



ESPACIO ABIERTO

Cuaderno Venezolano de Sociología



Volumen 31

Nº 1

Enero - Marzo, 2022

1

Auspiciada por la Internacional Sociological Association (ISA)
La asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)
y la Asociación de Sociología (AVS)

La política como acontecimiento. Un replanteamiento ontológico de lo social

Hirben Jovany Pérez Analco

Resumen

En este trabajo se sostienen, fundamentalmente, dos cosas: 1) partiendo del pensamiento político de Cerdeiras se puede hablar de la política como acontecimiento, con lo cual se conceptualiza la política como una práctica disruptiva que se produce al margen del condicionamiento social y puede provocar una ruptura e introducir una novedad radical que no es posible ser pensada como una consecuencia lógica de las reglas dadas al interior de una situación; y 2) esta concepción de la política como acontecimiento conlleva una perspectiva ontológica que enfatiza en la contingencia como condición ontológica en la que se instituye lo social. El objetivo es establecer en términos teóricos una intrínseca relación entre el acontecimiento político y el estatus ontológico de la contingencia en lo social

Palabras clave: sociología, política; acontecimiento; contingencia; indecibilidad; ontología social

Universidad Autónoma del Estado de México. E-mail: jovany.perezanalco@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4262-540X

Recibido: 23/07/2021 Aceptado: 14/12/2021

Politics as event. An ontological rethinking of social

Abstract

In this paper two things are fundamentally supported: 1) Starting out from the political thought of Cerdeiras we can talk about politics as event, whereupon politics is conceptualized as a disruptive practice that is produced outside of social conditioning and can provoke a rupture and introduce a radical novelty that is not possible to be thought of as a logical consequence of the rules given within a situation; and 2) this conception of politics as event entails an ontological perspective that emphasizes in contingency as an ontological condition in which social is instituted. The objective is to establish in theoretical terms an intrinsic relationship between the political event and the ontological status of contingency in social.

Keywords: sociology; politics; event; contingency; undecidability; social ontology

Introducción

Desde su institucionalización, la sociología ha marginado la categoría de acontecimiento. Prueba de ello es el escaso desarrollo de trabajos dentro de la disciplina en torno a la problemática del acontecimiento. Y aun cuando al interior de la sociología en cierta medida se ha reconocido el acontecimiento como un fenómeno social empírico, se ha relegado la posibilidad de concebir el acontecimiento como categoría social en el análisis sociológico. Debido a esto, el presente trabajo pretende contribuir a la difusión dentro de la disciplina de la categoría de acontecimiento a través de la problemática del acontecimiento político. Asimismo, se trata de contribuir desde una perspectiva sociológica al actual debate en torno al acontecimiento, el cual está siendo sostenido principalmente desde disciplinas como la filosofía, la historia y la teoría política.

Partiendo del pensamiento político de Cerdeiras (2013) es posible conceptualizar la política como acontecimiento, con lo cual se caracteriza a la política como una práctica disruptiva que se produce al margen del condicionamiento social y puede provocar una ruptura e introducir una novedad radical que no es posible ser pensada como una consecuencia lógica de las reglas dadas al interior de una situación. A su vez, de esta concepción de la política como acontecimiento se deriva una perspectiva ontológica que enfatiza en la contingencia como condición ontológica en la que se instituye lo social. En este sentido, el objetivo de este trabajo es establecer en términos teóricos una intrínseca relación entre el acontecimiento político y el estatus ontológico de la contingencia en lo social.

Se habrá de remarcar que al concebir la política y su posibilidad como acontecimiento se reconoce la contingencia de los fenómenos sociales no solamente como una condición óptica, como ya lo han venido sosteniendo ciertas perspectivas dentro de la teoría sociológica

contemporánea¹²; sino que, sobre todo, se concibe la contingencia como una condición ontológica en la que se instituye la sociedad³. Es decir, la contingencia no es pensada única y exclusivamente como un fenómeno empírico constatable en la sociedad en situaciones específicas, sino que se concibe que la sociedad misma se instituye en una contingencia inaugural. Se hablaría de una fundamentación contingente de la sociedad. La contingencia así pensada será un principio ontológico más que un principio epistemológico.

Al pensar la política como un acontecimiento se desliga la política de las conceptualizaciones clásicas de gran parte de la ciencia política que limitan su función únicamente a la administración o gestión del orden. En cambio, se pasa a señalar el potencial de la política de propiciar rupturas. La política como acontecimiento no sería, por tanto, la expresión de las reglas de una situación, sino su excepción. Asimismo, se remarca la condición de indecibilidad que implican la radical autonomía en la que se instituye la política; es decir, se concibe como un pensar-hacer radicalmente autónomo tanto de las dinámicas del mundo social, del modo de producción y del desarrollo histórico; como de los dispositivos del Estado. Se propone pensar la política como acontecimiento como una práctica disruptiva que se (auto)produce al margen de la determinación del mundo social, con lo cual puede propiciar una ruptura e introducir una novedad radical que no podía ser pensada como una consecuencia lógica de las reglas dadas al interior de una situación. La política se presenta como invención radical al margen de lo dado en la sociedad y atravesada por la contingencia.

Esta noción de política como acontecimiento que se retoma del pensamiento político de Cerdeiras (2013) evidentemente parte de las reflexiones formuladas por Badiou (1999), quien propone el acontecimiento como un suplemento azaroso del ser. Para el filósofo francés, el acontecimiento se concibe como algo que surge, un suplemento azaroso que introduce una novedad radical en una situación, lo que significa una ruptura en la estructura que interrumpe el curso normal de las cosas revelando así un fallo estructural; por tanto, el acontecimiento debe ser pensado como excepción a la regla y no como su expresión. En este sentido, aunque el acontecimiento está materialmente situado, no está determinado por las condiciones materiales y excede cualquier causa previa al propio acontecimiento. Habría, al igual que con la noción de política aquí propuesta, una condición de indecibilidad, por lo que el acontecimiento sólo respondería a sus propias dinámicas.

Una de las características que comparten los autores retomados en el presente

- 1 Por ejemplo, para un acercamiento al cómo ha sido utilizada la contingencia dentro de lo que se ha denominado “giro de sentido” en la sociología consúltese: Bialokoswsky (2017).
- 2 Como bien señala Mouffe (2007), recuperando el lenguaje de Heidegger podemos hacer una distinción entre lo óntico y lo ontológico. Lo óntico referiría al ente, es decir a la existencia empírica; mientras que lo ontológico refiere al ser de los entes, es decir a lo que es constitutivo de los entes. Para Mouffe, esta distinción posibilitaría la distinción entre la política, la cual refiere a lo óntico; y lo político, el cual refiere a lo ontológico. Así, para esta autora lo óntico tendría que ver con las múltiples prácticas existentes de la política convencional, mientras que lo ontológico señalaría el modo mismo en que se instituye la sociedad. Si bien en este trabajo no se sostiene esta “diferencia política” que implica la distinción entre la política y lo político, sí se considera pertinente la distinción entre lo óntico y lo ontológico como recurso analítico. Sobre la crítica a la diferencia política consúltese: Biset (2010).
- 3 Como bien señala Mouffe (2007), recuperando el lenguaje de Heidegger podemos hacer una distinción entre lo óntico y lo ontológico. Lo óntico referiría al ente, es decir a la existencia empírica; mientras que lo ontológico refiere al ser de los entes, es decir a lo que es constitutivo de los entes. Para Mouffe, esta distinción posibilitaría la distinción entre la política, la cual refiere a lo óntico; y lo político, el cual refiere a lo ontológico. Así, para esta autora lo óntico tendría que ver con las múltiples prácticas existentes de la política convencional, mientras que lo ontológico señalaría el modo mismo en que se instituye la sociedad. Si bien en este trabajo no se sostiene esta “diferencia política” que implica la distinción entre la política y lo político, sí se considera pertinente la distinción entre lo óntico y lo ontológico como recurso analítico. Sobre la crítica a la diferencia política consúltese: Biset (2010).

trabajo es que, entre otras cosas, sostienen un debate en torno a la dimensión ontológica de lo social. Con esto se busca reintroducir la ontología en el quehacer de la teoría social⁴. Sin embargo, se hace una distinción entre la ontología como filosofía o ciencia del ser y la ontología como modelización del objeto para retomar esta última acepción. Se busca recuperar una noción de ontología que permita abordar la dimensión ontológica de la sociedad sin hacer referencia a una metafísica esencialista. Además, se busca sostener que la dimensión ontológica forma parte de los paradigmas científicos junto con dimensiones como la epistemología, la metodología y la teoría. En este sentido, siguiendo a Connolly (1995) y Hay (2006) se sostiene que toda investigación analítica parte de supuestos ontológicos, los cuales, sean reconocidos explícitamente o no, al ser entendidos como modelización de la realidad orientan el tipo de interpretaciones que habrán de hacerse en la investigación social.

