable a la idea de un “proceso sin sujeto” que tenemos en consideración para la construcción del presente texto.¹⁵

11 Badiou resignifica este “sujeto a la altura” del acontecimiento, como se sabe, en una suerte de filosofía práctica sobre la fidelidad y la militancia, entendidas platónicamente como *participación*. Remitimos de nuevo *El Ser y el Acontecimiento*, ed. cit.

12 Badiou A., *Deleuze en Pequeño panteón portátil*, México, FCE, 2008

13 “Los procedimientos de verdad, o procedimientos genéricos, se distinguen de la acumulación de saberes por su origen *de acontecimiento*”. Badiou A., *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 16

14 Žizek, Slavoj. *En defensa de las causas perdidas*. Madrid, Akal, 2011, p. 397

15 Los ejemplos de este esquema podrían ser infinitos. En Chile, por ejemplo, el concepto de acontecimiento, fuertemente asociado a toda una “epistemología política benjaminiana” (Pablo Oyarzún, 2007), ha servido a veces como un marco o margen de contención teórica

6.

Podemos relacionar el concepto de acontecimiento que venimos mostrando con un lugar de la *Lógica* de Hegel, donde hallamos una teoría del comienzo que, leída desde cerca, no es tan incompatible como parece con el acontecimentalismo y su “chance” teológico-política (o, para ser más precisos, “onto-teológico-política”). La teoría de los comienzos es algo crucial al interior de una tradición de lectura e interpretación que comienza con Hegel y que, tal vez, tiene una actualización importante en las disquisiciones de Marx, en *El Capital*, a propósito de la dificultad de los comienzos y el reflejo objetivo de esa dificultad -la inteligibilidad relativa del primer capítulo sobre la mercancía, el apartado sobre el fetichismo, etc. Sin embargo, parece que Hegel no reduce esta teoría sobre la dificultad de los comienzos al mero *comienzo de la ciencia*, sino que además asocia el comienzo con un momento objetivo -y aquí objetivo no quiere decir *separado* del sujeto- de la lógica absoluta del todo, de lo que Kojève, directamente, llamaba “ideograma”: el contenido ideogramático del comienzo hegeliano se confirma en su validez universal, en la posibilidad que guarda de ser aplicado a la ciencia y al devenir del todo, lo que Hegel llama *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*, a diferencia de *Realität*, que más bien referiría a un momento de lo real no-conciliado con el concepto).¹⁶ De este modo, el comienzo no sólo sería una cuestión de “método”. En el pozo hegeliano, silencioso como la muerte, no hay lugar para cuestiones de “método”. En este punto es que quisiera poder establecer la siguiente mediación: el acontecimiento y el comienzo podrían funcionar, con cierta argucia -y astucia, como dos movimientos análogos para un “pozo” similar, para un “momento” similar en el que se desvanecería el entramado, el devenir material y aleatorio, la estructura y cualquier otro nombre para la *connexio rerum*. “El comienzo -señala Hegel, tiene que ser *absoluto*, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto”, del mismo modo que el acontecimiento es *absoluto e indeterminado* respecto de las condiciones en las que surge, “no puede *presuponer nada*, no debe ser mediado por nada, ni tener fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento”.¹⁷ Estas

para los sucesos de 2011. Esta contención teórica no sólo evoca el 2011 como un *acontecimiento*, sino como un acontecimiento que habría desactivado a los viejos partidos, las organizaciones pre-acontecimientales y habría producido un nuevo modo-de-comprensión del todo: la bestia-capital se habría desnudado, mostrándose por fin, y el neoliberalismo emprendería su definitiva autocrítica en un movimiento marxiano, bastante clásico por lo demás: es el propio movimiento el que establece las condiciones para la crítica de aquello contra lo que lucha, y no la *teoría* desde fuera. La filosofía hecha *carne*, de la crítica de las armas a las armas de la crítica, realización de la propia voluntad teórica. (Este esquema incluso fue reivindicado por Althusser en su obra tardía *Marx dentro de sus límites*, incompatible con una parte importante de su obra).

16 "Es importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber que fue originariamente producido y continuamente se produce en el campo del espíritu viviente: haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y mundo interior de la conciencia; es importante que la filosofía se entere de que su contenido es la *realidad efectiva*" (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 6).

