



LIBROS

La política y lo político. En el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis

Miguel Rossi y Elena Mancinelli [comps.]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, CLACSO, Buenos Aires, 2020

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





Miguel Rossi | Elena Mancinelli
[compiladores]

La política y lo político

En el entrecruzamiento del
posfundacionalismo y el psicoanálisis



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO**
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

EN EL ENTRECRUZAMIENTO DEL
POSFUNDACIONALISMO Y EL PSICOANÁLISIS

Rossi, Miguel Angel

La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis / Miguel Angel Rossi ; Elena Mancinelli ; compilado por Miguel Angel Rossi ; Elena Mancinelli. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2020.

Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-1863-1

1. Psicoanálisis. I. Mancinelli, Elena. II. Título.

CDD 150.195

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:

Psicoanálisis / Posfundacionalismo / Política / Político / Real / Simbólico / Imaginario / Dislocación / Subjetividad / Lazo Social / Neoliberalismo / Lacan

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato doble ciego.

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

EN EL ENTRECRUZAMIENTO DEL
POSFUNDACIONALISMO Y EL PSICOANÁLISIS

Miguel Rossi | Elena Mancinelli
[compiladores]

Miguel Ángel Rossi
Graciela L. Ferrás
Elena Mancinelli
Sebastián Barros
Maximiliano Jorge Márquez Brogginí
Ricardo Laleff Ilieff
Mandela Muniagurria
Pedro Yagüe
Florencia Abadi
Fernando Lizárraga



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

**IIGG | GINO
GERMANI**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director

Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información

Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto,

Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor

Sabrina González - Coordinación técnica

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

EQUIPO EDITORIAL

Maria Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [<clacso@clacsoinst.edu.ar>](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [<www.clacso.org>](http://www.clacso.org)

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-950-29-1863-1



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

Introducción. La política y lo político en el entrecruce del Posfundacionalismo y el psicoanálisis <i>Miguel Ángel Rossi y Elena Mancinelli</i>	11
Lacan y el posfundacionalismo <i>Miguel Ángel Rossi</i>	15
Maquiavelo y la naturaleza de <i>ogni città</i> . La experiencia de una escritura de lo político en la lectura de Claude Lefort <i>Graciela L. Ferrás</i>	41
Heterogeneidad, estética y política en el pensamiento de Jacques Rancière <i>Elena Mancinelli</i>	69
Posfundacionalismo, el origen de la diferencia y el momento instituyente <i>Sebastián Barros</i>	83
Representando lo imposible. Posfundacionalismo y diferencia ontológica en el pensamiento de Ernesto Laclau <i>Maximiliano Jorge Márquez Broggin</i>	107
La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau <i>Ricardo Laleff Illieff</i>	143

<i>No matarás: La demanda vulnerable del Otro, la conmoción del yo</i> <i>Mandela Muniagurria</i>	165
<i>El materialismo en disputa: Walter Benjamin y León Rozitchner</i> <i>Pedro Yagüe y Florencia Abadi</i>	191
<i>La democracia ante el estalinismo de mercado y el asalto neoconservador</i> <i>Fernando Lizárraga</i>	205

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

EN EL ENTRECRUZAMIENTO DEL
POSFUNDACIONALISMO Y EL PSICOANÁLISIS

Miguel Ángel Rossi y Elena Mancinelli

INTRODUCCIÓN. LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO EN EL ENTRECRUZAMIENTO DEL POSFUNDACIONALISMO Y EL PSICOANÁLISIS

El presente libro es el resultado de la investigación colectiva de un aspecto nodal de nuestro proyecto de investigación titulado “El lazo social en la teoría política contemporánea” (UBACyT 20020150100044BA), que fue financiado por la Universidad de Buenos Aires.

El objetivo general que nos propusimos fue el de trabajar lo que el pensamiento posfundacional denominó *ontología de lo político*; especialmente a partir de mostrar su fuerte vinculación con los tres registros lacanianos: lo real, lo simbólico y lo imaginario, que son, a su vez, las coordenadas que escogimos para abordar las profundas metamorfosis y dislocaciones del orden sociopolítico contemporáneo.

Si bien es sabido que el posfundacionalismo sitúa como su antecedente específico al pensamiento de Martin Heidegger —ya que retoma su diferenciación entre lo óntico y lo ontológico bajo los términos de la política y lo político, respectivamente—, ello no obsta para reconocer en dicha corriente de pensamiento político contemporáneo una fuerte impronta de la enseñanza de Jacques Lacan. Así, la categoría de lo real suele identificarse con lo político como dimensión irruptora y al mismo tiempo instituyente del orden sociopolítico mentado más en los términos de las representaciones y en la configuración de instituciones (dimensión simbólica e imaginaria: la política). No obstante, sería un error, siguiendo a Lacan, pensar lo real como un *a priori* del orden instituido, pues en ese mismo orden instituido siempre anida lo

real. Por tanto, tal como se puntualiza en una de las contribuciones, se parte de la idea de que lo simbólico es fallido por estructura y, en tal sentido, lo real sólo puede experimentarse en el mismo acto en el que lo simbólico falla.

Por otro lado, no hay que perder de vista que para Lacan toda realidad descansa en su escena fantasmática, que es otra forma de decir que la realidad en sí misma está irremediablemente perdida, al tiempo que dicha escena fantasmática se compone siempre por los tres registros. Como resultado de estas consideraciones, este texto privilegia la impronta del célebre psicoanalista francés. De ahí que muchas de las categorías lacanianas recorren todos los capítulos: en algunos de ellos en forma explícita; en otros de forma implícita y en otros asumiendo preocupaciones alojadas por el propio Lacan.

El supuesto común de los artículos es que el posfundacionalismo va mucho más allá de una corriente de pensamiento, pues de lo que se trata es de observar que vivimos en una época posfundacional, en la que ya no podemos encontrar un fundamento absoluto, trascendental, que asegure imaginariamente el orden social sin fisuras. En este sentido, no es menos cierto que vivenciamos una época de pluralización de tentativas que buscan atrapar lo real. Basta mencionar, a modo de ejemplo, el actual accionar de grupos evangélicos ultraconservadores en política que, en una suerte de nihilismo reactivo, y utilizando una terminología nietzscheana, se empeñan en reactivar la sacralización de los valores.

Al referirnos a una época posfundacional también queremos expresar lo visible a nivel de la conciencia colectiva, incluso a nivel existencial, de estos cambios abruptos que evidencian que lo simbólico hace agua por todos lados y que el registro imaginario estalla en mil pedazos, mostrado así que toda unidad siempre es de carácter provisorio y ficcional. No otra cosa, por ejemplo, sintieron los habitantes de fines del siglo IV y principios del siglo V ante la caída del Imperio romano de Occidente, ante el derrumbe de un mundo en el que se desmoronaron sus instituciones y su forma de vida, a tal punto que tanto cristianos como paganos, desde un registro imaginario, experimentaban la venida del juicio final.

¿Qué decir de nosotros en este momento tan particular? Si pensamos el coronavirus como un real, ¿cómo no ver en él la fuerza reveladora que pone en jaque nada más y nada menos que una forma de vida y que muestra lo precario de nuestras instituciones, y en especial la fragilidad de los sistemas de salud? ¿Cómo no estremecernos ante la pregunta por el porvenir y por los nuevos modos de subjetivación? Sin duda alguna, en esta época de posfundacionalismo se escuchan los ecos de la fortuna maquiaveliana en su modulación de dislocación,

que es dislocación porque rompe, pero también porque genera. Es decir, que es condición de posibilidad de la cristalización de otro orden, de otra escena fantasmática.

En lo que respecta a los temas abordados por los artículos del libro, cabe mencionar que el artículo de Miguel Ángel Rossi profundiza en los tres registros lacanianos: lo real, lo simbólico y lo imaginario y, en tal sentido, sirve como el marco teórico de la investigación. En lo que atañe a la dimensión simbólica, Rossi recorre una constelación teórica que va de la palabra al lenguaje y de aquél al discurso, pero justamente para puntualizar que en el discurso, o, mejor dicho, en los discursos, entra a jugar también el goce que escapa a la vía del significante. Otro tanto ocurre con *lalengua*, invención lacaniana previa a todo lenguaje entendido desde la idea de código en común. En lo que respecta al registro imaginario, cobra especial interés la imagen como dimensión constituyente del yo y el rol de la agresividad en su constitución. En relación con lo real, se asumen las dos modalidades lacanianas: lo real como lo imposible y lo real como lo que retorna siempre.

El capítulo de Graciela Ferrás ahonda en el pensamiento de Claude Lefort. Ferrás pone el acento en la hermenéutica que el pensador francés realiza del pensamiento de Maquiavelo, tomando como referencia tanto al *Príncipe* como a los *Discursos*. Uno de los aspectos centrales de su capítulo es el de presentar, en cierto sentido, y desde la lectura de Lefort, a Maquiavelo como el primer pensador posfundacionalista, especialmente si por posfundacionalismo, como ya explicitamos, interpretamos una ontología de lo político.

En el caso de Elena Mancinelli, su capítulo se concentra en el pensamiento de Rancière y pone el énfasis en mostrar cómo el régimen estético de las artes es consustancial a la política, justamente por estar referido a la igualdad de lo heterogéneo que por tanto tiene el efecto de la suspensión de la dominación inherente al régimen policial.

El artículo de Maximiliano Márquez Brogginí reconstruye, de modo didáctico y minucioso, el recorrido efectuado por el pensador argentino Ernesto Laclau, y expone las razones por las cuales este autor se inscribe fuertemente en el posfundacionalismo. Asimismo, el capítulo de Laleff Ilieff continúa con el pensamiento de Laclau, pero a partir de un indagar en una arista poco abordada, pues su objetivo es analizar el rol necesario de los afectos en política a partir de la teoría de la hegemonía de Laclau. Para ello apela al psicoanálisis lacaniano destacando la posibilidad de rastrear una suerte de reserva liberal que muestra lo fallido de toda manipulación.