Partiendo de una perspectiva sociológica y atendiendo a las premisas arriba mencionadas, algunas de las preguntas que orientaron la investigación fueron ¿cómo es posible pensar sociológicamente una práctica política que a pesar de estar materialmente situada no está condicionada ni determinada por las condiciones sociales que imperan en dicha situación? ¿qué posibilita la capacidad del acontecimiento político de desligarse de las condiciones sociales y así propiciar rupturas en el lazo social? ¿qué implica en términos ontológicos que la noción de acontecimiento funja como categoría analítica dentro de la teoría sociológica?

Ontología como modelización del objeto de estudio

Si bien en este trabajo se realizan diversas reflexiones en torno a los supuestos ontológicos sobre la realidad social, dichas reflexiones emanan de una concepción “reformulada” de lo que se entiende por ontología. Para conceptualizarla, se parte de lo que se ha denominado giro ontológico en teoría política, el cual ha implicado una revaloración y reformulación tanto de la política como del concepto de ontología. Se pretende propiciar una noción de ontología que permita abordar la dimensión ontológica de lo social sin remitirnos forzosamente a una metafísica esencialista.

Al plantear el problema de la ontología dentro de la teoría política, Hay (2006) argumenta que el término ontología se ha diferenciado en dos sentidos. El primero de ellos refiere a la ontología entendida en una concepción tradicional como ciencia o filosofía del ser que busca hallar la esencia inmutable del ser de las cosas. En esta definición hay una postura metafísica. La segunda de las conceptualizaciones refiere a los supuestos sobre la naturaleza y las características del objeto de estudio en una investigación analítica. Esta última definición de ontología remite al asunto de qué es lo que existe y cómo está compuesta la realidad específica que se pretende aprehender, por lo que no se alude a una cuestión propiamente metafísica.

4 Esta labor de la revaloración y reinserción de la ontología en las ciencias sociales se ha estado llevando desde distintos francos. Podemos destacar el giro ontológico en teoría política y el giro ontológico en antropología. Además, perspectivas como el pensamiento político posfundacional dan a las reflexiones ontológicas un lugar privilegiado en el análisis. Al respecto se recomienda consultar: Biset (2020).

En este ejercicio, específicamente dentro de la sociología se puede destacar la tradición de la sociología relacional en la que a través del planteamiento ontológico-social que concibe la sociedad como instituida por relaciones sociales más que por colectividades e individuos, se formula una crítica a la definición ontológica de la sociedad como una sustancia inmanente (Emirbayer, 2009). Por su parte, Rodríguez de la Vega (2020) sostiene que el pensamiento sociológico clásico se erige sobre una ontología social; es decir que la sociología desde sus inicios ha formulado posicionamientos en torno al estatus ontológico de su objeto de estudio.

Al igual que Hay, en este trabajo se recupera el segundo sentido del término ontología. En un argot sociológico se sostiene, por tanto, que la ontología

se refiere a las afirmaciones o suposiciones que un enfoque particular de la investigación social hace sobre la naturaleza de la realidad social -afirmaciones sobre lo que existe, cómo se ve, qué unidades lo componen y cómo estas unidades interactúan entre sí (Blaikie, 1993:6).

En un sentido parecido García Selgas (2003) plantea que dentro de la teoría social la ontología implica una modelización de la realidad social, más que un esbozo del ser de las cosas, o el enunciado de un rasgo o esencia inmutable. Arguye que:

lo que, en primer lugar, abre nuestro camino y nos habilita para hablar de ontología no es la pretensión de dibujar el ser de las cosas sino el reconocimiento de que toda teoría científica contiene y supone un determinado modelo de aquello de lo que trata y el propósito de reflexionar sobre el modelo más conveniente en las teorías sociales (García Selgas, 2003:29).

Además, para este autor la ontología social no tendría el estatus de necesidad, sino que sería contingente debido a que está sometida a un proceso de historización. Argumenta que “la ontología social es histórica, esto es que cambia profunda y radicalmente a lo largo de la historia” (García Selgas, 2003:29). Algo parecido sostiene Connolly pues su modo de interpretación de la dimensión ontológica se dirige “a mostrar cómo toda ontología social es contingente y discutible” (Biset, 2020:327).

Así, al ser entendidos como modelización de la realidad, los supuestos ontológicos, sean reconocidos y explicitados o no por los investigadores, orientan el tipo de interpretación que habrá de darse en la investigación (Hay, 2006; Connolly, 1995). Como consecuencia, se piensa que la dimensión ontológica, junto con las dimensiones epistemológica, metodológica y teórica, es también constitutiva de la investigación social y de los paradigmas científicos de las ciencias sociales.

A partir de lo dicho se sostiene que la ontología antecede a la epistemología, la teoría y la metodología. Para poder conocer un objeto de estudio primero hay que reflexionar cuál es la naturaleza ontológica de dicho objeto. No hay formulación de un objeto de estudio sin supuestos ontológicos que modelicen en términos analítico dicho objeto de estudio. La pertinencia de la epistemología, la metodología y las teorías a utilizar en una investigación estará dada por las reflexiones ontológicas sobre la naturaleza del objeto de estudio.

En este orden de ideas, la ontología por la que se pugna más que una indagación sobre la esencia universal e inmutable del ser de las cosas, pretende hacer referencia a los presupuestos ontológicos que componen el objeto de análisis, es decir, a las entidades que conforman lo que se denomina realidad social. Precisando, a diferencia de la epistemología, más que preguntar ¿qué se puede conocer de la realidad y cómo se puede aprehender eso que puede ser conocido?, la ontología pregunta ¿qué existe para conocer y cómo está conformado eso existente? Hay que señalar nuevamente, estos supuestos ontológicos sobre la realidad social no son inmutables debido a que no poseen un estatuto trascendental, sino que están en relación con el proceso histórico, por lo que son contingentes y discutibles y pueden llegar a cambiar profunda y radicalmente.

El acontecimiento como exceso en la función de estructuración

La teoría del acontecimiento de Badiou permite contextualizar teóricamente las reflexiones de las que parte la propuesta de conceptualización de la política como acontecimiento. Además, su propuesta de ontología permitiría formular una ontología social que enfatice en la contingencia como condición ontológica desde la que se instituye la sociedad. Es por ello por lo que se vuelve necesario desarrollar ciertos aspectos del pensamiento de Badiou antes de analizar el problema de la política como acontecimiento que es el aspecto central del presente trabajo.

En su obra cumbre *El ser y el acontecimiento*, Badiou (1999) postula la multiplicidad pura (o inconsistente) del ser-en-tanto-ser; es decir, una multiplicidad que no se encuentra sometida a la potencia estructurante de lo Uno y que, por tanto, no sufre coerción de la inmanencia de un límite. Para Badiou, desde un punto de vista matemático, lo uno lejos de ser un principio trascendental dado por sí mismo, es más bien el resultado de la operación cuenta-por-uno que como ley propicia toda presentación de lo múltiple en una situación. Con esto, en una situación no ontológica, *hay* uno y no lo Uno *es*. Como resultado, se dirá que lo uno-no-es y, por tanto, el ser es múltiple. Es así como en una situación no ontológica donde *hay* uno, éste será inconsistente debido a que su unidad, o, mejor dicho, su consistencia, no es más que una ilusión y el producto de un procedimiento (la cuenta-por-uno) incapaz de presentar la infinitud de la multiplicidad. Esa infinitud de la multiplicidad pura o inconsistente que está presente, aunque no re-presentada, aún en su ausencia, siempre será un exceso en la situación estructurada por la cuenta-por-uno, puesto que esta operación tiene un límite finito con lo que la infinitud del múltiple puro en todo momento será un resto fantasmal que amenaza a toda estructura. En este sentido, para Badiou el orden del ser encuentra siempre un exceso.