17 Hegel G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1960, p. 91

características otorgadas por Hegel al comienzo le confieren el carácter de lo incalculable, y también de lo indiferenciado, de lo que lógicamente no *puede* diferir de sí mismo. La irreductibilidad del comienzo es la irreductibilidad de él a cualquier cosa, y a la vez, la posibilidad de reducir todo su contenido a *nada*: se trata de un movimiento doble, complejo, “silencioso como la muerte”, “oscuro como la noche”, la *fuerza portentosa de algo negativo* que pese a su negatividad no es una *negación determinada*, como cualquier otra negación dialéctica hegeliana, sino que es la negación de todo para que una *diferencia absolutamente verdadera* comience, un *novum*.¹⁸

7.

A contrapelo del “comienzo” hegeliano, nos encontramos con el *Tratado teológico político* de Spinoza, una toma de partido inexpugnable por el materialismo de las conexiones y las coyunturas. Lejos de cualquier hermenéutica ascendente, de cualquier búsqueda de algún *teologumenon* que explique qué tipo de acontecimiento “llena” el tiempo actual –objeto de cualquier sintomatología religiosa, Spinoza se sitúa, estratégicamente, en un lugar que permite a la vez citar y destruir aquello que comparece.¹⁹ “El vulgo estima –señala Spinoza– que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos mientras Dios actúa”.²⁰ La imaginación constituye una imagen tal del poder divino, que este debería, por así decirlo, oponerse al devenir natural de las cosas. Lo que entendemos por naturaleza, devenir natural y Dios en Spinoza es algo más o menos anclado al problema de las composiciones y variaciones de una cadena de “encuentros” entre diversas fuerzas afectivas. La naturaleza es -contra toda apologética paulista- “la materialidad del deseo y los flujos del encuentro y la confrontación entre los cuerpos”²¹, el entramado de un universo diferencial de coyunturas y *conjunciones*, la multiplicidad de modos y modulaciones de un mismo ser (ella misma). En cambio, “el vulgo” -que en Spinoza opera bajo los efectos ideológicos de la imaginación y la servidumbre- sólo puede adorar a Dios “suprimiendo las cosas naturales e imaginando cosas fuera del orden de la naturaleza”. Esa excedencia in-material, que en el límite de la naturaleza constituye una nueva figura trascendental a la que anclar al viejo sujeto platónico, hegeliano y cartesiano, no puede explicar “el orden fijo e inmutable de la naturaleza”²², su “eternidad”, la

18 “Un camino, lo seguiremos, conduce a este pozo de noche, silencioso como la muerte y resonante de todos los poderes de voz que tiene en reserva”. Derrida J., “El pozo y la pirámide, Introducción a la semiología de Hegel” en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008, p. 111

19 Me concentraré de aquí en más en este concepto spinoziano de milagro. Para ver una comparación del mismo con la lectura maquiaveliana del problema de la religión, puede verse el excelente libro de Vittorio Morfino, *Le temps et la occasion, La recontre Spinoza-Machiavel*, París, Classiques Garnier, 2012

20 Spinoza B., *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2008, p. 170

21 Negri A., *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011, p. 25

22 Spinoza B., op. cit., p. 172

eternidad que impide que el hombre sea *imperio imperii*, sujeto de un imperio, *imperio* dentro de otro *imperio*; la eternidad del tiempo maquaveliano heteróclito, irreductible a la subjetivación centralizada de un nuevo ente del orden, de un nuevo Principio (eminencia). Uno de los nombres que Spinoza reserva para esta licencia trascendental de la imaginación, es precisamente el de “interrupción”: una “obra que no contradice a la naturaleza, pero que no puede ser producida y efectuada por ella” debe ser tal que “interrumpa el orden de la naturaleza”.²³ Spinoza está, al mismo tiempo, reafirmando la invariabilidad ontológica de las conexiones, y rechazando la posibilidad de que digamos, al mismo tiempo, en una especie de impostura teórica, que la naturaleza es multiplicidad y devenir y *no es* eso cuando el “milagro” o el “acontecimiento” aparecen para *interrumpir* el “orden fijo e inmutable”.

8.