El texto de Sebastián Barros recorre desde una hermenéutica original, las perspectivas de Lefort y Rancière, en diálogo con Clas-

tres y Foucault, poniendo el acento en cómo lo político persiste como diferencia en la política, generando la ampliación del *demos*; mientras que el capítulo de Mandela Muniagurria parte de una epístola de Oscar del Barco y plantea la reivindicación del “no matarás” como principio político fundamental. En su recorrido Muniagurria se vale del pensamiento de Levinas y Butler. Uno de los aspectos centrales de su capítulo es mentar una ética capaz de romper con la dimensión superyoica que supone toda ética, y poner énfasis en la categoría de vulnerabilidad en relación con el otro en tanto constituyente del yo.

Seguidamente, el capítulo de Pedro Yagüe y Florencia Abadi tiene como objetivo la reivindicación de lo que puede denominarse como un materialismo con sujeto, recuperando de esta forma cuestiones cruciales como el vínculo entre imagen, cuerpo y acción.

Por último, y como cierre del presente libro, el trabajo de Fernando Lizárraga muestra, con toda la fuerza del término, cómo los proyectos igualitarios contemporáneos se ven gravemente amenazados ante la ofensiva de un capitalismo afirmado en la expansión de los dispositivos de control burocrático, en la creación de una racionalidad en la cual se conjuga lo neoliberal y lo neoconservador en pos de la producción de subjetividades hostiles o indiferentes a la democracia y sus valores constitutivos. En tal sentido, los aportes de Fisher y Wendy Brown, en la hermenéutica que Lizárraga hace de ellos, serán cruciales.

Miguel Ángel Rossi*

LACAN Y EL POSFUNDACIONALISMO

INTRODUCCIÓN

Ciertas categorías lacanianas han sido fundamentales para el pensamiento posfundacional. Uno de los conceptos claves tomados por aquellos pensadores y pensadoras que se inscriben en dicha corriente hunde sus raíces en el registro lacaniano de lo real. Aquí cabría una acotación, si bien ya muy conocida, no por ello trivial. Se trata de la distinción lacaniana entre la realidad y lo real, la verdad, dirá Lacan, tiene estructura de ficción y, en tal sentido, no hay realidad sin escena fantasmática. Así, toda experiencia supone el registro de lo simbólico, lo imaginario y lo real, entendiendo por lo real justamente aquello que siempre escapa a la vía del significante, aquello que pone en juego toda simbolización. De ahí que la idea de dislocación, central para el pensamiento posfundacional, pueda entenderse también como una irrupción de lo real. Pero incurriríamos en un grave error si considerásemos lo real como un *a priori* de lo simbólico y lo imaginario, pues los tres registros se anudan y coexisten simultáneamente.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Al ingresar al pensamiento posfundacional, un texto de lectura insoslayable es el de Oliver Marchart.¹ Si bien dicho autor pone énfasis en la impronta heideggeriana, específicamente a partir de la diferenciación que el filósofo alemán hace entre lo óntico y lo ontológico,² como inspiración para el posfundacionalismo, en su introducción también hace hincapié en la deuda de tal cosmovisión con el pensamiento de Lacan.

Vista desde la perspectiva de otra trayectoria teórica, también cabría explicar la diferencia política, en un sentido spinoziano-lacanian, como el indicador de una causa ausente o estructural (una “causa perdida”) que sólo está presente en sus efectos: algo cuya “existencia” es preciso dar por sentada debido a las fallas y brechas dentro de la significación política y social. Al igual que en el pensamiento filosófico, donde sólo podemos inferir la diferencia onto-ontológica partiendo de la incompletud de lo óntico, en el discurso de la teoría política únicamente podemos inferir la diferencia político-política y, por lo tanto, lo político como el momento cuya actualización siempre se pospone aunque siempre se logra parcialmente partiendo de la imposibilidad de la sociedad, lo que equivale a la imposibilidad de proporcionar una definición última de la política. (Marchart, 2009: 19-20)

Vale decir, ya sea poniendo el acento en la diferenciación entre lo óntico y lo ontológico a la manera heideggeriana, o en la impronta de lo real como aquello que no sólo escapa a la simbolización, sino que muestra que ésta es siempre fallida, deviene esta fuerte noción que constituye el núcleo del posfundacionalismo y que radica en la renuncia a la búsqueda de un fundamento absoluto. No obstante, una de las diferencias fundamentales entre el posfundacionalismo y el posmodernismo es justamente que el primero no renuncia a buscar un fundamento provisorio, razón por la cual Marchart hace mención a la importancia de la categoría de lo *cuasi trascendental*,³ también como

1 En *El pensamiento político posfundacional*, Marchart trabaja como representantes del posfundacionalismo a los pensadores Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau.

2 La distinción entre el ente y el ser del ente es la clave para comprender el camino heideggeriano de puesta en crisis de la metafísica occidental como historia del olvido del ser. Es decir, a lo largo de la historia de la filosofía se ha preguntado por el *Ser* pero se ha respondido por el ente. La diferencia ontológica radica para él, entonces, en esa diferencia entre ente y ser del ente. La misma encuentra su clara formulación en su obra *El ser y el tiempo* (Heidegger, 2007: 29).

3 En torno a la categoría de *cuasi trascendental*, la influencia de la enseñanza de Lacan en el pensamiento posfundacional resulta capital. Es posible advertir esta

una noción clave del posfundacionalismo. Pues dicha categoría no sólo sirve para criticar toda dimensión de fundamento absoluto, interpretado como una de sus variantes, como dimensión trascendental, sino a todo tipo de relativismo extremo. Al respecto, la recuperación que hace el posfundacionalismo de la noción de sujeto juega en esta dirección. Pues si por un lado ya no se trata del sujeto trascendental a la manera kantiana o tal como lo pensó la tradición filosófica occidental, por el otro lado, se sigue manteniendo la categoría de sujeto. En el caso específico de Lacan, dicho sujeto se constituye en relación con la cadena de significantes, un sujeto (del inconsciente) evanescente, no esencialista. Asimismo, la categoría de lo *cuasi trascendental* permite anudar contingencia y necesidad. A modo de ejemplo de lo *cuasi trascendental* puede referenciarse las funciones de alienación y separación⁴ que el pensamiento de Lacan revitaliza fuertemente, en tanto sin alienación al *Otro*, que es el tesoro de los significantes, no hay posibilidad de subjetividad alguna. En otros términos, necesariamente para constituirme necesito de una *otredad*, de un significante que me viene del Otro, pero al mismo tiempo las modalidades de esos significantes, fundamentalmente el registro simbólico, dependerán de la cultura de cada época. De ahí que tanto Freud como Lacan sostengan que el inconsciente no se genera sin la matriz cultural, que el inconsciente es siempre social.

Por último, no deja de ser muy sugerente la caracterización que Marchart hace del posfundacionalismo:

... una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento (...) un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamen-

cuestión en el debate entre Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek presente en el libro intitulado *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2011). Allí, Butler encuentra en la figura de la barra lacaniana un “recurso ahistórico” (2011: 13), señalando un cierto trascendentalismo en Lacan. Ante ello, Laclau indica la centralidad de la barra en la medida en que permite “marcar la imposibilidad última de la representación plena” (2011: 73). La barra es, entonces, *cuasi* trascendental (y no trascendental), en la medida en que *libera* al significante de la univocidad, habilitando el movimiento metonímico —y democrático— de la significación.

4 Al respecto, habría que aclarar que, si bien sin alienación no hay sujeto posible, la función de la separación no siempre es factible. Por ende, ésta es una diferencia crucial entre la neurosis, en donde hay alienación y separación y la psicosis, en donde hay alienación, pero no separación. Incluso, Lacan va a sostener que hay una insondable decisión del *ser* en lo que atañe a su estructura.

tos, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido. (Marchart, 2009: 14)

Justamente esta caracterización que hace el autor austríaco del posfundacionalismo nos permite comprender por qué puede entenderse al pensamiento de Lacan como una fuente de inspiración para dicha corriente, en tanto encontramos en el psicoanalista francés ese mismo debilitamiento ontológico con respecto a estas figuras tradicionales. Así, a partir de su célebre frase “no hay relación sexual” puede entenderse que tampoco hay sociedad como una totalidad cerrada, y por eso hay lazo social. Asimismo, tampoco habría identidad⁵ de manera esencialista, pero justamente por eso existirían procesos de identificación,⁶ siempre provisorios y contingentes, más que necesarios para la construcción sociopolítica. Por último, la alusión a los tres registros lacanianos, su modo de anudamiento y sus posibles dislocaciones, es la apropiación que hace el posfundacionalismo que asimila, como gesto propio, lo político a lo real y la política a lo simbólico-imaginario.

Por todo lo antedicho, se infiere que el objetivo de este capítulo se centra en profundizar en los tres registros lacanianos y, a partir de ellos, mostrar la potencialidad que tienen para pensar la teoría política en clave posfundacional.

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO: LO REAL COMO INSTITUYENTE/DESTITUYENTE DEL ORDEN SIMBÓLICO IMAGINARIO

Si bien los tres registros lacanianos —real, imaginario y simbólico— se mantienen de forma persistente a lo largo de toda la enseñanza de Lacan, también puede cotejarse que, dependiendo de la etapa de su pensamiento, da más prioridad a uno que a los otros. Así, en la primera etapa de Lacan, su momento más ligado a la psiquiatría, hay preeminencia del registro de lo imaginario. Basta señalar los tres grandes artículos de esta etapa sobre lo imaginario: “La agresividad en psicoanálisis”, “El estadio del espejo” y “Acerca de la causalidad psíquica”, para justificar lo antedicho. Por ende, tales artículos están

5 Se trata de la identidad como acción del significante, pues habría una identidad orientada hacia lo real que tiene que ver justamente con la identificación al síntoma, siempre singular de cada individuo.