Como lo señala Cerdeiras,

el problema se lo puede presentar de manera intuitiva en la siguiente constatación: entre el cero y el uno se supone que se recorre una unidad, de la misma manera que entre el uno y el dos, y así sucesivamente. Sin embargo, en el interior de la primera unidad –la que va del 0 al 1– se puede procesar una división que va al infinito. En efecto, empezamos por la mitad, luego por 1/4, después por 1/8 y así de seguido hasta la comprobación de que jamás se alcanza ni al 0 ni al 1. La conclusión es que en el interior de la unidad, del número 1, se cobija una multiplicidad infinita (Cerdeiras, 2013:65).

Consecuentemente, la irrupción de la inconsistencia lleva a Badiou a plantear que lo Uno no es, por lo que el ser de la consistencia es la inconsistencia. Detrás de la aparente consistencia y unidad de las cosas encontramos una multiplicidad infinita que le excede. No hay, por tanto, un solo ser de las cosas, sino que existe una multiplicidad infinita de ser. Es decir, el ser puede expresarse en los entes en infinitas formas.

Como puede observarse, para Badiou no existe un fundamento trascendental del ser. La multiplicidad pura de estatus ontológico imposibilita una presencia plena del ser. No habría una universalidad *a priori*⁵ que emanaría de un esencia trascendental de las cosas,

5 Es pertinente establecer una distinción entre el universal *a priori* de carácter trascendental presente en gran parte de la filosofía clásica y lo que se podría entender como el “universal” presente en el pensamiento de Badiou. Dicho universal se le debe pensar desde el término de verdad genérica. Ésta contempla la singularidad de una situación particular desde la que acontece una verdad, pero a la vez se contempla la universalidad de esa verdad que en cierta forma se desliga de la particularidad de la mencionada situación con lo que es válida para cualquiera. Badiou lo plantea como el problema de una “singularidad universal” (Badiou, 2000). En un sentido parecido Butler (2001) propone pensar la universalidad como un sitio de disputa política permanente y así liberar la categoría de su lastre

sino que el ser sería la expresión de la multiplicidad de cada situación particular. De ahí que la ontología de Badiou se desarrolla como un constante cuestionamiento de lo Uno como la condición trascendental del ser-en-tanto-ser, planteamiento presente en la filosofía desde Platón. Es así como a través del múltiple puro hay un gesto de cuestionamiento del fundamento último del ser.

Ahora bien, para que el exceso no emerja como un fallo en la situación, es decir como irrupción de la inconsistencia, además del cierre estructural que significa la cuenta-por-uno de una situación, el cual siempre es inacabado, se requiere de un segundo cierre, que de igual forma siempre es incompleto, al cual Badiou denomina metaestructura.

La estructura cierra en la cuenta, en la presentación de los múltiples, es decir de los conjuntos- en términos matemáticos-. Por su parte, la metaestructura tiene el dominio de las partes de un múltiple, garantizando de esta manera la inclusión, y la representación de las partes. Es decir, mientras que la estructura o situación garantiza la pertenencia y la presentación de los múltiples, la metaestructura o estado -de la situación- asegura la inclusión y la representación de las partes de dichos múltiples en la cuenta (Exposito, 2015:226).

En los marcos de las consideraciones anteriores, como ha señalado Badiou (2000), en *El ser y el acontecimiento* podemos encontrar una teoría completa de la estructura de las situaciones, así como una teoría de la metaestructura que asegura el cierre de la situación. Sin embargo, hay que señalar que en esencia en el pensamiento de Badiou no se formula una reflexión sobre la regla, sino de lo que supone la excepción frente a ella. Con esto, se da especial atención a lo que escapa a la repetición, como lo es el fenómeno del acontecimiento. Por tanto, su filosofía fundamentalmente sería una filosofía del acontecimiento, una filosofía de la excepción. Badiou nos dice que:

[...] no necesitamos una filosofía de la estructura de las cosas. Necesitamos una filosofía abierta a la singularidad irreductible de lo que pasa, una filosofía que pueda ser alimentada por la sorpresa de lo inesperado. Debe ser una filosofía del acontecimiento y eso también es lo que el mundo le solicita a la filosofía (Badiou, 2010:65).

Es por esto por lo que en su obra hay también una teoría del sujeto que no se deduce de la teoría de las estructuras (Badiou, 2000). Esta teoría del sujeto se conformaría a su vez por una teoría de la ruptura, de la novedad y del acontecimiento. Se abordará esta cuestión específicamente desde la noción o teoría del acontecimiento.

Badiou presenta el acontecimiento como un suplemento azaroso. Un suplemento de la estructura o del ser para pensar la cuestión del sujeto. Se sostiene que *“la constitución del sujeto no depende directamente del ser. Depende de una ruptura, de una novedad, que yo llamo ‘acontecimiento’”* (Badiou, 2000:9). Por ello, el sujeto será algo novedoso que surge, con lo que no se piensa como algo dado de antemano en una situación. Además, su surgimiento está posibilitado por la ruptura con la situación que propicia el acontecimiento. En este sentido, para Badiou el acontecimiento representa una ruptura con la situación e introduce una novedad. Como se ha señalado, el acontecimiento suplementa la estructura, es decir le añade algo que no existía en la situación; añade, por tanto, una novedad. Además, esa añadidura no es una consecuencia lógica de la estructura misma, sino que es consecuencia de una ruptura en la estructura y el proceso está atravesado por el azar. Con esto, *“el acontecimiento tiene como nota distintiva la contingencia”* (Esperon, 2016:23).

fundamentalista.

En la teoría de Badiou, la posibilidad del sujeto y, con ello, de la novedad, está dada por un “defecto estructural”. Nos dice que *“el sujeto es una operación compleja que supone la estructura de la situación, pero que también supone una ruptura en esa estructura. Como si sólo hubiera sujeto donde hay un defecto de la estructura”* (Badiou, 2000:10). Debido a que la estructura no tiene una lógica trascendental y presenta fallos en su operación como consecuencia del exceso que significa la multiplicidad pura para una situación, es posible la ruptura con esa estructura y la emergencia de la novedad. En este sentido, la imposibilidad de una presencia plena del ser sin fisuras y vacíos implica la imposibilidad de un cierre estructural definitivo y su consecuente apertura a los elementos contingentes que escapan a la determinación estructural.

En relación a los mecanismos de conservación y repetición de una situación, a saber el cierre estructural que significa la cuenta-por-uno y el segundo cierre estructural propiciado por la metaestructura, Badiou les contrapone los acontecimientos de ruptura. En este sentido, un acontecimiento no es participe en la manutención de una situación, sino que por lo contrario significa la interrupción de los mecanismos de repetición de dicha situación. El acontecimiento no es expresión de la regla de una situación, sino su excepción. En tanto novedad radical, no es secuencia sino una discontinuidad con respecto al curso normal de las cosas; hay que remarcar, significa una excepción a la regla. Como consecuencia, no expresará los probables de una situación; por el contrario, como excepción y novedad, hará surgir lo imposible en dicha situación.

En *L’Hypothèse communiste* se señala que

[...] lo importante aquí es subrayar que un acontecimiento no es la realización de una posibilidad interna a la situación o que dependa de leyes transcendentales de un mundo. Un acontecimiento es la creación de nuevas posibilidades. Se sitúa no simplemente al nivel de los posibles objetivos, sino al nivel de la posibilidad de los posibles.

Esto podemos también decirlo así: en relación con una situación o un mundo, un acontecimiento abre la posibilidad de lo que, desde el estricto punto de vista de esa situación o de la legalidad de ese mundo, es propiamente imposible (Badiou, 2009, citado en Leveque, 2011:87).

En otras palabras, *“los acontecimientos son singularidades irreductibles, ‘fuera-de-la-ley’ de las situaciones”* (Badiou, 2004A:74).

Sin embargo, cabe señalar que esta “imposibilidad” que representa el acontecimiento no debe ser concebida como utopía irrealizable. *“Lo imposible [del acontecimiento] es un posible retroactivo. Un posible que cambia el orden de lo posible”* (Ema, 2007:63). Lo imposible que el acontecimiento vuelve posible, es imposible sólo pensado desde la regla de la situación particular, no imposible en términos generales.