Una alternativa posible a la teoría del acontecimiento como comienzo absoluto, es la teoría de la reproducción althusseriana.²⁴ Lamentablemente, la representación mecánica de esta teoría tiende a convertirla en una nueva epítome estructuralista sobre la articulación entre distintos “momentos” de una totalidad, cuando de lo que se trata, más bien, es de una lectura de la *conjunción* entre el cuerpo –que encarna evidentemente algo: la ideología, algo muy corporal, el *surtravail*, el primado de las *rappports* (un término que no tiene un equivalente preciso en español) por sobre los *medios*, los *moyens*, en fin, una ontología de la relación y de la *conjoncture*.²⁵ Es en este marco que la teoría de los famosos “Aparatos Ideológicos de Estado” se inscribe, y no en algún “althusserianismo desorientado”. El apellido “de Estado” no debe ser visto más que como un índice o indicación: se enmarca en los esfuerzos por comprender los mecanismos de reproducción del capital, es decir, sus *condiciones de duración y existencia* que no pasan, desde luego, por la sola “encarnación” de la ideología en los cuerpos, y por tanto, de su difuminación física.

9.

En este sentido, es posible afirmar que varios análisis sobre el fracaso de la Unidad Popular Chilena, se concentran en lo que abre *el golpe*, en la idea de una “epítome de la vanguardia” o derechamente, en un “acontecimiento” del golpe o un “simulacro” (en el sentido que Badiou otorga a este concepto) pinochetista. Sin embargo, sería importante pensar no sólo las modificaciones de la subjetividad y la institución que implica el Golpe –con mayúsculas, sino también el conjunto de prácticas, dispositivos y aparatos que se encuentran en juego, en un “paralelogramo de

23 Ibid., p. 178

24 Althusser L., *Sûr la reproduction*, París, PUF, 1995, edición e introducción de Jacques Bidet

25 Uno de los casos más patentes de este malentendido, el de reducir la teoría althusseriana de la reproducción y su lectura del concepto marxista de modo de producción al de un *estructuralismo totalizante*, es la revisión de los conceptos de Althusser realizada por Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*, México, FCE, 2010, pp. 129 y ss.

fuerzas” determinado, por *detrás* de cualquier efecto acontecimental, produciendo y reproduciendo un campo de conflictos irreductible tanto a la fantasía fundacional de la izquierda (la lucha entre dos “grandes” bloques: el imperialismo y el *poder popular*) como a la invocación de un acontecimiento o pseudo-acontecimiento.²⁶ Por otra parte, es evidente que conceptos como el de “acontecimiento”, “interrupción” o incluso la figuración schmittiana de la “soberanía” indivisible, corren el riesgo de transformarse en grandes *universales filosóficos*, pesados como la noche hegeliana, mientras que, como señalan Foucault o Althusser, “pasar por la grilla” de una madeja de situaciones y encuentros singulares a los *universales* podría ser más productivo.²⁷ Del mismo modo que la antropología debe desactivarse deconstructivamente en un bestiario complejo, abierto, la imagen compacta de un poder para el que no habría fuerzas de contención y choque, ni anticipación posible, debe inveterarse en un proceso de interrogación.

10.

Igual cosa sucede con el concepto de revolución, que conserva una fuerte carga onto-teológica, y que evoca a la vez los motivos del *novum*, la interrupción y la *venida* de la justicia o la igualdad, venida “edificante”, en tanto presentificación y sustancialización.²⁸ En Chile, hacia 1972, el althusseriano Carlos Cerda rechazará esta imagen-revolución indicando que el “vacío teórico” que envuelve la *práctica* emancipatoria de la UP, es justamente “el concepto mismo de revolución”, ya que lo esencial aquí sería “deslindarse” de un concepto del mismo, que implicaría la idea de una “ruptura o *separación en el tiempo*, vale decir, en un solo y determinado momento en que [la] fusión [de las contradicciones] se produciría completa y de una vez y para siempre”.²⁹ La UP, es decir, la experiencia constructiva de la *multitud* chilena, necesitaría anular cualquier efecto teológico-político del concepto marxista de “revolución” no sólo para defender una tesis sobre la gradualidad, sino también sobre la complejidad de un proceso sobre-determinado. Finalmente, para Cerda esto

26 Un texto imprescindible para pesquisar los alcances de este debate es el ensayo de Willy Thayer, *El golpe como consumación de la vanguardia* (Santiago, Metales Pesados, 2005). Thayer debate ahí con Federico Galende, quien en su artículo *Esa extraña pasión por huir de la crítica*, habría criticado de lleno cualquier noción del golpe como acontecimiento, señalando que el verdadero “acontecimiento” era la unidad popular. Thayer utiliza las categorías schmittianas de dictadura soberana/dictadura comisarial para indicar la excepcionalidad constitutiva del pinochetismo. Aunque uno podría estar en desacuerdo con Thayer, y con Galende, no hay duda que la definición de acontecimiento es el *trasfondo teórico* de esta discusión amigable: ¿está el acontecimiento “rodeado de nada” como dice Galende, o la “cita es su esencia primordial”?