6 Al respecto, esta es la posición de Stravarakakis (2010), quien plantea que la identidad sólo es posible como identidad fracasada; justamente esta imposibilidad es la que hace posible la identificación, entonces, lo que tenemos no son identidades sino identificaciones, una serie de identificaciones fallidas.

incluidos en un apartado que Lacan, en 1966, denomina “De nuestros antecedentes”, pues el autor considera que el verdadero comienzo de su obra es partir del llamado “Discurso de Roma”, es decir, el escrito titulado “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, momento en que él se siente inscripto enteramente en el terreno del psicoanálisis y que se caracteriza por la hegemonía de lo simbólico y la vía del significante. Al respecto, la célebre frase de Lacan “el inconsciente se estructura como un lenguaje” refleja muy bien dicho período. Asimismo, dicha dimensión simbólica mentada por Lacan, recibirá gran influencia del estructuralismo, la semiótica, el surrealismo y cierta influencia filosófica como la de Hegel vía Kojève o Hyppolite.

Sin embargo, y sin desmedro de lo señalado antes, será el propio Lacan quien se encargará de sostener enfáticamente que no hay una jerarquía de un registro sobre el otro, e incluso suele referirse a ellos como: R, I, S; S, I, R; I, R, S, justamente para mostrar lo aleatorio de los lugares. Al respecto, es muy esclarecedor la acotación de Miller:

El nudo borromeo,⁷ que efectivamente empieza con tres redondeles de cuerda, ilustra que a cierto nivel los tres registros son pares. Y, en segundo lugar —eso está al final de la enseñanza de Lacan pero al inicio también—, Lacan ha empezado con lo imaginario, ha repensado, reformulado el yo freudiano a partir de la relación del sujeto que es un individuo,⁸ que es un sujeto dentro de un cuerpo, vamos a decir, la relación de este sujeto con la imagen especular. (Miller, 2009: 233)

Vale decir que, a diferencia de la primacía de la etapa simbólica en la que Lacan situaba sus trabajos sobre lo imaginario en el orden de meros antecedentes, justamente por no estar inscriptos en la vertiente psicoanalítica, en su última etapa recupera dichos trabajos como relevantes para la propia clínica psicoanalítica. Por otro lado, a partir del nudo borromeo entra a jugar fuertemente la noción de *parlêtre*, pues antes de tal categoría, la noción de sujeto del inconsciente se

7 Al respecto, será a partir del seminario 23 (1975-76) que el nudo borromeo adquirirá una relevancia capital. De ahí que, a partir del caso de James Joyce, Lacan pensará un nudo de cuatro lazos. Vale decir, a los tres registros se agrega el *sinthome*. Tal agregado será especialmente importante para la psicosis, pues si bien en la psicosis hay *forclusión* del nombre del padre, con la noción de *sinthome* puede generarse una suplencia. Específicamente para Joyce, aquella estaría dada por su escritura.

8 En *Aun*, Lacan aclara que “es el individuo que habla el soporte del sujeto” (Lacan, 2008a: 171) y en la página siguiente del mismo seminario, valiéndose de Aristóteles afirma que el filósofo decidió no dar otra definición del individuo más que el cuerpo, el cuerpo en cuanto organismo, lo que se mantiene como uno, y no lo que se reproduce” (Lacan, 2008a: 172).

inscribía en lo simbólico. Al incorporar Lacan al *parlêtre* como noción capital, se equiparan los tres registros. En tal sentido, es importante la acotación de Zlotnik (2006) al referir que “Miller nos ilustra el entrecruzamiento cuando nos dice que el *parlêtre* tiene que vérselas con su cuerpo imaginario y con sus dos goces: el de la palabra (lo simbólico) y el goce del cuerpo (lo real)”.⁹

Otro de los aportes sugerentes para comprender la relevancia de estos tres registros en simultáneo está dada por la afirmación de Milner:

Por las tres suposiciones se entiende en particular lo siguiente: que nada podría imaginarse, es decir representarse, sino desde I, que nada podría existir sino desde R, que nada podría escribirse sino desde S. Nada, es decir, tampoco la suposición homónima: así, lo imaginario se imagina sólo desde lo imaginario, lo real existe sólo desde lo real, lo simbólico se escribe sólo desde lo simbólico. Se reconoce en esta última consecuencia el axioma de que no hay metalenguaje. Este aparece aquí como el caso particular de la ley general de las suposiciones. (Milner, 1983: 11)

Así, lo real manifiesta su presencia en su potencialidad permanente para dislocar toda construcción simbólica e imaginaria, escapando a la vía del significante posibilita al mismo tiempo toda construcción simbólica e imaginaria, pero reiteramos que no se trata de un *a priori* a la manera kantiana como condición de posibilidad de lo imaginario y lo simbólico, sino que los tres registros están anudados en simultaneidad.

Que nada pueda inscribirse sino desde lo simbólico, es una frase que muestra toda la fuerza de la especificidad de lo humano como producto de la cultura. Muestra la fuerza del significante sin el cual no podría advenir sujeto alguno. Cuestión que Butler¹⁰ supo percibir muy bien al cuestionar la segunda ola feminista que interpretaba el género como cultural y el sexo como natural. Por ende, y fieles a Lacan, sostenemos que no existe la naturaleza como concepto, incluso como existencia, sin la vía del significante, que es otra forma de decir que las palabras matan las cosas. Sólo por lo simbólico nos inscribimos como sujetos sexuados, recibimos un nombre, habitamos un *ethos*.

9 Al respecto, dicho comentarista nos remite a un artículo de Miller para profundizar en aquella cuestión. Véase Miller (2014).

10 “[E]l género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la ‘naturaleza sexuada’ o un ‘sexo natural’ se forma y establece como ‘prediscursivo’, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura” (Butler, 2007: 56).

La palabra es la que instaure la mentira en la realidad. Precisamente porque introduce lo que no es, puede también introducir lo que es. Antes de la palabra nada es ni no es. Sin duda, todo está siempre allí, pero sólo con la palabra hay cosas que son —que son verdaderas o falsas, es decir, que son— y cosas que no son. Sólo con la dimensión de la palabra se cava el surco de la verdad en lo real. (Lacan, 1981: 333)

Vayamos a otra cita de Lacan sobre la palabra que complementa a la primera y agrega un interesante plus:

Verán que se produce en los canacos algo muy particular en el plano semántico, a saber, que el término “palabra” significa algo que va mucho más lejos que lo que llamamos de este modo. Es asimismo una acción. Por otra parte, para nosotros también la palabra dada es igualmente una forma de acto. Pero es además a veces un objeto, es decir, algo que se lleva, una gavilla. Es cualquier cosa, lo que sea, pero, a partir de allí, existe algo que antes no existía. Conviene hacer también otra observación. Esta palabra mediadora no es pura y simplemente mediadora en este plano elemental. Entre dos hombres, ella permite trascender la relación agresiva fundamental en el espejismo del semejante. E incluso debe ser otra cosa muy distinta, porque si nos detenemos a pensar, se ve que no solo constituye esta mediación, sino también la realidad misma. Esto es completamente evidente si consideran lo que se llama una estructura elemental, es decir, arcaica, del parentesco (...). Por eso tendemos a confundir términos como padre, madre, hijo, etcétera, con relaciones reales. Esto es porque el sistema de relaciones de parentesco es extremadamente reducido en sus límites y su campo. Pero se trata de símbolos. (Lacan, 2007a: 37-38)¹¹

En primer lugar, Lacan muestra la importancia del carácter performativo de la palabra. Por ende, términos como “juro” indican acciones, actos; en segundo lugar, por la palabra trascendemos la relación agresiva con el semejante generado por el registro imaginario (el espejismo del semejante); por último, Lacan muestra que las leyes del parentesco no son sin la acción del significante, de prohibiciones que

11 “Lo simbólico, lo imaginario y lo real’ precede inmediatamente la redacción, durante el verano, del informe de Roma sobre ‘Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis’, que anunciaba el comienzo público de la enseñanza de Lacan, como se dirá más tarde. La conferencia constituye la primera presentación temática de la famosa tríada que la elaboración de Lacan sostendrá de cabo a rabo durante las siguientes tres décadas, hasta volverse el objeto esencial, no solo conceptual, sino también matemático y material, con la forma de nudo borromeo y sus derivados” (Lacan, 2007a: 9, nota de Miller que introduce la edición).

se crean a partir de la inscripción simbólica. Justamente lo restringido de las prohibiciones familiares hace que confundamos dichas relaciones con relaciones reales, naturales, además de que también podrían tener otra extensión. Este aspecto es muy interesante, porque muchas veces se ha acusado a Lacan de haber consagrado la estructura familiar triádica, pues como bien lo muestra la cita que estamos trabajando, la acotación de lo restringido o amplio dependerá de la acción del lenguaje. De ahí que Lacan haga depender el complejo de castración no del padre portador de la ley, padre freudiano, sino de la acción propia del lenguaje. Vale decir, que lo que castra es ser un sujeto del lenguaje.

Que la representación caiga en la órbita de lo imaginario es otra forma de decir que el propio concepto de unidad, de un yo, de un cuerpo, necesita de la dimensión de esa imagen del espejo que es constituyente de nuestra individualidad. Cuestión que trabajaremos ulteriormente.

Caractericemos el registro de lo real, lo simbólico y lo imaginario para develar consecuentemente las implicancias políticas.

APROXIMACIONES AL REGISTRO DE LO SIMBÓLICO

Las referencias de Lacan a la dimensión simbólica poseen una gran riqueza, heterogeneidad y complejidad, razón por la cual solo puntualizaremos los aspectos generales, especialmente los que refieren a la importancia que aquellos suponen para el posfundacionalismo.

Lacan concibe al inconsciente bajo la categoría de estructura tomando en consideración tanto las estructuras elementales del parentesco (Lévi-Strauss) como las del lenguaje (Saussure). Es decir que al pensar una estructura como sistema binario¹² y relacional la influencia de la antropología y la lingüística es patente.