Por otro lado, Badiou concibe que el acontecimiento está materialmente situado, sin embargo, no es determinado por las condiciones materiales y se explica por algo más que la situación concreta en la que emerge, pues, remarquemos, es excepción a la regla y no su expresión. En este sentido, la novedad que plantea Badiou debe ser entendida en un sentido radical, debido a que

[...] si un acontecimiento político emerge como ruptura y como novedad imposible, no puede ser una expresión de condiciones dadas. Si el acontecimiento se produjera de acuerdo a alguna regla interna al propio orden que subvierte y frente al que emerge como novedad no podríamos hablar de una interrupción política, puesto que se trataría de una nueva fase o una secuencia dentro del orden ya dado (Ema, 2007:64).

El acontecimiento es, por tanto, *“el efecto que parece exceder sus causas”* (Žižek, 2018:17). Como consecuencia, el acontecimiento no está fundado en nada más que en sí mismo. Con esto, la indecibilidad sería una característica primordial del acontecimiento. Al hablar de la indecibilidad del acontecimiento, hablamos de *“una situación que no puede recurrir a una regla o un agente exterior para fundamentar su producción, ni tampoco a la expresión de una lógica interna”* (Ema, 2007:71). Por tanto, un acontecimiento no encuentra sus “causas” fuera de sí mismo en las condiciones de la situación. Es novedad radical, no reflejo, expresión o continuidad de una situación. Por ello, un acontecimiento es *“algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido”* (Žižek, 2018:16). Como el acontecimiento no expresa ninguna posibilidad interna de una situación, puede interrumpir su normal funcionamiento y transformarla radicalmente. En este sentido, Badiou nos estaría diciendo que *“para reconocer un acontecimiento uno siempre debe mirar por su novedad radical, su indecibilidad, su inexplicabilidad dentro del curso ordinario de las cosas”* (Camargo, 2010:103).

Ahora bien, el problema de la indecibilidad ha llevado a Bensaïd (2004) a sostener cierta postura crítica frente a Badiou. Se acusa al filósofo francés de no lograr reflexionar de forma amplia la relación existente entre la historia y el acontecimiento. Como consecuencia, para Bensaïd, en Badiou habría un aparente carácter milagroso tanto de la historia como del acontecimiento. El fuera-de-la-ley, el efecto que excede sus causas, implicaría pensar que el acontecimiento está fuera de una situación concreta y exento de toda determinación social, con lo que se produciría en un vacío empírico y de ahí su carácter milagroso. Sin embargo, el mismo Badiou afirma que

[...] el acontecimiento no es un milagro. Lo que digo es que lo que compone un acontecimiento está siempre extraído de una situación, siempre relacionado con una multiplicidad singular, con su estado, con el lenguaje con el que está conectado, etc. De hecho, como para no sucumbir a una teoría oscurantista de la creación ex nihilo, debemos aceptar que un acontecimiento no es sino una parte de una situación dada, nada salvo un fragmento de ser (Badiou, 2004B: 98).

En este sentido, como ya se ha dicho, para Badiou un acontecimiento siempre está materialmente situado, por lo que no surge en la nada. Partiendo de una mirada no idealista, es decir materialista, Ema sostiene que *“el acontecimiento no ocurre en un vacío empírico, sino frente a un trasfondo de constricciones concretas”* (Ema, 2007:67). Sin embargo, debido a la limitación que tienen dichas constricciones, consecuencia de la imposibilidad de su estructuración plena a raíz de la multiplicidad pura que le desborda, no determinan ni la emergencia ni el curso del acontecimiento. El acontecimiento, por tanto, se produce desde el vacío que implica la imposibilidad de una presencia plena del ser, mas no en un vacío empírico (Ema, 2007).

Bensaïd (2004) apunta que la Toma de la Bastilla no se puede entender sin las condiciones sociales que le precedieron, como la crisis del Antiguo régimen, el hundimiento del Segundo imperio, la Revolución de octubre, entre otras. Sin embargo, todas aquéllas condiciones no son razón suficiente para explicar la complejidad del acontecimiento. Para Badiou un acontecimiento político como la Revolución Francesa no se explica únicamente por las condiciones sociales que le antecedieron. El acontecimiento es más bien *“un acto autónomo que nos permite leer las condiciones [previas] como condiciones*

revolucionarias” (Žižek & Daly, 2004, citado en Beck, 2017:52). De esta forma, implica “una estructura circular en la que el efecto acontecimental determina retroactivamente sus causas o motivos” (Žižek, 2018:16). En otras palabras, cuando algo radicalmente nuevo emerge, este nuevo propicia retroactivamente su propia posibilidad, sus propias condiciones y causas (Žižek, 2018).

El tipo de análisis de las condiciones en las que emerge un acontecimiento será siempre un análisis en retrospectiva; es decir, será posible siempre que el acontecimiento ha emergido y ha redimensionado y articulado el pasado. En este sentido, un acontecimiento no sólo reconfigura el presente inmediato en el que emerge y posibilita un futuro impensable sin él, sino que además redimensiona y articula el pasado que le antecede para que dicho pasado pueda explicar el acontecimiento. En otras palabras, la manifestación del acontecimiento “subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el status quo actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado” (Esperon, 2016:26). El acontecimiento estaría, por tanto, propiciando una nueva manera de leer el pasado. “Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él” (Žižek, 2018:23-24).

La política como acontecimiento

En la actualidad existe una tendencia a la alza de vincular la política con el acontecimiento⁶. Esta creciente tendencia se deriva de una noción de política que hoy se encuentra en crisis tanto en sus aspectos prácticos como en sus presupuestos teóricos, lo que tiene como consecuencia una disputa (política) por la definición de la política.

Como lo señala Brown (2002), la teoría política es una “ficción”. Sin embargo, el carácter ficcional de dicha teoría no debe ser entendido en un sentido negativo, sino que expresa que los límites que delimitan lo que es político distinguiéndolo así de lo que no lo es, no están claramente establecidos y su designación es una estrategia basada en una acción contingente, por lo que esos límites son porosos y discutibles. Aunado a esto, la diseminación de la política, fenómeno que implica la expansión de la política a esferas o dimensiones que en el pasado no habían sido entendidas como políticas, hace que la delimitación clara de lo que es político y lo que no lo es resulte una tarea compleja. Como consecuencia, nos vemos imposibilitados a pensar en una definición estabilizada de la política (Biset, 2017). En este sentido, hablamos de la política como un objeto constitutivamente inestable debido a que existe un exceso a la vez que una falta. Es decir, existe una

[...] creciente cantidad de fenómenos calificados bajo el término política desbordando cualquier posibilidad de limitar su sentido. Pero este exceso, de otro lado, no deja de mostrar la falta de un significado último de política, o un hueco en el corazón de su identidad (Biset, 2017, p. 146).

Esto ha llevado a sostener que una de las características esenciales de la teoría política es que en su seno existe un “desacuerdo radical” entre la pluralidad metodológica, temática y filosófica existente en dicha teoría, con lo que no se pensaría en la existencia de un campo disciplinar forjado a base de ciertos acuerdos constitutivos en donde después puedan expresarse las diferencias (Biset, 2017). En este sentido, “entender el pluralismo

6 Al respecto se sugiere consultar (Vatter y Ruiz, 2011), (Ema, 2007) y (Marchart, 2009).

como desacuerdo radical supone que no se trata de distintos métodos o temas de la misma disciplina, sino que adoptar una u otra perspectiva conlleva modos de constituir la misma teoría política” (Biset, 2017, p. 144). Por tanto, adoptar una u otra perspectiva implicará no sólo la constitución de la teoría política, sino que ésta tendrá un estatuto ontológico debido a que a través de una forma de indagación se politizan determinadas dimensiones de lo social, con lo que se constituye la política misma. Por consiguiente, se entiende que toda teoría política es un acto político en sí mismo. En un mismo sentido, Campillo sostiene que *“los diversos usos de la palabra «política», son, ellos mismo, políticos”* (Campillo, 2008:255). Como consecuencia, nunca encontraremos una definición “objetiva” de la política, sino que toda definición sobre la política será siempre una “definición política”.