27 Foucault M., *El nacimiento de la biopolítica*, México, FCE, 2006, p. 27

28 Una venida, por tanto, distinta de la indeterminación del *por-venir* derrideano que nunca se “presentifica”. Cualquier sustancialización de ese porvenir es la devolución crediticia del concepto de porvenir y a-venir utilizado por Derrida, al filosofema del *acontecimiento* y sus propiedades, vinculadas –como se ha dicho– con la interrupción, la condensación y el *novum*.

29 Cerda C., *El leninismo y la victoria popular*, Santiago, Quimantú, 1971, p. 115

también requiere rechazar lo que él llama “tesis de la continentalización”³⁰ que supondría una reducción de la multiplicidad de luchas a una experiencia única, un ideologema bastante en boga en la época -nos referimos, evidentemente, a la experiencia difícil del “guevarismo” en América Latina. Ello supone una revisión profunda de los binarismos y las anfibologías que articulan la *epopeya* del marxismo continental, y consiguientemente una introducción de los conceptos materialistas de situación, desplazamiento, coyuntura, fuerza y “estrategia”, provocando una suerte de intervención destructiva (althusseriana) al interior de un campo en disputa, el “materialismo histórico”. El dispositivo conceptual que otorga su libro era –pese al título y la portada de su libro, un extraño *collage* de la película *El acorazado Potemkin* de Eisenstein y la imagen de unos obreros chilenos- muy poco “épico” para ser tenido entre los “grandes textos” del marxismo chileno y demasiado *político* como para entrar al campo de la filosofía criolla.

11.

Indudablemente, aquí se abre una interrogante. Si lo que estamos reivindicando es una suerte de *disrupción nominalista* para rechazar la *chance universalista* del concepto de acontecimiento y sus diversas derivaciones, ¿no cabría la posibilidad de introducir aquí un rechazo a cualquier universal, a la problematización misma de cualquier universalismo? Me parece que, al contrario, lo que posibilita esta disrupción es un rodeo y una problematización de lo que Althusser llama *invariante repetitiva*, es decir, la dinámica de cierto atravesamiento de la singularidad por algún nivel de invariancia, un singular-universal. Es el movimiento que reivindica Michel Pêcheux, también, cuando señala que la tensión entre estructura y acontecimiento debe ser resuelta en los términos de una apertura “en el bloque compacto de las pedagogías”, de los “humanismos morales y religiosos”, invocando un “trabajo específico de la letra, de la huella”, y rechazando la sobre-interpretación y la reintroducción permanente de los “enunciados vulgares” en el “espacio unificado de una lógica conceptual”.³¹ De igual manera, Pêcheux fue capaz de señalar el riesgo de la *desviación* al otro lado del par binario, el acontecimiento, a saber, el resurgimiento de una *filosofía de la conciencia* lógicamente estabilizada, “denegando el acto mismo de interpretación en el momento en que aparece”, o prohibiendo la distancia entre el “objeto de conocimiento” althusseriano y la práctica teórica misma, para formular una especie de identidad entre acontecimiento y acontecer. La relación problemática entre historia, discurso y acontecimiento que Pêcheux o Carlos Cerda están tratando, se encuentra en el *núcleo* de la ontología política maquiaveliana, que introduce la lógica de la mutación y la composición como parte de una *estrategia* teórica. La mutación, el disfraz y el devenir son la clave de otro espacio que escapa a la ciencia regia de los grandes universales, y a la parálisis destructiva del nihilismo radical nominalista.³²

30 Ibid., p. 175

31 Pêcheux M., El discurso: estructura o acontecimiento en *Decalages, An Althusser Studies Journal*, Vol 1 (2014), iss. 4

32 Una contribución importante a este debate me parece la de Natalia Romé, *La posición materialista, El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política.*

12.