La influencia de Lévi-Strauss se hace sentir en Lacan, especialmente a partir de la prohibición del incesto como salto a la cultura; pero lo que Lacan resalta es en el aspecto lógico de la prohibición como carácter fundante, y no tanto en el objeto de esa prohibición, en este caso el incesto, porque ese lugar podría ser llenado por algún otro objeto prohibido. En otros términos, sólo a partir de la prohibición se hace posible el juego de lo permitido, sin importar la materialidad de

12 Para entender tal binarismo es relevante remitirse al mito, justamente Lévi-Strauss extrae tal lógica binaria del análisis de los mitos. No obstante, en este aspecto en particular, no podemos olvidar que el primero en realizar un análisis estructural de la lengua fue Saussure, aproximadamente en 1910, y su influencia ha sido decisiva para el estructuralismo cultural de los años 1950. De ahí que Lévi-Strauss amplíe lo ya propuesto por Saussure.

que esa prohibición recaiga en el incesto (estructura de parentesco), por tanto, se trata de un requisito lógico, pues sin prohibición no hay estructura o sistema alguno.

En lo que atañe a Saussure, Lacan se vale del semiólogo para establecer una diferencia radical, pues mientras Saussure comprende al lenguaje como un sistema de signos, constituyendo el signo una unidad indisoluble entre el concepto y la imagen acústica (entre el significado y el significante), Lacan hará hincapié en la noción de significante. Pero lo relevante es cómo Lacan pone en evidencia que el significante es el soporte material de una función que es la de oposición, función sin la cual tampoco sería posible el lenguaje. O sea que el significante no puede comprenderse en términos de contenido, razón por la cual Lacan sostendrá que el significante por sí mismo no significa nada. De este modo, el significante se remite para Lacan a un juego formal de presencia y ausencia, y para ser comprendido necesita de otro significante.¹³ Al respecto, el aspecto metonímico es central, en tanto un significante podrá ser seguido por otro significante y consecuentemente establecer una cadena de significantes. Justamente a partir de estas consideraciones, Lacan introducirá la noción de sujeto, o, mejor dicho, sujeto del inconsciente. Así, para Lacan el sujeto será efecto del lenguaje. Vayamos directamente al célebre fragmento de Lacan en el que puntualiza con claridad el vínculo entre sujeto y significante: “Lo enuncio con la fórmula mínima de que un significante representa un sujeto para otro significante. El significante en sí mismo no es definible más que como una diferencia con otro significante”.¹⁴ (Lacan, 2008a: 171)

Por otro lado, Lacan explicita cómo la propia constitución del sujeto depende de la existencia del Otro. Sin Otro no hay posibilidad de constituirnos. De hecho, los homenajes e incluso los premios que pueden otorgarse a alguien *post mortem* ilustran muy bien la acción pura del significante como dimensión simbólica.

Pero gracias al ejemplo de Freud, pueden palpar esa cosa simple que consiste en decir que el símbolo del objeto es justamente ese

13 En lo que refiere específicamente al ámbito de la neurosis, Lacan sostendrá que cae bajo leyes de funcionamiento. A saber; la metáfora y la metonimia.

14 Desde esta óptica es muy sugerente la observación de Negro en relación al sujeto como efecto del significante: “... es anterior e independiente del sujeto. Pero engendra el sujeto en el viviente. El sujeto nace en el hombre por la intervención del lenguaje sobre el organismo, no hay sujeto antes del lenguaje. A su vez, engendra la dimensión del Otro. El Otro del lenguaje es, según Miller, la oposición significante misma, el hecho de que si hay un significante 1, hay un significante 2, si hay uno hay Otro, esto es por definición de la estructura del lenguaje” (Negro, 2009: 6).

objeto. Cuando no está más ahí, es el objeto encarnado en su duración, separado de él mismo y que, por eso, puede estar para ustedes de alguna manera siempre presente, siempre ahí, siempre a su disposición. Volvemos a encontrar la relación que hay entre el símbolo y el hecho de que todo lo que es humano se conserva como tal. Cuanto más humano es, más está preservado del aspecto inestable y descompensador del proceso natural. (Lacan, 2007a: 22)

Asimismo, es interesante observar que esta forma de situar la dimensión del concepto de *otredad*¹⁵ como constitutiva de la noción de sujeto, posee un largo recorrido en el terreno de la historia de la filosofía. En tal sentido, San Agustín y Hegel, por otro lado, pensadores importantes para Lacan, son claras referencias. Al respecto, y en el caso de la influencia hegeliana en la primera etapa del pensamiento de Lacan, vía Kojève, lo que retoma Lacan es la dialéctica del *señor y siervo*, fundamentalmente como ideas motrices de la cuestión del reconocimiento y el deseo (deseo de reconocimiento). Influencia que lo llevará a Lacan a sostener que *el deseo es el deseo del otro*.

La relevancia de Hegel residirá, entonces, en que ya no podemos hablar de la naturaleza humana, justamente porque el universo humano es específicamente cultural, podríamos decir, simbólico. En otros términos, y parafraseando a Hegel, se descubre que el humano se hace humano negando su propia animalidad.¹⁶ Esto es, el trayecto de la animalidad a lo humano estará presidido y garantizado por la dinámica del deseo. Así, Hegel sostendrá que es por medio del trabajo y la producción (dialéctica del señor y siervo) —conceptos importantes en lo que atañe a la elaboración de Lacan de su teoría de los discursos (*Seminario 17*)— que el humano satisface su deseo al

15 A veces Lacan se refiere al Otro en los términos del gran Otro, para diferenciarlo del otro (el semejante) en pequeño situado en el registro imaginario. Claro que el Otro, en mayúscula alude a la dimensión simbólica por excelencia que es el tesoro de los significantes.

16 Recordemos que uno de los aspectos centrales de la dialéctica del señor y siervo es la diferenciación que Hegel realiza entre el hombre y el animal. Así, lo específicamente humano, como primera mediación, es que el hombre está dispuesto a arriesgar su vida, cosa imposible en el animal. Justamente por la lucha a muerte, alguien arriesga su vida y otro la conserva por miedo, se instaura el lugar del amo y del esclavo. Luego Hegel mostrará cómo a través del trabajo como dimensión cultural el esclavo termina libre y el amo esclavo y la relevancia que el deseo y el reconocimiento, o, mejor dicho, deseo de reconocimiento juega en todo ello. Al respecto, es interesante observar en este punto en particular el carácter antropocéntrico y en común, más allá de las profundas diferencias de los pensadores inscriptos en la Modernidad, en que la naturaleza se piensa como fuerza productiva que hay que transformar, y obviamente el trabajo aparece como una mediación central. Tradición en la que Locke ocupa un lugar especial.

destruir el objeto en sí y transformarlo consecuentemente en un para sí. Este es justamente el movimiento por el cual pasamos de la naturaleza a la cultura, la cosa ha perdido su esencialidad natural y en ella está impresa la marca de lo humano. Pero lo específico del hombre, parafraseando nuevamente a Hegel, es dirigirse a lo que trasciende la naturaleza animal, y esto sólo podrá procurárselo a partir del deseo de otro semejante. Se revela, por tanto, lo más profundo de la condición humana, pues sólo arribamos a aquélla a partir del reconocimiento del deseo, de la palabra, del *Otro*, otros. Nuevamente la necesidad existencial de ser nombrados. Nada más esclarecedor que el siguiente fragmento para ilustrar con mayor precisión lo que estamos diciendo:

Las palabras fundadoras, que envuelven al sujeto, son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad, que lo ha constituido no sólo como símbolo, sino en su ser. Son leyes de nomenclatura las que determinan —al menos hasta cierto punto— y canalizan las alianzas a partir de las cuales los seres humanos copulan entre sí y acaban por crear, no sólo otros símbolos, sino también seres reales que, al llegar al mundo, de inmediato poseen esa pequeña etiqueta que lleva su nombre, símbolo esencial en cuanto a lo que le está reservado. (Lacan, 1981: 37)

En razón de todo lo dicho y agregando un *plus*, Lacan arriba al supuesto de que el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida. Aquí también se juega el carácter relacional y el problema del reconocimiento. En los propios términos de Lacan:

Diciéndole a alguien: Tú eres mi mujer, implícitamente le dicen Yo (*je*) soy tu hombre, pero primero le dicen Tú eres mi mujer, vale decir que la instituyen en la posición de ser reconocida por ustedes, mediante lo cual podrá reconocerlos. Esta palabra es entonces siempre un más allá del lenguaje. Un compromiso como éste, al igual que cualquier otra palabra, así fuese una mentira, condiciona todo el discurso que va a seguir y aquí, entiendo que discurso incluye actos, gestiones, contorsiones de las marionetas presas del juego, y la primera son ustedes mismos. (Lacan, 1998: 79)

Antes de explicitar algunos aspectos de la noción de discurso en Lacan, tengamos presente que para nuestro pensador la palabra, el lenguaje y el discurso pertenecen a la dimensión simbólica. No obstante, nos parece necesaria la referencia de que la palabra no siempre está inscripta en el lenguaje y en el discurso, entendiendo por aquellos el despliegue de la sucesión de significantes. Tal apreciación es funda-

mental para Lacan en lo que respecta a diferenciar la psicosis de la neurosis. Razón por la cual sostendrá que el psicótico está en la palabra, pero no en el discurso. Desde esta perspectiva es interesante la acotación de Tizio que sigue fielmente a Lacan:

Lacan diferencia, en los años 1970, las dos vertientes del lenguaje —la de la palabra y la del signo—, y elabora con *lalengua* una lengua que no es para la comunicación sino para el goce. El lenguaje es un derivado de *lalengua* que es definida como la palabra antes de ser ordenada gramatical y lexicográficamente. *Lalengua* es la palabra disjunta de la estructura del lenguaje. Cabe recordar la lengua fundamental de Schreber hecha de neologismos. La división del lenguaje en *lalengua* y el vínculo social vuelve a poner, más allá del Nombre del Padre, el elemento regulador. El fuera del discurso de la psicosis cuestiona el vínculo social que junta la singularidad de *lalengua* con el elemento estandarizado. Se puede decir que el discurso del amo intenta “normalizar” *lalengua*. (Tizio, 2018, párr. 24 y 25)

Lalengua, el balbuceo del bebé que todavía no es lenguaje, marca la dimensión del goce que justamente no es comunicable, especialmente en términos de universalidad. En esta misma dirección también es relevante la afirmación de Carlos Dante García, quien sigue fielmente a Lacan:

Entonces, en lugar del inconsciente estructurado como un lenguaje, en lugar de esto *lalengua*, a partir de afirmar que no está para nada seguro que la lengua sirva para el dialogo. Al escribir *lalengua* con y en una sola palabra, sin distinguir el artículo y el sustantivo, indica con esa escritura que la lengua sirve para el goce y, por lo tanto, el goce no comunica. En “Aun” el lenguaje y su estructura aparecen como secundarios y derivados de lo que llama *lalengua*. *Lalengua* es la palabra antes de su ordenamiento gramatical y lexicográfico, separada por tanto del lenguaje. (Dante García, 2014, párr. 2 y 3)

Por otro lado, y especialmente para el caso de la psicosis, Lacan sostiene, tal como ya expresamos, que el psicótico está en la palabra, pero fuera del discurso, que es otra forma de decir que su anudamiento es fundamentalmente por lo real imaginario,¹⁷ siendo la dimensión simbólica inexistente, problemática tan específica y compleja que ex-

17 “Construía un cuerpo, desde una perspectiva puramente imaginaria, como si lo estuviera modelando mediante la gimnasia. Produce entonces un síntoma —bulímico— que después se revela como algo que va al cuerpo del psicótico” (Chamorro, 2004: 243. Se trata de la intervención de Néstor Yellati).

cede los alcances de este escrito. No obstante, es muy esclarecedora la siguiente cita de Lacan que va en la misma dirección:

Sería mejor abandonar el término de proyección. Aquí está en juego algo que nada tiene que ver con esa proyección psicológica por la cual, por ejemplo, recibimos siempre todo lo que hacen aquellos hacia los cuales tenemos sentimientos algo mezclados, con al menos alguna perplejidad en lo tocante a sus intenciones. La proyección en la psicosis es muy diferente a todo esto, es el mecanismo que hace retornar del exterior lo que está preso en la *Verwerfung*, o sea, lo que ha sido dejado fuera de la simbolización general que estructura al sujeto. (Lacan, 1998: 73)

Ahondemos, ahora, brevemente en la noción de discurso no sólo para evidenciar su carácter simbólico, sino su modalidad de goce.

Lacan hace hincapié en no confundir el discurso común, el discurso de la ciencia, del yo, el discurso de la conciencia, el discurso racional, del discurso por el cual somos hablados, del sujeto no del yo, sino del inconsciente, lo cual supone asumir la división estructural del sujeto en esta experiencia de hablar y ser hablados, experiencia que se pone de manifiesto, por ejemplo, a través de los actos fallidos. Al respecto, esto será fundamental para comprender el *Seminario 17*, pues el agente del discurso es aquel que es hablado por el discurso. De ahí que Lacan considere que el discurso del amo es el discurso del inconsciente. Justamente será a partir del *Seminario 17* que Lacan se abocará a trabajar las nociones de discurso y lazo social,¹⁸ al punto de afirmar que el discurso ya implica un lazo social, porque la existencia misma del discurso es sinónimo de lazo social, pero no hay que perder de vista que para nuestro pensador hay distintos tipos de discursos que suponen diferentes modalidades de lazo social. A saber: el discurso del amo, el discurso de la histeria, el discurso universitario, el discurso del analista y, por último, un pseudo discurso, porque Lacan entiende que éste no construye lazo social, que es el capitalista. Desarrollar cada una de estas modalidades excede el objetivo de este capítulo, pues tal como ya anticipamos, intentaremos caracterizar someramente algunos los aspectos nodales de la idea de discurso en Lacan.

18 Al respecto, es sugerente la hipótesis de Gerardo Arenas, que se orienta en sustentar “la temprana y original intervención de Lacan en la problemática de los lazos” (Arenas, 2015: 197) contrarrestando la hermenéutica hegemónica, sin negar por parte del autor, la equiparación entre lazo social y discurso como un hito fundamental después del Mayo francés.

En primer lugar, es menester puntualizar que la noción de lazo social se vincula fundamentalmente a partir de la célebre frase de Lacan que sostiene que “no hay relación sexual”:

Entonces, ¿qué es lo que eso quiere decir, si yo enuncio que no hay relación sexual? Esto es designar un punto muy local: manifestar la lógica de la relación, señalar que R mayúscula para designar la relación, R mayúscula para poner entre x e y, esto es ya, y en adelante, entrar en el juego del escrito, y que, para lo que es de la relación sexual, es estrictamente imposible escribir xRy de ninguna manera, que no hay elaboración logicizable y al mismo tiempo matematizable de la relación sexual. Este es exactamente el acento que yo pongo sobre este enunciado: no hay relación sexual. Y entonces, esto es decir que, sin el recurso a estas consistencias diferentes que por el momento yo sólo tomo como consistencias, a estas consistencias diferentes que sin embargo se distinguen por ser nombradas Imaginario, Simbólico y Real, sin el recurso a estas consistencias en tanto que ellas son diferentes, no hay posibilidad de franeleo, como no hay ninguna reducción posible de la diferencia de estas consistencias a algo que se escribiría simplemente de una manera que se soporte, quiero decir, que resista a la prueba de la matemática y que permita asegurar la relación sexual. (Lacan, *Sem.* 22, inédito)

En primer lugar, que no haya relación sexual, también puede entenderse como un golpe definitivo a una ontología de la correspondencia absoluta,¹⁹ donde la dislocación es vista como un conflicto siempre a superar o acallar. De esta forma, la no relación sexual pone en cuestión a todo significativo amo que aspira siempre a pensar la realidad como una totalidad cerrada en todos los niveles, ya sea desde la relación más primaria, como puede ser una relación de pareja, hasta lo más colectivo, como por ejemplo cuando se hace mención a la unidad de todo un pueblo, intentando velar consecuentemente las diferencias que ponen en juego la emergencia de lo político en este caso en particular.

En lo que atañe al primer nivel, es interesante advertir que uno de los efectos cruciales que produce asumir, en el sentido fuerte del término, la *no relación sexual* es el de disminuir la violencia de género, justamente porque asume de plano una diferencia radical, que no pretende completar lo que por estructura es incompleto.

19 En relación con tal visión es sugerente la apreciación de Foucault en considerar que fue Nietzsche el primer gran pensador en poner en jaque a nivel gnoseológico una teoría de la correspondencia. Ver especialmente Foucault (1996, primera conferencia).

En segundo lugar, tal como ya puntualizamos, el hecho de que no haya relación social implica que no hay sociedad como totalidad, pero sí lazo social, a la par que todo lazo social es de carácter sintomático, especialmente cuando se comprende que no hay unión o intersubjetividad de goces. Cabe recordar que la afirmación de que todo lazo es de carácter sintomático proviene de Freud, que es quien señala que toda cultura no puede pensarse y sostenerse sin la propia categoría de malestar, aunque más no sea porque sin la dimensión de la represión en sentido psicoanalítico no hay posibilidad de cultura alguna.²⁰

En tercer lugar, advertir, también, que la dimensión del lazo no es sin la acción de un significante que siempre viene del gran Otro y que supone necesariamente las funciones de la alienación y la separación sin las cuales no podríamos constituirnos en sujetos. Desde esta perspectiva resulta sugerente la apreciación de Judith Butler²¹ en lo que atañe a demostrar, coincidiendo con Lacan, que sin alienación y separación no hay posibilidad de constitución subjetiva alguna.

Por último, es importante destacar que dicho lazo social (lazos sociales) no está garantizado, para Lacan, en torno al significado sino por la producción de significantes. Más aún, Lacan va sostener que el discurso puede ser sin palabras, justamente para mostrar que todo lazo es también una forma de gozar.²² Al respecto, nos resulta muy ilustrativa la puntualización de Savio:

Como ya hemos indicado, los discursos presentan una particularidad: no están hechos de palabras y, por ende, apelan a trascender el contenido que se propaga en la comunicación. Son, entonces, discursos vacíos de significado, pero con un armazón o estructura que implica términos y lugares, matriz de cualquier acto en el que se tome la palabra: “Los discursos de que se trata no son nada más que la articulación signifiante, el dispositivo, cuya sola presencia, el hecho de que exista, domina y gobierna todas las

20 En esta misma perspectiva es muy pertinente el comentario de Osvaldo Delgado: “Postulo que el principal legado y crucial para nuestro tiempo, es que no hay satisfacción plena de la pulsión por obstáculo interno. Por lo tanto, no por prohibición, sino como un modo de lo imposible” (Delgado, 2017: 17).

21 Por esta razón Butler plantea que todo pensamiento de la emancipación debe poner en cuestión justamente aquellos significantes por los que fuimos hablados. Un ejemplo de ello, para Butler, estaría dado por la heteronormatividad de nuestra propia cultura. Al respecto, se recomienda ver Butler (2001).

22 A modo de ejemplo tomemos el caso de la histeria, como discurso, en el sentido tradicional del término, expresado en la famosa queja histérica que siempre se expresa en un contenido: el marido, la esposa, el jefe, etc., y la forma de gozar: Lacan dirá *someterse a un amo para castrarlo*. El goce por la insatisfacción.

palabras que eventualmente puedan surgir” (Lacan, 1975a/2006: 180). (Savio, 2015: 42)²³

En resumen, se comprende muy nítidamente por qué el discurso excede las palabras, aunque no necesariamente la anula, por qué el discurso (los discursos) son también modalidades de goce. Por ende, si nos adentramos en la propia idea de síntoma, es dable de observar cómo hay una parte del síntoma que no puede significarse, que no hay significación alguna, esto hace que Lacan ponga en cuestión todo paradigma hermenéutico, en tanto el síntoma no se reduce a encontrar la interpretación correcta.

APROXIMACIONES AL REGISTRO IMAGINARIO

Ya habíamos explicitado que Lacan se ocupa de lo imaginario a partir de sus escritos que él mismo va a considerar como antecedentes de la etapa específicamente psicoanalítica, momento que va a coincidir con el registro hegemónico de lo simbólico.