Es en esa disputa por la “definición política” de la política que hoy se van abriendo paso las conceptualizaciones de la política a partir de su vínculo con el acontecimiento, con lo que a diferencia de la teoría clásica ponen el acento en la capacidad de la política de generar rupturas en el orden social más que en su función propiciarlo. Se sostiene que el pensador Raúl Cerdeiras en su pretensión de subvertir la política induce a pensar y hacer la política, sobre todo, como un acontecimiento. De ahí que se ha propuesto pensar la política como acontecimiento a partir de su pensamiento político.

Cerdeiras (2013) parte de dos axiomas iniciales al pensar la política. Por un lado, propone pensar la política desde la política, es decir, en interioridad. Por otro lado, postula la radical autonomía de la política. Partiendo de estos axiomas, se concibe la política como un pensar-hacer radicalmente autónomo tanto de las dinámicas del mundo social, del modo de producción y del desarrollo histórico; como de los dispositivos del Estado. Con esto se pretende sustentar un pensamiento y una acción que independiza y desliga a la política de los dispositivos del Estado y de la determinación de las condiciones materiales que rigen la vida social y las dinámicas del modelo económico. Así, al pensar la política en interioridad y en radical autonomía se niega que ella esté determinada por la sociedad, la historia, la economía o el Estado. En este sentido, la política no es la expresión inmanente del mundo social en el que emerge, aunque sí actúa sobre él. En cambio, la política se autofunda en interioridad con radical autonomía de todo aquello que es ajeno y exterior a ella.

Partiendo de los axiomas de la política en interioridad y la radical autonomía de la política, se posibilita atender en el análisis político la irreductibilidad y especificidad de la política. La política y su funcionamiento no pueden reducirse a ser un apéndice de lo social, la economía o la historia, como lo piensan, por ejemplo, el sociologismo y el marxismo, corrientes que continuamente Cerdeiras critica por atar y aprisionar a la política. Se defiende así la autonomía de la política respecto de otros campos de lo social y de la sociedad en su conjunto⁷. Esto permite concebir los fenómenos políticos en su basta complejidad, por lo que se evita un vulgar reduccionismo de los fenómenos políticos.

Como señala Sartori:

“Cuando hablamos acerca de la autonomía de la política, el concepto de autonomía no debe entenderse en un sentido absoluto sino, antes bien, relativo. Por lo

⁷ Algo parecido sostiene Marchart (2009) al hablar de la relativamente nueva categoría de lo político como un intento por garantizar la especificidad y la autonomía de lo político. Como señala Biset, “lo político viene a mentar la especificidad de una racionalidad. La especificidad de la racionalidad política es independiente de otros criterios y por ello irreductible a ellos, en tal sentido se habla de la autonomía de lo político” (Biset, 2010:7). Es decir, esta “racionalidad política”, por su especificidad, sería irreductible a lo económico o a lo social y por tanto respondería de manera autónoma a sus propios criterios. En este sentido, “no puede ni podrá nunca basarse la política en un fundamento, una esencia o un centro sólido” (Marchart, 2009:21).

demás, cabe proponer cuatro tesis respecto de esta noción: 1) que la política es diferente; 2) que es independiente, es decir, que se ciñe a sus propias leyes; 3) que es autosuficiente, o sea, autárquica, en el sentido de que posee la capacidad de explicarse por sí sola; 4) que es una causa primera, pues se genera no solamente a sí misma sino, dada su supremacía causal, a todo lo demás (Sartori, 1973:11).

De esta definición dada por Sartori, en el presente análisis no aplicaría la cuarta condición de la autonomía de la política, pues, como se verá más adelante, para Cerdeiras la política no tiene una función instituyente; por el contrario, la política implica una interrupción y una ruptura con el orden social más que su institución.

Por otro lado, además de la irreductibilidad y especificidad de la política, los axiomas de la política en interioridad y la radical autonomía de la política nos permite señalar una condición de indecibilidad como algo constitutivo de la política. No hay norma o ley social que fundamente y explique el surgimiento y curso de la política. Como se ha señalado en la cita de Sartori, la autonomía de la política implica que la política es independiente y autosuficiente, con lo que responde a sus propias reglas y posee la capacidad de explicarse por sí misma. La radical autonomía de la política, por tanto, le niega a la sociedad el estatus de fundamento de la política.

Como ha anotado Marchart (2009), dentro de los paradigmas fundacionalista se piensa a la sociedad como el fundamento de la política. Para el fundacionalismo, el sistema político no sería más que una consecuencia lógica del sistema social. Y es frente a estas perspectivas que se reclama la radical autonomía de una política que se autofunda en interioridad. Para Cerdeiras, *“la política no se puede derivar ni fundar en ninguna práctica histórico-social extra-política. Lo que hace excepción al lazo social no puede pensarse encadenado a él”* (Cerdeiras, 2013:34). Por tanto, se propone *“afirmar la excepción de la política respecto a la lógica del lazo social y afirmar su autonomía y su carácter de invención colectiva”* (Cerdeiras, 2013:234), puesto que *“la política es un pensar-hacer con capacidad de subvertirse a sí misma y de esa manera interrumpe la vigencia de los lazos sociales existentes, porque no es su expresión sino su excepción”* (Cerdeiras, 2013:94).

Como excepción al lazo social más que como su expresión, la política interrumpe la vigencia de dicho lazo dando paso a una ruptura. Por tanto, para Cerdeiras lo esencial de la política será generar una ruptura con lo existente. En este sentido, la política es política en la medida que tiene la *“capacidad de interrumpir la vigencia de un lazo social dominante en vez de recubrirlo y alimentarlo”* (Cerdeiras, 2013:97). De ahí que *“para que una política sea digna de ese nombre deberá ser de ruptura, sino será una simple gestión de negocios”* (Cerdeiras, 2013:52).

Aquí hay que introducir una distinción entre política y gestión. Cerdeiras nos dice que la gestión es todo lo contrario de lo que entiende por política. Por un lado, la gestión se da sobre el orden social, buscando administrar su manutención: *“Cualquiera que sea un orden social [...] siempre se rige por un principio: la de producir y reproducir sus condiciones materiales de existencia”* (Cerdeiras, 2013:50). Por otro lado, *“la política es lo que interrumpe la repetición de la ley que organiza la vida social”* (Cerdeiras, 2013:169). En otras palabras, la política es política *“por ser una excepción al entramado social y a las meras prácticas sociales. Si la política tiene capacidad para emancipar a los hombres de los lazos sociales es precisamente porque su esencia es la de romper con el orden social”* (Cerdeiras, 2013:50). En resumen, *“todo orden social tiene una ley que repite su funcionamiento y reproducción. La política, si es de emancipación, en algún punto*

interrumpe ese orden” (Cerdeiras, 2013:176).

En este orden de ideas, se sostiene que la política es un pensar-hacer que en virtud de su autofundación en interioridad y su radical autonomía puede inventar nuevas ideas y acciones capaces de interrumpir el funcionamiento de las estructuras socio-estatales constituidas y así posibilitar nuevas formas de existencia colectiva. Como resultado, la política no estaría destinada a la reproducción del orden social, sino que, por el contrario, interrumpiría el curso normal de la vida social, significando así una ruptura y con ello se marcaría un antes y un después.

Para Cerdeiras, la política al pensarse como un acontecimiento siempre introduce una novedad en la situación. Dicha novedad, al igual que en lo propuesto por Badiou, debe ser entendida en un sentido radical pues es algo que no podía ser pensado desde la situación concreta; es decir, no es algo posible de deducir desde el cálculo a partir del estado de las cosas de la situación. Sin embargo, esto imposible no se piensa como simple utopía.

Lo imposible es lo que no puede sostenerse ni deducirse a partir de los elementos, experiencias y saberes que organizan una situación determinada. Lo imposible siempre se sanciona en un futuro por venir, mientras tanto hay que sostenerlo como una apuesta sin garantías (Cerdeiras, 2013:79).

Es por esto por lo que para lograr transformar algo, *“la política debe hacer posible que advenga lo impensado de una situación. Declarar de otra manera, manifestar otra cosa en exceso a lo que es capaz de asimilar una situación coagulada”* (Cerdeiras, 2013:52-53). En este sentido, lo imposible no es deducido desde la situación, sino que significa un fuera de ley. La política, en este sentido:

[...] se define por su capacidad de «ruptura» con los lazos sociales existentes, es una «excepción a lo social», hace posible lo imposible de una situación (o sea, lo impensable desde esa situación) y, además, es autónoma, es decir, no depende sino de ella misma, no es un «medio» para realizar fines que no les son propios (Vittori, 2019:196).