Hay dos fuentes comunes de las que generalmente se extraen las consecuencias del concepto de *ocasión* que es central no sólo en la obra de Maquiavelo, sino en toda una serie de autores renacentistas italianos, como Gucciardini o Giannotti. Una de ellas es *El Príncipe*, que a estas alturas se ha transformado en una especie de obra obnubilante del resto del trabajo maquiaveliano, y los *Discursos*, donde ciertamente encontramos mucho mejor perfilado lo que hemos llamado “ontología política” de Machiavelli. No quiero referirme a ninguno de estos dos trabajos, sino a un capítulo de las *Istorie Fiorentine*, que muestra hasta qué punto el compromiso de Maquiavelo no es ni la soberanía absoluta del Príncipe (una tesis completamente errónea y antojadiza para leer a Maquiavelo, muy presente en sus detractores soberanistas hispánicos), ni alguna especie de republicanismo moderado, sino una clase de republicanismo “marrano”³³, inubicable en el espectro de las definiciones del buen gobierno o del Estado equilibrado –temática central del republicanismo clásico. Maquiavelo muestra las consecuencias de una revuelta ocurrida en Florencia hacia el siglo XIV, el *Tumulto dei Ciompi*, una revolución de la “ínfima plebe”, que había sido excluida de la organización de las “corporaciones de las Artes”, una institución proto-burguesa de Florencia, fundamental para la institución gubernamental del *magistrado del Arte* y la *Signoria*. La tensión constitutiva de la república entre los *grandes* y la *plebe* no es

Romé concentra su atención en algunos puntos claves de la argumentación althusseriana, como la idea de una “teoría de la estructura de la coyuntura”. Esta noción de estructura de una coyuntura constituye una contraseña del pensamiento althusseriano. Además, muestra hasta qué punto el pensamiento althusseriano sufre también el “asedio” de una imprevisibilidad o de una noción de acontecimiento imprevisible: “el acontecimiento histórico imprevisible, único, aleatorio”, a contrapelo de la *combinación* y el *encuentro* de la ocasión maquiaveliana, como veremos más adelante”. Romé N., *La posición materialista*, La Plata, EDUP, 2015, pp. 133 y ss.

33 Volviendo a la discusión con Miguel Vatter, me parece importante destacar que, contrario a lo que plantea su lectura de Maquiavelo, la cuestión fundamental en lo tocante a los aspectos “performáticos” del maquiavelismo no es el *deseo de no-dominación* y por lo tanto el acontecimiento o evento de la no-regla (*no-rule*) frente a la forma de gobierno, sino un *vacío* abierto *en* la coyuntura en la modalidad de una toma de distancia y de una intervención. Sin embargo, su lectura nos brinda, al mismo tiempo, la posibilidad de recomenzar el debate acerca del “republicanismo”: “La república moderna es un *evento* de la libertad política que existe más allá del estado”, y que no caería en la seguridad de un proceso del devenir-forma (de dominación, o de gobierno). El republicanismo sería, entonces, *informe*, y es en este sentido preciso que podría ser contrastado con algo así como el “marranismo”, entendido como un no-lugar o un movimiento crítico anti-inquisitorial. Y pese a ello, los límites de tal “republicanismo marrano” estarían dados por algo así como la relación problemática, aporética y desterritorializada con el *aparato-estado*, una figura que no para de asediar el intento anárquico de *desistir* lo que Vatter llama “la forma”: ¿es posible articular una teoría acerca de la “institucionalidad problemática” que inauguraría esta *flecha dislocada* del marranismo en el seno de la tradición republicana maquiavélica? Al respecto, véase Sebastián Torres, *El momento maquiaveliano latinoamericano*, General Sarmiento, Ed. Los Polvorines, 2015

únicamente la lucha “descarnada” entre dos clases, sino también la extensión progresiva de las “divisiones de Italia” a los distintos ámbitos de la vida del común: la escisión no se resuelve ni se supera mediante alguna suerte de *Aufhebung*, y más que “relevo” de la división lo que hay es una reorganización permanente de los “partidos” que componen el cuerpo político, una *regeneración continua* de la escisión constitutiva (gibelinos y guelfos, blancos y negros, grandes y plebe, plebe y *popolo minuto* o ínfima plebe). Como señala la brillante obra de Sebastián Torres: “Con Maquiavelo, la temporalidad adquiere una dimensión radical: la unidad temporal se fractura en temporalidades múltiples, la *koinonía politiké* clásica da paso a la *citá divisa moderna*”.³⁴

13.