Para profundizar en el registro imaginario nada mejor que partir de su célebre texto “El estadio del espejo”, texto siempre revisitado por Lacan. Al respecto, Miller sostiene: “Lacan, a lo largo de toda su enseñanza, acordó la mayor importancia a este estadio, salvo que al final terminó considerando que lo esencial en él no era la idea de estadio, ni la observación. Quiso explicar este singular interés del niño” (Miller, 2015: 111). Vale decir, que el propio texto de Lacan entra en su última etapa, o mejor dicho en su última etapa Lacan lo hace muy explícito, en un dispositivo psicoanalítico, porque de lo que se trata es de poner el acento en la dimensión subjetiva, en el júbilo que el niño siente ante su imagen, diferencia mayúscula con respecto al animal; una imagen que más que constitutiva es constituyente. Incluso nos equivocaríamos si pensáramos que el infante percibe su imagen como un calco de su propio cuerpo, pues hay una percepción difusa que incluye cosas que hay a su alrededor. De ahí que además de la referencia a la *Gestalt* sea relevante, también, la influencia que Lacan toma del surrealismo en relación con la corporeidad, pues se trata de un cuerpo artificial, construido de muchos retazos. Pero vayamos a la cita de Lacan:

Es que la forma *total* del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es

23 La cita que la autora toma al interior de su párrafo corresponde al Seminario XVII de Lacan.

dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que experimenta a sí mismo animándola. (Lacan, 2002: 100-101)

Este interés lúdico del cachorro humano comprende un período aproximado de 6 a 18 meses. Para consolidar su visión, Lacan echa mano de la teoría de Bolk, teoría que pone el acento en el carácter prematuro del infante desde su nacimiento, específicamente en lo que atañe a lo fisiológico, hecho que le posibilitará al célebre psicoanalista poner énfasis en la noción de desamparo como situación constitutiva, y que justamente la imagen va a remediar como registro imaginario de unidad. Es decir, hay una fuerte idea de anticipación de unidad de sí en la imagen que el niño no tiene en el aspecto motriz. Así se entiende que todo registro de unidad o totalidad se juegue en un registro imaginario. Veamos directamente al fragmento de Lacan:

Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo: *el estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. (Lacan, 2002: 102-103)

Una identidad alienante que asumirá una dialéctica del sí mismo como otro, en tanto esa imagen es mía y al mismo tiempo es del otro, cuestión que va explicar la dimensión de la agresividad como constitutiva de la subjetividad. Al respecto, si bien puede postularse que tal valoración está inscrita en un momento previo a la etapa específicamente psicoanalítica de Lacan; nosotros entendemos que Lacan nunca se desentiende de aquella, especialmente cuando se trata de la relación horizontal del yo y el otro en un registro imaginario sostenido por una dimensión simbólica débil.

Por otro lado, Miller tiene razón cuando enfatiza que parte del interés de Lacan en este escrito es embestir contra la tradición anglosajona que, basándose en la segunda tópica de Freud (ello, yo, superyó), sostiene que el fin de toda terapia es el reforzamiento del yo mentado desde la idea de autonomía. En este aspecto, nada más opuesto al pensamiento de Lacan, razón por la cual Miller afirma:

Ahora bien, abordar la cuestión del yo a partir del estadio del espejo lleva a algo muy distinto. El yo, en esta concepción, no es unificador; tampoco es unificado; es exactamente un desorden de identificaciones imaginarias, y en el curso de la cura analítica, en esta concepción, estas identificaciones imaginarias son las que reaparecen sucesivamente. Esto permitió a Lacan, en aquella época, decir que una cura psicoanalítica era una forma de paranoia dirigida. Si quieren, el yo, en el sentido de Lacan —pero ya lo encontramos en Freud—, es originalmente una trampa, y de hecho está constitutivamente desintegrado. (Miller, 2015: 113)

Pero retornando al júbilo ante la imagen unificadora, no cabe la menor duda de que existiría una primera alienación constitutiva del yo desde el registro imaginario, instancia en que la dimensión simbólica es muy débil pero que no estaría ausente, tal como Lacan ya lo sugiere en su escrito “La agresividad en psicoanálisis”. Por ende, es muy revelador lo que Lacan puntualiza en “El estadio del espejo”:

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo (je) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto. (Lacan, 2002: 100)

Lo que nos interesa destacar de esta cita no es el vínculo entre imagen y júbilo que ya trabajamos, sino la idea de una matriz simbólica en la que el yo se precipita antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro, y la función del lenguaje como dimensión absolutamente simbólica. O sea, que habría una identificación imaginaria, que supone una matriz simbólica mínima. Por tanto, se entiende por qué Lacan habla del yo y el otro en el registro imaginario, y del sujeto, específicamente del sujeto del inconsciente en el registro simbólico. Justamente es la dimensión simbólica y sus múltiples identificaciones las que logran, no eliminar, pero sí administrar la agresividad propia de la constitución del yo. De ahí que el primer Lacan sostenga una disyunción en los términos: o la violencia o la palabra. Vale decir, que son términos excluyentes. Al respecto, nos parece sugerente la diferenciación que Marotta²⁴ establece entre agresividad y violencia:

24 Al respecto, se recomienda el capítulo de Marcelo Marotta: “La violencia lacaniana” (Marotta, 2013) en tanto dicho autor va recorriendo el concepto de violencia a través de las etapas del pensamiento de Lacan, mostrando los diferentes usos de la

En el *Seminario 5*, siguiendo los criterios de esa época, plantea que “lo que corresponde a la agresividad llega a ser simbolizado y captado en el mecanismo de la represión”, razón por la cual es analizable e incluso interpretable, mientras que no parece suceder lo mismo con la “violencia propiamente dicha”. (Marotta, 2013: 65)

Es decir que la violencia podría entenderse como una irrupción que rompe toda posibilidad de entrar en la vía del significante, como un absoluto que ha perdido toda mediación simbólica.^{25 26}

Retomando la diferenciación entre el yo y el sujeto, finalicemos este apartado con una cita de Miller que va en esta misma dirección, además de la referencia de la relevancia del álgebra en Lacan como dimensión simbólica:

La enseñanza de Lacan empieza con la disyunción entre lo simbólico y lo imaginario. Puede decirse verdaderamente, que la enseñanza de Lacan comienza cuando distingue en forma radical lo que pertenece al dominio imaginario y lo que pertenece al dominio simbólico, al cual ya llegaremos. Al mismo tiempo distingue al yo en su forma imaginaria y al sujeto como término simbólico, y este es uno de los primeros términos que introduce, si se quiere, en Freud y que es, se puede decir, uno de los primeros términos de su álgebra. (Miller, 2015: 114)

APROXIMACIONES AL REGISTRO DE LO REAL

Tal como sostiene Miller (2015: 47), en el inicio del periplo lacaniano lo real queda por fuera de la experiencia analítica, en tanto todo queda signado a la esfera del significante. Incluso, la posible disolución del síntoma o trauma se piensa en términos hermenéuticos. Es decir, lle-

misma. Por ende, la disyunción entre *o la violencia o la palabra* se inscribe en una determinada etapa del pensamiento de Lacan, pues el propio Lacan a veces hace referencia a la violencia del significante.

25 La vinculación de lo absoluto ligado a la problemática de la violencia ha sido un tópico central de la teoría y la filosofía política. En el caso de Hobbes se percibe desde la propia connotación del *estado de naturaleza*. En lo que respecta a Kant, a partir de un absoluto que excede los límites de la razón (violencia de la metafísica), y en lo referente a Hegel por un absoluto no mediado por la razón. De ahí que la dialéctica pueda entenderse como un absoluto mediado por la razón, y una razón superadora del entendimiento formal, propia de la Ilustración y del intuicionismo romántico.

26 Sin embargo, lejos estamos de postular la erradicación de la violencia, incluso la política podría entenderse como una economía de la violencia. El Estado mismo, tal como lo planteó Weber, puede ser interpretado como el monopolio legítimo de la violencia, el tema será que aquella pueda entrar en una dimensión simbólica.

var el contenido o la representación al plano consciente de lo que está de forma inconsciente.²⁷

Anteriormente ya habíamos explicitado la relevancia de no confundir la realidad (siempre sostenida por una escena fantasmática) con lo real, en sentido lacaniano. El propio Freud en los comienzos de su abordaje de la histeria, buscaba el trauma real, el acontecimiento histórico en el cual la niña era seducida por el adulto, hasta que descubrió, en la mayoría de los casos, que de lo que se trataba era justamente de una escena fantasmática.²⁸ Avanzando en el periplo lacaniano, lo real va cobrando fuerza hasta arribar al último Lacan en donde cobra una importancia capital, al punto de sostenerse que la clínica lacaniana²⁹ es una clínica orientada a lo real, especialmente cuando se llega a una visión en la cual hay un núcleo o un aspecto del síntoma que nunca puede descifrarse, que no es susceptible de ser interpretado en términos de significativo.

Miller sostiene que el movimiento por el cual lo real va cobrando terreno en el pensamiento de Lacan, es un movimiento no sólo dialéctico sino también topológico. Lo interesante es que se sigue manteniendo la idea de lo real como lo externo, pero la diferencia funda-

27 Es posible advertir la centralidad que cobra la dimensión significativa en la figuración del esquema L que Lacan realiza en su segundo Seminario (2008b: 168). A los fines de ofrecer una salida al atolladero que supone el yo imaginario, el yo celoso, Lacan señala que el analista debe nominar al paciente en tanto sujeto —y no en tanto yo— apuntando a una verdad simbólica, introduciéndolo en una dimensión de Ley a partir de la intervención de una *palabra plena*. Así, según el esquema, el paciente quedaría ubicado como sujeto y el analista, en el lugar del gran Otro (A).

28 De ahí que la experiencia analítica no es interpretada desde el análisis de acontecimientos fácticos, si es verdad o no lo que dice el analizante, sino en términos de advertir su posición subjetiva. Al respecto, no queremos negar lo fáctico, sino destacar que un acontecimiento en sí mismo no siempre genera un trauma, que para ello es necesario una implicancia subjetiva. En esta misma dirección juega la afirmación de Chamorro: “entre esta ficción que construimos y el delirio, hay una homogeneidad en relación con la realidad, ya que es imposible, y por lo tanto no va en la búsqueda de reencontrarse con esa realidad, sino que está causada por la imposibilidad de conectarse. Allí se anudan Freud y Lacan. Donde Freud plantea un imposible, dando una serie de vueltas, Lacan reduce el problema diciendo que es imposible, y dado que es imposible, sólo podemos construir una ficción. Pero esa ficción ¿da cuenta de lo imposible? No, en consecuencia de ese imposible, no vuelve sobre lo imposible para reducirlo” (Chamorro, 2004: 54-55).