Como se ha visto en el apartado anterior, en primer lugar, un acontecimiento es algo que surge, un suplemento azaroso que introduce una novedad radical en una situación, con lo que significa una ruptura en la estructura y revela un fallo estructural. En segundo lugar, contrario a los mecanismos de reproducción, el acontecimiento interrumpe el curso normal de las cosas, por lo que debe ser pensado como excepción a la regla y no como su expresión. Como consecuencia, el acontecimiento no expresará los posibles de una situación, sino los imposibles de ésta. Sin embargo, ese imposible debe ser entendido como un posible reactivo. Finalmente, aunque el acontecimiento está materialmente situado, no está determinado por las condiciones materiales y excede cualquier causa previa al propio acontecimiento. Habría una condición de indecibilidad, por lo que el acontecimiento sólo respondería a sus propias dinámicas. Del mismo modo, como hemos expuesto, la noción de política en Cerdeiras posee los rasgos constitutivos del acontecimiento aquí anotados. De ahí que como se ha sostenido, en Cerdeiras hay una noción de la política como acontecimiento.

En síntesis, la política como acontecimiento se entiende como una práctica que está atravesada por la contingencia con lo cual se produce al margen de la determinación social. No es el reflejo de la dinámica estructural, sino que se piensa como una práctica que al ser una invención colectiva no requiere atender el estado de las condiciones sociales que

imperan en una situación. Parafraseando a Sartori (1973), es una práctica diferente e independiente de la dinámica social por lo que es también autosuficiente, es decir, que no requiere más que de ella misma para existir y explicarse. En este sentido, es una práctica que debe ser atendida en su especificidad, su irreductibilidad y su indecibilidad.

En relación con una situación social particular, la política como acontecimiento implicará una ruptura que subvierte el estado de las cosas. Es, por tanto, la excepción al lazo social y no su expresión. Hace que advenga lo imposible, con lo cual introduce una novedad radical que no existía en una situación, ni se podía pensar como consecuencia lógica de las dinámicas sociales. De esta forma, la política como acontecimiento siempre será la manifestación de un exceso que no puede ser estructurado por una situación.

La política como acontecimiento y su posibilidad desde la contingencia de lo social

Ahora bien, en lo que respecta a lo que para Cerdeiras propicia la radical autonomía de la política es que ésta corresponde al “orden de lo «subjetivo», del pensar-hacer” (Cerdeiras, 2013:201) En este sentido, *“la política es un pensamiento AUTÓNOMO [sic], que se funda en sí misma y es del orden de la invención”* (Cerdeiras, 2013:53). Por consiguiente,

[...] la política es un pensamiento y las subjetividades políticas no son el reflejo en el comportamiento de los grupos sociales de tal o cual modo de producción, sino invenciones que, lejos de expresar al lazo social existente, se presentan como una excepción al mismo (Cerdeiras, 2013:216-217).

La política es un pensamiento y un pensamiento tiene la “capacidad para producir sus propias acciones y no su concordancia con la realidad” (Cerdeiras, 2013:01). Por tanto, se dirá que la política “es del orden subjetivo, de la invención de un pensamiento de la política y, en consecuencia, no se funda en ningún saber objetivo” (Cerdeiras, 2013:101). Resulta pertinente anotar que Cerdeiras hace una distinción entre el pensamiento y el saber. Al primero le otorga la capacidad de transformar la realidad mientras que al segundo lo reduce a representar dicha realidad: “El pensamiento involucra la producción de nuevos actos; el saber justifica lo que se está haciendo” (Cerdeiras, 2013:101). Como resultado, Cerdeiras piensa a la política como perteneciente al orden de la conciencia y la decisión subjetiva y, por tanto, está en el campo de la invención humana.

Los principios que hemos desarrollado dotan a la política de la potencia para transformar radicalmente lo dado, pues se independiza de las leyes y determinaciones de aquello que intenta transformar, ya que, si no hay fisuras y todo es homogéneo, no se puede pensar la ruptura “puesto que lo que advenga será siempre un despliegue inmanente de lo que es” (Cerdeiras, 2013:133).

Ahora bien, ¿cómo es posible que lo subjetivo se sustraiga de lo objetivado del mundo social y de su capacidad estructurante y así la política tenga la capacidad de formular un pensar-hacer autónomo con gran potencial inventivo al margen de lo dado? La respuesta es que la capacidad estructurante del mundo social no es absoluta ni estable en todo momento; es decir, la contingencia de lo social al cancelar la determinación estructural absoluta limita la capacidad de estructuración del mundo social, con lo que es posible la política como invención radical al margen de lo dado.

Pero ¿cómo es posible pensar la contingencia y la limitación de la capacidad

estructurante del mundo social que ella implica? Es a través de lo propuesto por Badiou (1999) que es posible pensar una ontología social de la contingencia. El cuestionamiento del estatus ontológico del fundamento del ser presente en la ontología de Badiou permite plantear que lo social no es la expresión inmanente de un fundamento trascendental, inmutable y fijo. En cambio, desde una perspectiva ontológica partidaria de la multiplicidad, lo social se piensa como instituido en fundamentos contingentes y por ello es un orden abierto, precario, inestable e históricamente transitorio.

Como ya se ha señalado, para Badiou el acontecimiento y su posibilidad de emergencia es *síntoma* de la ausencia de un fundamento último del ser. Dado que lo Uno-no-es debido a la inconsistencia que significa la multiplicidad pura, el acontecimiento, desde su contingencia, es decir, al margen de la determinación estructural, suplementa la cuestión del ser. El ser-en-tanto-ser requiere del complemento que significa el acontecimiento, y éste no posee un estatus trascendental (necesario) sino contingente.

En este sentido, la estructura no tendría una lógica trascendental y presenta fallos en su operación como consecuencia del exceso que significa la multiplicidad pura para una situación. De ahí que la imposibilidad de una presencia plena del ser sin fisuras y vacíos implique, por un lado, la imposibilidad de un cierre sistémico definitivo y, por otro lado, su institución o estructuración contingente.

Butler (2001) propone la noción de fundamentos contingentes, la cual contrapone a nociones que están basadas en un fundamento de carácter universal y que es naturalizado, por lo cual está excedente de ser problematizado y discutido.

A partir de la propuesta de Butler de los fundamentos contingentes se puede decir que: 1) se habla de fundamentos, en plural; 2) como consecuencia, no hay un fundamento universal; y 3) los fundamentos tienen el estatus ontológico de contingencia y no de necesidad.

Como señala Marchart (2009), la noción de fundamentos contingentes propuesta por Butler podría ser entendida como un debilitamiento ontológico del estatus del fundamento que no lo suprime por completo. No se sostiene la ausencia total de todos los fundamentos. En cambio, se parte del supuesto ontológico de la imposibilidad de un fundamento *último* mas no de la ausencia de todo fundamento. Como consecuencia, hay una permanente interrogación sobre las concepciones metafísicas fundacionales, como lo son la esencia, el fundamento, la totalidad y la universalidad.

A través de la noción de fundamentos contingentes es posible cuestionar la idea de la sociedad y la política como entes instituidos en un fundamento trascendental capaz de estructurar la multiplicidad pura presente en una situación. Es decir, hay una carencia de un fundamento último en lo social que impide un cierre estructural definitivo y con ello la erradicación de la contingencia como condición ontológica y de su expresión óptica en los antagonismos y conflictos sociales que desestabilizan todo orden social.

Es conveniente destacar que no se piensa la contingencia como opuesta radicalmente a la necesidad. Cuando se habla de la contingencia como estatus ontológico no se piensa en la pura dispersión ni mucho menos en la imposibilidad de la emergencia de algún orden. En cambio, se es partidario de lo que Ema (2005) ha denominado una perspectiva no totalizante, ni dicotómica en torno a la contingencia y la necesidad. En este sentido,

[...] la contingencia como característica ontológica está atravesada por la necesidad, no se opone a ella. Contingencia y necesidad se interpenetran

y constituyen mutuamente. Así, la contingencia apunta precisamente a la “necesidad de ser” sin que esta necesidad marque un destino definitivo. [...] Hay necesidad de ser de alguna manera, pero no de una manera concreta (Ema, 2005:65).