Maquiavelo instala su máscara justo ahí donde lo que va a enunciar es un escándalo, un imposible, estableciendo una distancia discursiva con el argumento del *popolo minuto*, para no dejarse ver o para dejar ver no sólo su republicanismo disociado, sino también su proeza literaria: el que el discurso de la ínfima plebe sea puesto entre paréntesis, en la boca de “uno de los más experimentados y decididos que ahí había”, muestra hasta qué punto Machiavelli está comprometido con la dinámica de la mutación, y desarropado de la lógica atributiva del sujeto. “Si nos quedáramos todos completamente desnudos –señala Maquiavelo, veríais que somos iguales a ellos; que nos vistan a nosotros con sus trajes y a ellos con los nuestros y, sin duda alguna, nosotros pareceremos los nobles y ellos plebeyos”.³⁵ Se introduce así una hipótesis igualitaria que refiere en última instancia a la imposibilidad de incorporar la economía asimétrica de la propiedad en la deseconomía del cuerpo. El cuerpo, un entramado que resiste, es el hábitat de un devenir bestia y soberano, de una *animalidad deconstructiva* del león y el zorro pero también de una *soberanía divisible* del cuerpo mismo que no puede quedar asociado a una alteridad trascendental (Dios, la monarquía, el pueblo): Leviatán o Centauro, teología política o pensamiento mundano (tal vez, para utilizar una variación heideggeriana, “intra” mundano). Tal es, en el fondo, la disyuntiva en la que nos ha puesto incluso Leo Strauss, cuando acertadamente ha dicho que lo fundamental del maquiavelismo sería su carácter blasfemo. Detrás de los conceptos unitarios y unificadores, trinitarios-paulinos del pueblo, el monarca o Dios, está “la fuerza y el engaño”, la *inestabilidad* que constituye el material mismo de la política a contrapelo de cualquier “acontecimiento” que sea otorgador de alguna fuerza, porque “las fortunas” han sido puesta en medio de los hombres de un modo que no garantiza la posesión legítima de la propiedad privada o de la propiedad soberana.

14.

34 Torres S., op. cit., p. 253

35 Maquiavelo N., *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 179

La familiaridad de la ocasión maquiaveliana con el *kairós* griego es, al mismo tiempo, la reformulación de este concepto en términos no-teológicos y no-acontecimentales. Warren Montag ha señalado cómo un concepto tal de ocasión tendría que ver con el *desvío* más que con la *oportunidad* o la *interrupción*.³⁶ La desviación como oportunidad es lo que sucede cuando es la puntería desviada la que llega a su blanco o, en otros términos, cuando para dar con el “momento oportuno” necesitamos de la ayuda de un desfase, de un desplazamiento, de una postura injusta o de una falla en la dirección recta –tal como en *Las suplicantes* Eurípides muestra la injusticia que adviene cuando “fatuos mortales tensan el arco más allá de lo oportuno” (Kairós).³⁷ Precisamente, las *Istorie* confirman esta lectura notable de Montag: la fortuna no “ofrece” la ocasión como una especie de agujero en donde introducir la virtud -lo que confirmaría una lectura patriarcal de Maquiavelo, sino una desunión, una desviación y una vacilación de la estructura-fortuna, y por eso “las oportunidades que nos brinda la ocasión pasan volando”.³⁸ La ocasión también es, sin embargo, un tipo de composición afectiva. Miguel de Lando, cardador de lana, hace ingreso al palacio en la cúspide de la *ocasión* “semidesnudo y descalzo”, como mostrando la desnudez misma de lo político: violencia afectiva, esperanza, miedo y producción de encuentros. Su pregunta, la pregunta fundamental de toda ocasión es la pregunta por la duración del encuentro: “Ya lo veis –dice Maquiavelo invocando a Miguel de Lando: el palacio es vuestro y la ciudad está en vuestras manos. ¿Qué os parece que hagamos ahora?”.³⁹ Donde el “qué hacer ahora” abre una interrogante *vacía*, el *vacío de una toma de posición* que hay que resolver, una interrogante que no puede ser llenada con algún nivel del acontecimiento porque ella misma es, en el fondo, la constatación de que no ha habido acontecimiento, sino una materia política anudada irresolublemente; el señor Nuto, alguacil mayor de Florencia, opresor del *popolo minuto*, es llevado a la plaza y ahorcado, y “todos y cada uno de los que estaban a su alrededor le iban arrancando pedazos”.⁴⁰ La violencia de la ocasión es el puro materialismo de la estrategia, el señor Nuto y el asesor de César Borgia son puestos en la plaza sin ninguna cita divina o teológica, sino como parte afectiva central de un nuevo entramado estratégico. El “qué hacer ahora” se resuelve, claro, pero denota el tono melancólico del Príncipe nuevo, de su *fortuna* y del llegar-a-ser de su propia violencia: se encuentra siempre arrojado a “los tiempos y las cosas”, la coyuntura, el entramado de las conexiones singulares, sin un evento que pueda venir a salvarlo de su propia destrucción y “malchance” (Derrida) o “mala fortuna”.⁴¹