29 Al respecto, Graciela Brodsky (2012) distingue tres tipos de clínicas recurriendo a las etapas del pensamiento de Lacan en las cuales, sin suprimirse, se juegan ciertas hegemonías. Una clínica vinculada al nombre, como dimensión simbólica por excelencia, otra clínica vinculada al sobrenombre, mentada en términos más pulsionales, y una última clínica orientada a lo real del cuerpo.

mental es que ahora se interpreta el registro de lo real como lo externo que nos atraviesa.

Tomemos, por ejemplo, lo que dice Lacan sobre el *objeto a* al final del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Lacan retoma allí el dicho de San Agustín “Dios es lo que está en ti más que tú” y lo aplica al *objeto a* en su valor real (Lacan, 2015: 48). Es decir, es lo más íntimo que nos constituye y al mismo tiempo lo que nos es ajeno. Por ende, si nos atenemos a las *Confesiones* de Agustín,³⁰ es muy interesante observar cómo el Hiponense manifiesta que se constituye en persona a partir de la mediación de Dios, equivalente para nosotros al *gran Otro*, ese *Otro*, que nos atraviesa, nos constituye, pero que también nos excede. De ahí que Agustín sostenga en las *Confesiones* que sólo la mirada divina conoce enteramente el alma humana, que hay intenciones que escapan a la mirada del yo, razón por la cual Agustín declara, también en la *Ciudad de Dios*, que nunca podremos saber a ciencia cierta si pertenecemos a la *Ciudad de Dios* o a la *Ciudad del Diablo*. Lacan inventará un término para significar esta exterioridad íntima y la denominará *extimidad*.

Tomando en cuenta estas consideraciones Lacan va a interpretar lo real como aquello que hace obstáculo, tanto a lo imaginario como a lo simbólico. Desde esta perspectiva sólo podemos percatarnos de lo real en tanto falla en lo simbólico, pero una falla estructural, pues no se trata de pensar que lo simbólico o lo imaginario puedan no fallar. Por esta razón, y una vez más lo puntualizamos, no se puede entender lo real separado de lo simbólico y lo imaginario, aunque no por ello debemos obviar sus diferencias.

En resumen, podemos encontrar caracterizado lo real en Lacan desde dos connotaciones que se complementan: lo real como lo que retorna siempre, como el núcleo más externo e íntimo de un sujeto, vinculado a su modalidad de goce, y lo real como aquello que escapa siempre a la vía del significante, como aquello que hace obstáculo a lo simbólico. Vayamos a una cita de Lacan muy ilustrativa:

Dios de Abraham, dios de Isaac, dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios, escribe Pascal encabezando el *Memorial*. Del primero puede decirse (...) que un dios se encuentra en lo real. Como todo real es inaccesible, eso se señala por lo que no engaña, que es la angustia. El dios que se anunció a Abraham, Isaac y Jacob lo hizo con un Nombre con el que lo llaman el *Elohim* en la zarza ardiente, y que escribí en el pizarrón. Se lee: *El*: El Saddai. (Lacan, 2007b: 92)

30 Para una mayor profundización en dicha temática, se remite a Rossi (2013).

Lacan quiere mostrar cómo el Dios de los filósofos es aquél que puede entrar en la vía del significante, aquel que puede comprobarse su existencia, tal como lo hicieron, entre otros, Anselmo y Tomás de Aquino. En contraposición, *Elohim*, se lo indica, pero no puede encerrarse en un nombre. Asimismo, la alusión a Abraham y la noción de angustia, vía la influencia de Kierkegaard, son centrales, pues el sacrificio de Abraham o, mejor dicho, la disponibilidad de Abraham en sacrificar a su hijo, también escapaban a la vía del significante, a diferencia de los demás sacrificios, como es por caso el de Ifigenia que tenía un sentido político, es decir, se inscribe en una trama simbólica; mientras que el sacrificio de Abraham, desde la visión de Kierkegaard, era realmente un salto al vacío. De ahí su angustia, y la angustia, sostendrá Lacan, como el afecto que no engaña en su orientación a lo real. Sin embargo, y sin invalidar la noción de angustia, el sacrificio de Abraham también se inscribía en una trama simbólica, acotación que Lacan también advirtió, pues la costumbre de la época era el sacrificio del primogénito. Lo interesante es cómo el mismo Dios desde la mediación del ángel le pide a Abraham transgredir la ley,³¹ justamente no sacrificar a Isaac. Pero profundizar en dicha cuestión excede los límites de este escrito. Por último, y a diferencia de Heidegger, la angustia para Lacan no es sin objeto. Por ende, en la propia escena de Abraham nos encontramos con el objeto voz que pide el sacrificio.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Retomando la relevancia de Lacan para el posfundacionalismo, y a manera de conclusión, tomemos como ejemplo una visión que proviene de la teoría política moderna, específicamente la que provee el pensamiento de Hobbes, para intentar mostrar cómo lo real disloca a lo simbólico-imaginario.

Lo interesante de la visión hobbesiana es que el filósofo piensa en un momento en el que el orden simbólico medieval estaba en plena disolución, justamente afloraba un real que mostraba cada vez más la falla en lo simbólico y también en lo imaginario, pues ese organismo medieval (registro simbólico-imaginario) estaba cediendo paso hacia una nueva configuración que es la del sujeto mentado como individuo en sí mismo. De ahí que Hobbes pensara un estado de naturaleza habitada por individuos y la celebración de un contrato, ejecutado por voluntades individuales para ingresar a una sociedad política que ya

31 Para ahondar en tan interesante cuestión se recomienda el texto de Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989), que muestra por qué no puede hablarse de un Edipo hebreo, a diferencia del griego o del cristiano. Claro que tomando la noción de Edipo en un sentido laxo.

no se piensa en términos naturales. De hecho, se entiende por qué la pregunta por el lazo social cobra gran importancia en la Modernidad, pues el interrogante epocal por excelencia será cómo volver a una idea de comunidad, de lazo social una vez que hizo eclosión el atomismo individual. Pero lo interesante es cómo Hobbes plantea la agresividad en el estado de naturaleza a partir de la relación horizontal de los individuos entre sí.³²

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. Pues, en lo que se refiere a fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupados con otros que se ven en el mismo peligro que él. (Hobbes, 1992: 100)

Es interesante observar que lo que instaaura la posibilidad de la guerra de todos contra todos es justamente la noción de igualdad, a diferencia del pensamiento clásico que partía de la idea de una naturaleza humana desigual. Basta la sola referencia a la idea de estamento medieval para justificar nuestra apreciación. Relación de igualdad que se juega plenamente en el registro imaginario por el cual, retornando al estadio del espejo, el otro siempre constituye una amenaza a nuestro narcisismo en la que el yo se sustenta. Justamente será la salida simbólica la que podrá administrar dicha conflictividad. Pues el soberano representa el orden simbólico que da existencia a lo justo y lo injusto, la ley, las pautas, a todo tipo de regulación necesaria para la vida en común.

A través de la tradición y la actualidad de la teoría política podemos mencionar miles de ejemplos para dar cuenta de estos registros. Si situamos nuevamente lo imaginario como aquello que siempre evoca la noción de unidad, totalidad, completitud, tanto la noción de voluntad general en Rousseau, como la de comunidad plena, expresada en el organismo medieval, dan cuenta de tal registro, que a su vez se vincula con lo simbólico, por ejemplo, la propia noción de estamento medieval, o todas las dimensiones simbólicas que se condicen

32 Nuestra afirmación puede justificarse tanto en una vertiente gnoseológica como la cartesiana que pone el acento en el Yo, como la primera verdad evidente de la Modernidad, como en la lógica política contractual celebrada por los individuos.

con ese imaginario, y obviamente aquellos que deben ser sacrificados justamente por dislocar ese orden, como fue por caso la quema de las brujas. A su vez, dicha realidad ficcional se nutre de una serie de significantes y, en relación con estas cadenas de significantes, de estos relatos, arribamos a lo que Lacan va a denominar significantes amos, que son justamente los significantes que aseguran dichas ficciones. Un significativo amo que hace funcionar al sistema social. Así, en el discurso eclesiástico medieval pueden encontrarse ciertos significantes amos que cohesionaron y garantizaron el orden social. Lo que Lacan va a denominar S1³³ que convocará o llamará a un S2 para poder significarse retroactivamente. Pero lo interesante es que ese S1 que garantizaba un fuerte orden simbólico antaño, en el mundo contemporáneo parece pluralizarse a la par de la lógica del mercado, porque lo característico de la contemporaneidad es la caída de ese significativo amo capaz de garantizar una cohesión social pensada en términos de una universalidad trascendente. Pero profundizar en dicha cuestión nos llevaría a ahondar en el discurso capitalista, la noción de plus de goce, la caída del significativo amo traducida muchas veces en la caída del padre, el *objeto a* como causa de goce más que causa de deseo, toda una constelación teórica que excederían los límites de este capítulo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, Gerardo (2015). Estilo y forma de lazo en la enseñanza de Lacan. En Miguel Ángel Rossi (Comp.), *El lazo social desde la filosofía política*. Buenos Aires: Grama.
- Brodsky, Graciela (2012). *Epidemias actuales y angustia*. Córdoba: Babel Editorial.
- Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Butler, Judith (2007). Sujetos de sexo/género/deseo. En *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

33 A nivel de la teoría política medieval podría postularse que ese significativo amo en cadena estaría dado por la noción de pecado. Pero dicha noción será interpretada por cadenas de significantes diferentes, manteniendo ese significativo amo, tanto por Agustín de Hipona como por Abelardo, Tomás de Aquino y por el propio Lutero en las fronteras entre lo moderno y lo medieval.