Al proponer la contingencia como estatus ontológico se sostiene la imposibilidad de ser plenamente y, en términos sociológicos, la imposibilidad de un cierre estructural definitivo, esto debido a los múltiples elementos contingentes que como resto fantasmal escapan al fallido intento de cierre definitivo; pero, también se sostiene la necesidad de ser de algún modo, aunque este modo de ser no sea la expresión de un fundamento trascendental del ser, sino que, en cambio, es un modo de ser contingente, limitado, precario e inestable; es decir, es un modo de ser inconsistente. En otras palabras, la paradójica interrelación entre contingencia y necesidad implica concebir que la contingencia, al clausurar la necesidad trascendental del ser de las cosas, señala un modo de ser limitado, precario, inestable y no definitivo; siempre abierto al azar y, por tanto, siempre amenazado en su posibilidad de reproducción. Por ello, cuando hablamos de contingencia en la teoría social, hablamos de las inestables, pero no por ello frágiles, conexiones parciales que constituyen lo social (García Selgas, 2003).

Según se ha argumentado, al reconocer el carácter ontológico de la contingencia se concluye la ausencia de fundamentos últimos. Con esto, en términos ontológicos reconocemos la imposibilidad de una presencia plena. En términos sociológicos, no hay una totalidad cerrada definitivamente y estable en lo social, sino que, por el contrario, existe una organización particular, precaria y temporal; siempre amenazada por su propia inconsistencia pues está basada en un orden relativo e inestable producto de un cierre estructural incompleto y parcial. Así, la incapacidad de cierre estructural y la ingobernabilidad de todo elemento que se derivaría de ello, no serían “*un defecto empírico u óntico, un desvío de un régimen determinado sino que es inherente a todo régimen en cuanto tal*” (Groppo & de Mendonça, 2014:14) y como consecuencia, remarquemos, se hablaría de una condición ontológica de lo social. De esta manera, “*desde el punto de vista político, estamos siempre en escenarios inestables y precarios*” (Groppo & de Mendonça, 2014:15). De ahí que, al estar ante ordenes sociales con una estabilidad precaria, éstos pueden modificarse mediante una perturbación menor que afecta a sus componentes (Ema, García & Sandoval, 2003). Sin embargo, resaltemos de nueva cuenta, hablamos del carácter incompleto de las estructuras sociales, mas no de una total ausencia de ellas. Es decir,

cuando hablamos del vacío o la incompletud del ser no negamos la existencia de un mundo empírico ni de ningún tipo de estructuración de lo social, sino que afirmamos que nuestro mundo está estructurado, pero que dicha estructuración nunca es completa y que, por tanto, toda presencia empírica está ya siempre limitada por esta imposibilidad de estructuración plena (Ema, 2007:67).

En este sentido, las categorías de acontecimiento y de la política como acontecimiento distan de ser concepciones idealistas que desatienden la materialidad de la realidad social. En cambio, es una concepción materialista que replantea los supuestos ontológicos sobre la materialidad de la realidad social. No se piensa la política y su posibilidad desde la ausencia de la materialidad de la sociedad, sino desde su incompletud y limitación. Hay una disputa en torno a la categoría de la materialidad, la cual no podemos pensar como instituida en un fundamento esencialista, sino más bien como una especie de sustancia

indeterminada⁸.

Volviendo a Cerdeiras, éste piensa el lazo social fundado en una inconsistencia inaugural y dicha inconsistencia es lo que abre el espacio para la política. Argumenta que *“hay la posibilidad de la política porque el lazo social es inconsistente”* (Cerdeiras, 2013:254). De manera que, será en los puntos de inconsistencia de una situación donde se apostará a la invención política de lo nuevo. Es decir, *son los puntos de indecidibilidad de una estructura y la fractura de ese plano lo que abre la posibilidad de la política como experiencia al margen de la determinación social* (Cerdeiras, 2013). Por ello, para Cerdeiras la política es

una experiencia de pensamiento que escapa al cierre estructural del Uno y abierta a la posibilidad azarosa del acontecimiento, lo que quiere decir que en su interior es factible que se produzcan rupturas e invenciones capaces de reorganizar todo su campo haciendo posible pensar lo anteriormente impensable, pero sin que por ello deje de ser siempre política (Cerdeiras, 2013:69).

Cerdeiras, como badiouiano tiene presente que la multiplicidad inconsistente del ser representa un exceso y un resto fantasmal que amenaza toda situación y estructura. Consecuentemente, para Cerdeiras la política y su posibilidad como pensar-hacer al margen de lo dado está posibilitada debido a que *“las sociedades están asentadas sobre vínculos y lazos que son inconsistentes, es decir, que toda organización social sólo funciona por haber atado, o soldado, una inconsistencia de base, cuyo fundamento es ontológico”* (Cerdeiras, 2013:277). De ahí que, *“en su fundamento toda sociedad humana es imposible como normalidad consistente”* (Cerdeiras, 2013:207). *“El amo bueno no es absoluto, [...] no domina todo, [...] está lleno de grietas”* (Cerdeiras, 2013:246). Es decir, *“toda unidad por más cerrada y homogénea que aparezca en su función de articulador social, está siempre potencialmente desbordada por la infinitud de la multiplicidad que todo lazo enlaza, unifica”* (Cerdeiras, 2013:207).

Sin embargo, como ya se ha anotado, el que no exista fundamento trascendental del ser no quiere decir que no se pueda ser de determinada manera. Al respecto Cerdeiras señala que *“el horizonte ontológico de las multiplicidades inconsistentes (multiplicidades sin uno), en las que se ubica la política que viene, no debe confundirse con una apertura indiscriminada al puro azar o al caos”* (Cerdeiras, 2013:81). Cerdeiras reconoce la existencia de una situación y un lazo social que, aunque basados en una inconsistencia fundante, tienen la capacidad de producir y reproducir las condiciones materiales para su existencia, y esa es la función de la política como gestión. No obstante, no siempre se posee esa capacidad. Persistentemente existe el riesgo de que su inconsistencia imposibilite la repetición de la ley.

Para Cerdeiras, por tanto, la política debe asumir el desafío que tanto para el pensamiento como para la acción significa el quiebre de la hegemonía del uno a manos de la multiplicidad inconsistente planteada por Badiou. En este sentido, el replanteamiento ontológico de lo social que representa el quiebre de lo uno por la irrupción de la multiplicidad

8 En este siglo se ha postulado la existencia de una corriente de pensamiento que puede ser denominada “nuevo materialismo”. Dentro de esta corriente, entre otras cosas, se insiste en atender la materialidad de la realidad, pero cuestionándose qué se entiende por materia o materialidad, puesto que una concepción “materialista” que oponga radicalmente cuerpo y alma, cultura y naturaleza, etc.; crea dicotomías que simplifican la realidad social, lo que impide vislumbrar el “entrelazamiento” o “nodos” que existen entre estas condiciones que en apariencia son radicalmente excluyentes. Es decir, habría una especie de disputa por la categoría de materialidad a través de su complejización. Al respecto puede consultarse (Dolphijn & van der Tuin, 2012).

es lo que posibilita pensar la política como acontecimiento y, por ello, al margen de la determinación estructural. La multiplicidad pura revela que hay elementos que no pueden ser estructurados en una situación y por tanto representan un exceso para la misma y pueden significar una ruptura.

Hace ya casi medio siglo el posestructuralismo había argumentado que fenómenos como la política no podían ser entendidos como el reflejo de las estructuras sociales, ya sea pensados como una consecuencia funcional derivada de los sistemas normativos de la sociedad, o como expresión del estatus dialéctico de las condiciones materiales de la sociedad. Hoy, además, atendiendo la dimensión ontológica de lo social, se puede decir que la política encontraría su *posibilidad* en los “fallos” estructurales y en la incapacidad inherente de toda estructura de organización absoluta. Partiendo de lo propuesto por Badiou (2000), es como si sólo hubiera política donde hay un defecto de la estructura. De esta manera, tanto para Badiou como para Cerdeiras, el acontecimiento político es posible debido a la inconsistencia que atraviesa el ser de las cosas y que, en términos sociológicos, tiene como consecuencia un fallo estructural y la imposibilidad de un cierre estructural definitivo. Cabe remarcar que el fallo estructural no *funda* la política, sino que abre su *posibilidad*.