36 Montag W., ‘Uno Mero Esecutore’: Moses, *Fortuna*, and *Occasione* in *The Prince*, en Montag y Morfino, *The Radical Machiavelli*, London, Brill, p. 227-250

37 En *Euménides*, 745: ὦ καιροῦ πέρα/ τὸ τόξον ἐντείνοντες: ὦ κενοὶ βροτῶν,/ καὶ πρὸς δίκης γε πολλὰ πάσχοντες κακά (¡Fatuos mortales que tendéis el acto más allá de lo oportuno, y recibís de Justicia infinitos males!)

38 Maquiavelo N., op. cit., p. 179

39 Maquiavelo N., op. cit., p. 180

40 Ibid., p. 181

41 Morfino piensa toda esta cuestión en los términos de una teoría de la *temporalidad plural* (de la multitud). Es una tesis indiscutiblemente maquiaveliana, tal como lo confirman sus textos (*Le temps et la occasion* y *El tiempo de la multitud*), sobre la que lamentablemente no nos podemos extender en este trabajo. Sin embargo, quisiera aquí traer a colación una cita

15.

Quisiera terminar indicando la dificultad de enfrentarnos a esta nueva constelación de conceptos manteniendo, al mismo tiempo, un reservorio para la teología política: los límites de una teología política democrática o emancipatoria estarían dados por el orden mismo en que se da la transferencia entre el trono y el altar.⁴² Lo interesante sería más bien ver cómo lo que Maquiavelo llama *verita effettuale della cosa* se contrapone en formas siempre renovadas a la complejidad filogenética del ideograma que está ahí para hacer retornar los espectros del origen, el fundamento y el acontecimiento entendido como interrupción catastrófica o comienzo absoluto. La posibilidad de hallar lo que Balibar (2015) llama “epistemología conflictual”, un tipo de escritura *en* la coyuntura y no simplemente *sobre* la coyuntura, está dada por esta deconstrucción de la teología política, y especialmente de aquella teología política que se pretende “inmunizada” contra las formas remanentes de la metafísica teológica. Esto supondría una lucha también contra cierta apropiación historicista de las epistemologías conflictuales: el conflicto no es sólo coyuntural o estratégico, sino que se introduce y ocupa el campo propio de lo que llamamos “teoría” y debe ser internalizado en las condiciones mismas de “posibilidad” del conocimiento teórico u ontológico-político. Esta “toma de posición” es la que fusiona *essere* y *conossere*, *essere principe* y *essere popolare*, o en otros términos, el re-comienzo “débil” para eso que Althusser llama *lucha de clases* en la teoría.

ajustadísima de su texto *El materialismo de Althusser*:

“Precisamente esta teoría de la temporalidad permite pensar conjuntamente estructura y coyuntura, ya que la articulación de la temporalidad plural de la estructura se revela como coyuntura, las relaciones no son paralizadas por un instante temporal que las petrifica haciendo impensable el devenir sino como interrupción de un tiempo totalmente otro, el tiempo del mesías secularizado, de la revolución, sino que se manifiestan como constituídas por encuentros y prácticas, por tramas complejas que ofrecen a la *virtú* la ocasión de la acción política”. Morfino V., *El materialismo de Althusser*, Santiago, Palinodia, 2014, p. 19

42 Para aludir a un título de Paul Rahe, *Against the throne and altar, Machiavelli and political theory under English Republic*, London, Cambridge, 2008