En este orden de ideas, para Cerdeiras la política “*trabaja del lado de la inconsistencia que provoca la ruptura de los lazos e identidades establecidos y [...] esto se desencadena por la irrupción de la multiplicidad que abre la posibilidad de que algo nuevo se invente en la situación*” (Cerdeiras, 2013:116). Consecuentemente, la política será un exceso que irrumpe en una situación marcada por la inconsistencia del múltiple puro de todo lo que es. Porque la situación no consigue estar estructurada plenamente es posible encontrar vacíos desde lo que se puede actuar y se propicie una ruptura de los lazos establecidos. De ahí que la política desborde la situación y se abra la posibilidad de crear algo nuevo al margen de lo dado en dicha situación.

Por último, sólo queda anotar que Cerdeiras al pensar la política como acontecimiento es partidario de una perspectiva ontológica que parte de la multiplicidad como estatus ontológico, lo que implica pensar el lazo social como una entidad instituida en una inconsistencia inaugural, es decir, igualmente de estatus ontológico. Se concibe que las estructuras del mundo social presentan grietas y, por tanto, fallos. En virtud de esto, las condiciones materiales de la sociedad no pueden cohesionarlo todo y, como consecuencia, existen vacíos *desde* los cuales se puede actuar políticamente y crear al margen de la determinación estructural del mundo social. Así, esta postura ontológica niega que la sociedad está instituida en un fundamento último que le garantiza un adecuado funcionamiento con la capacidad de dominar todo en su interior y se reconoce que existe un límite estructural a causa de su incapacidad de presencia plena. A su vez, se niega tanto a la sociedad en su conjunto como a sus distintos campos por los que está constituida como el fundamento de la política.

Conclusión

La inclusión de la categoría de acontecimiento en las teorías social y política ha propiciado un replanteamiento de los supuestos ontológicos que modelizan lo que se entiende como realidad social. Pensar el acontecimiento implica cuestionarse sobre los fundamentos en los que está instituida la sociedad. Se deja de pensar en el esencialismo de

un fundamento trascendental para pasar a hablar de fundamentos contingentes.

La contingencia como se ha presentado aquí implica un límite a la capacidad de estructuración del mundo social. Es decir, la contingencia cancela la determinación estructural absoluta, con lo que se concebiría una estructuración limitada no como consecuencia únicamente de una condición empírica, sino como un rasgo ontológico constitutivo de la sociedad.

A través de la teoría de conjuntos, o más específicamente la teoría de la multiplicidad pura presentadas como ontología por Badiou y utilizadas desde la teoría social, es posible pensar el estatus ontológico de la contingencia en la sociedad. Se da paso así a la emergencia de una ontología social que pone énfasis en el exceso y en la limitación de la estructuración dejando un espacio desde el que pueden surgir fenómenos atravesados por la contingencia.

El acontecimiento político posibilita pensar la política desde un enfoque que atienda su especificidad e irreductibilidad, evitando así un enfoque reduccionista en el análisis político. Asimismo, otorga claves para reflexionar la novedad al margen de lo dado en la sociedad. Una novedad que, entendida en un sentido radical, no es la expresión inmanente del orden social mismo en el que emerge, ni está determinada por un principio trascendental.

Bibliografía

- BADIOU, A. (1999) **El ser y el acontecimiento**. Buenos Aires: Manantial.
- BADIOU, A. (2000) “Presentación de la edición en castellano de El ser y el acontecimiento”. Revista **Acontecimiento**. Nro. 19-20, 11-25.
- BADIOU, A. (2004A) **La Ética**. México: Herder.
- BADIOU, A. (2004B) **Theoretical writings**. Londres: Continuum.
- BADIOU, A. (2010) **La filosofía, otra vez**. Madrid: Errata naturae.
- BECK, H. (2017) “El acontecimiento entre el presente y la historia”. **Desacatos. Revista de ciencias sociales**. Nro. 55, 44-59.
- BENSAÏD, D. (2004) **Badiou y el milagro del acontecimiento**. Consultado en Internet el 29/06/2021 en <https://danielbensaid.org/Badiou-y-el-milagro-del-Acontecimiento?lang=fr>
- BIALOKOWSKY, A. (2017) “La temporalidad y la contingencia en el “giro del sentido” propuesto por las perspectivas teóricas de Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann”. **Sociológica**, Volumen 32, Nro. 91, s.p.
- BISET, E. (2010) “Contra la diferencia política”. **PENSAMIENTO PLURAL**, Volumen 4, Nro. 7, 1-31.
- BISET, E. (2017) “Teoría política. Un estado de la cuestión”. **Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía clásica y moderna**. Volumen 7, Nro. 12, 130-159.
- BISET, E. (2020) “¿Qué es una ontología política?” **Revista internacional de pensamiento político**. Nro. 15, 323-346.
- BLAIKIE, N. (1993) **Approaches to Social Enquiry**. Cambridge: Polity Press.

- BROWN, W. (2002) "At the edge". **Political theory**, Volumen 30, Nro. 4, 556-576.
- BUTLER, J. (2001) "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo"". **Revista de estudios de género: La ventana**, Volumen 2, Nro. 13, 7-41.
- CAMARGO, R. (2010) "Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Žižek". **Ideas y valores**. Volumen 59, Nro. 144, 99-116.
- CERDEIRAS, R. (2013) **Subvertir la política**. Buenos Aires: Quadrata.
- CONNOLLY, W. (1995) **The ethos of pluralization**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DOLPHIJN, R., & VAN DER TUIN, I. (2012). **New materialism: interviews & cartographies**. Michigan: Open Humanities Press.
- EMA LÓPEZ, J. E. (2005) **Del sujeto a la agencia. Un análisis psicosocial de la acción política**. Tesis de doctorado en psicología social. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de https://www.academia.edu/14529045/Del_Sujeto_a_la_Agencia_Una_mirada_Psicosocial_sobre_la_acci%C3%B3n_pol%C3%ADtica
- EMA LÓPEZ, J. E. (2007) "Lo político, la política y el acontecimiento". **Foro Interno**. Nro. 7, 51-76.
- EMA LÓPEZ, J. E., GARCÍA DAUDER, S., & SANDOVAL MOYA, J. (2003) "Fijaciones políticas y trasfondo de la acción: movimientos dentro/fuera del socioconstruccionismo". **Política y Sociedad**. Volumen 40, Nro. 1, 71-86.
- EMIRBAYER, M. (2009) "Manifiesto en pro de una sociología relacional". **Revista CS**. Nro. 4, 285-329.
- ESPERON, J. P. (2016) "Problemas en torno a la noción filosófica de acontecimiento". **Nuevo pensamiento**, Nro. 8, 19-30.
- EXPOSITO, J. (2015) "Lógicas del acontecimiento. Badiou como pensador de la crisis del marxismo". **Eikasia: revista de filosofía**. Nro. 66, 219-244.
- GARCÍA SELGAS, F. J. (2003) "Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos". **Política y Sociedad**. Volumen 40, Nro. 1, 27-55.
- GROPPO, A., & DE MENDONÇA, D (2014). "Posestructuralismo y política". **Pensamiento plural**. Nro. 7, 11-19.
- HAY, C. (2006) "Political ontology". En GOODIN, R. & TILLY, C. (Editores). **The Oxford handbook of contextual political analysis**. New York: Oxford University Press, 78-96.
- LEVEQUE, J.-C. (2011) "El concepto de «acontecimiento» en Heidegger, Vattimo y Badiou". **Azafea: revista de filosofía**. Nro. 13, 69-91.
- MARCHART, O. (2009) **El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau**. Buenos Aires: FCE.
- MOUFFE, C. (2007) **En torno a lo político**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SARTORI, G. (1973). "What is "Politics"". **Political Theory**. Volumen 1, Nro. 1, 5-26.
- VITTORI, A. (2019) "Algunas preguntas a Raúl Cerdeiras". **Del prudente saber y el máximo pasible de saber**. Nro. 11, 191-199.
- ŽIŽEK, S. (2018) **Acontecimiento**. España: Sexto piso.