- Chamorro, Jorge (2004). *Clínica de la psicosis*. Buenos Aires: Instituto Clínico de Buenos Aires.
- Dante García, Carlos (2014). Presentación de “¿Qué es la lengua?”. *Lectura Lacaniana*. Recuperado de <https://lecturalacanianana.com.ar/presentacion-de-que-es-lalengua/>
- Delgado, Osvaldo (2017). Reflexiones sobre lo desechable. En Osvaldo Delgado y Pablo Friedman (Comps.), *Indagaciones psicoanalíticas sobre la agresión*. Buenos Aires: Grama.
- Heidegger, Martin (2007). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, Franz J. (1989). *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José de Costa Rica: DEI.
- Hobbes, Thomas (1992). *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (1981). *El seminario de Jacques Lacan: Libro I. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (1998). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2002). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je). En *Escritos, T. 1*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2007a). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2007b). Introducción a los Nombres del Padre. En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008a). *Seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008b). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marotta, Marcelo (2013). La violencia lacaniana. En Ondina María Rodríguez Machado y Ernesto Derezensky (Comps.), *A violencia: síntoma social da época*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Milner, Jean-Claude (1983). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, Jacques-Alain (2009). *Conferencias porteñas, T.2*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (2014). El inconsciente y el cuerpo hablante. *Revista Lacaniana*, 17, 21-32.
- Miller, Jacques-Alain (2015). *Seminarios en Caracas y Bogotá*. Buenos Aires: Paidós.

- Rossi, Miguel Ángel (2013). A passagem do sujeito antigo ao sujeito medieval e suas implicações políticas: Aristóteles e Agostinho de Hipona. *Ágora Filosófica*, 13 (1), 217-238.
- Savio, Karina (2015). Aportes de Lacan a una teoría del discurso. *Fo-lios*, Segunda época, 42, 43-54.
- Stravarakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacacanianiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tizio, Hebe (2018). El goce de la lengua y el discurso. En *XI Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Las psicosis ordinarias y las otras bajo transferencia*. Recuperado de <https://congresoamp2018.com/textos-del-tema/goce-la-lengua-discurso/>
- Zlotnik, Manuel (2016). ¿Qué es el parlêtre?. *Blog de la sección La Plata. Escuela de la Orientación Lacaniana*. Recuperado de <http://www.eol-laplata.org/blog/index.php/que-es-el-parletre/>

Graciela Ferrás*

MAQUIAVELO Y LA NATURALEZA DE OGNI CITTÀ.¹ LA EXPERIENCIA DE UNA ESCRITURA DE LO POLÍTICO EN LA LECTURA DE CLAUDE LEFORT

INTRODUCCIÓN

La lectura de Claude Lefort, cuyo trabajo realizado en *Le travail de l'œuvre Machiavel* en la década de 1970 sigue siendo inspiración para los curiosos investigadores de la obra maquiaveliana, se contrapone a las lecturas canónicas sobre la teoría del poder en Maquiavelo que lo asocian a una doctrina política perversa según la cual “el fin justifica los medios”.² La actualidad de Maquiavelo a través de la mirada

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Universidad del Salvador (USAL)

1 “Cualquier ciudad”, según dice la maravillosa literalidad del texto (Maquiavelo, 2003a, cap. IX).

2 La imagen de Maquiavelo asociada al autor de una doctrina política perversa según la cual “el fin justifica los medios” aparece como una inscripción en la opinión general del lector de *El Príncipe*, que ha persistido por más de cuatro siglos. Claude Lefort es profundamente crítico de esta interpretación, ya que considera que alguien que se ha ocupado del problema de los regímenes corruptos y considera el régimen republicano como el superior (*El Príncipe*, cap. V), no puede ser considerado un técnico puro, un autor cínico o amoral (Lefort, 2010). Lefort, Althusser, Negri, entre otros, comparten la centralidad de una teoría del conflicto en la obra de Maquiavelo que en los años 1960 pone en cuestión la lectura, siempre presente en la tradición francesa, que lo asocia al “totalitarismo”. Comienzan a establecer un enfoque desmitificador y democrático del italiano y a describirlo como un pensamiento de lo político. Louis Althusser, en sus cursos de 1962, rescata las lecturas de pensadores de

de Claude Lefort se despliega en el cruce entre pensamiento político e historia. En este cruce la mirada del intérprete y la experiencia del lector juegan un papel fundamental haciendo de la obra una experiencia política. Así, sus trabajos sobre la obra de Maquiavelo no pueden ubicarse como producciones al interior de la ciencia política o la sociología política, sino como la interrogación propia de un pensamiento de lo político.³ Dónde otros ven una técnica del “orden nuevo”, un poder político despojado de la naturaleza divina y de la ética, Lefort desnuda una ontología del poder que pone el conflicto —lógica de dominio y resistencia— como fuente de cohesión social. Esta evaluación positiva del conflicto, significativa para la teoría de la invención democrática, Lefort la halla en Maquiavelo, quien le permite romper con el postulado marxista de la naturaleza secundaria del conflicto político. Maquiavelo se convierte, desde la mirada de Lefort, en “el inventor del pensamiento político propiamente dicho” (Marchart, 2009: 132).

El pensador de “lo político” parte de varias interpretaciones ejemplares sobre Maquiavelo con las cuales se mide y se distancia, aunque en la versión en español de su escrito solo aparecen las lecturas de Antonio Gramsci y Leo Strauss.⁴ Si bien podemos decir que Gramsci aborda la obra del florentino —como enfatizó Portantiero (2000)—

la talla de Baruch Spinoza en el *Tratado político* (1996: 173-174) o de Jean Jacques Rousseau en *El contrato social* (1984: 209), quienes habían encontrado en Maquiavelo un doble lenguaje que contiene una enseñanza secreta que disimularía bajo la intención declarada de servir a los príncipes, la causa republicana (Althusser, 2004).

3 Lefort opone el pensamiento de lo político a la ciencia política. El aspecto crucial de las ciencias políticas reside en las observaciones empíricas del sistema político previas a cualquier modelización. Es una ciencia de “lo particular” y como tal solo obtiene legitimidad cuando distingue su objeto —el sistema político— de los demás subsistemas sociales: el económico, el jurídico, el religioso, el estético, el ético, etc. Esta delimitación de lo que es político y lo que no es político es propia de la sociedad moderna y del proceso de secularización que lleva implícito su constitución conceptual. La ciencia política considera como evidente esta particularidad de la sociedad moderna que el pensamiento político, contrariamente, interpela, pone bajo sospecha, explicita el carácter inédito de esta invención, el origen de la diferenciación de esferas. Tal como destaca Lefort, se puede decir que el hecho de que “la política haya llegado a circunscribirse a una época (...) tiene precisamente un significado político, un significado que no es particular, sino general” (Poltier, 2005: 43-44).

4 La primera versión sale a la luz en 1972 por editorial Gallimard, se publica en francés bajo el título *Le travail de l'oeuvre Machiavel* y contiene ocho interpretaciones ejemplares de la obra de Maquiavelo: Nourrisson, De Sanctis, Renaudet, Cassirer, Ritter, von Mura, Gramsci y Strauss. Su versión en español sale bajo el título *Maquiavelo. Lecturas de lo político* por editorial Trotta recién en 2010 y se trata de una versión abreviada y corregida por el autor, quedando dos interpretaciones: la de Gramsci y la de Strauss.

con “ojos de político” y Strauss con “ojos de filósofo”, ambas lecturas tienen la particularidad de comprender sus dos obras más conocidas, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *El Príncipe*, como un “mundo político”. Gramsci, contra la literatura canónica hasta ese momento, dirá que Maquiavelo en *El Príncipe* tiene una relación de co-pertenencia, de *mismidad* con el pueblo (Frosini, 2014). Con lo cual desbarata la interpretación hasta ese momento bastante clásica (y que perdura en la actualidad) de que esta obra breve consiste en consejos para príncipes despóticos, o que es un ensayo sobre la tiranía. A partir de la comprensión del último capítulo de *El Príncipe*, en el que el florentino exhorta a liberar a Italia de los bárbaros, Gramsci encuentra el ejemplo histórico que modelará, de cierta manera, su idea de “intelectual orgánico”. Para construir hegemonía hay que empatizar con las masas; la acción no está en los libros ni en los pasillos del Estado, sino en la experiencia política. Leo Strauss (1963) también encuentra en la obra de Maquiavelo el curso del tiempo en el hombre y, con ello, el nacimiento del pensamiento político moderno.

¿Cómo leer a Maquiavelo?, se pregunta Lefort. Así nos dice que nos acompañan las interpretaciones de sus comentaristas, que aprendemos de ellos a dudar de la inocencia de nuestra mirada y que descubrimos la resistencia que la obra opone. Lefort detiene su atención en la actividad de leer, que es un esfuerzo acorde con el de escribir. Por ello, la vida y la fuerza de las ideas se despliega en el seno del lenguaje de la obra, del trabajo primero de la escritura.⁵ Interpretar un texto es estar abierto a un “mundo” que el autor —en este caso, Maquiavelo— revela al lector. Lefort nos invita a adentrarnos en ese mundo, con una lectura fina, sutil, sensible y atenta a los clivajes de tono, las contradicciones y, particularmente, los movimientos de la escritura; al tiempo que nos sumerge en su propio mundo, ese que piensa la democracia como la dimensión imposible de dominar al Otro, como lo contrario del totalitarismo. Toda experiencia de escritura se reencuentra con lo desconocido, con un acontecimiento imprevisible, con la *fortuna*, en el lenguaje de Maquiavelo, con la experiencia de los lectores. El presente ejercicio de lectura es el reflejo de nuestra experiencia como lectores de Maquiavelo a través de la interpretación lefortiana, en el intento de mostrar un doble movimiento: el que nos lleva del florentino al francés y viceversa. Un movimiento que, no sin resistencias, nos atrapa en una lectura contemporánea de la obra de Maquiavelo,

5 Lefort evita la identificación entre interpretación y diálogo, “dado que la interpretación quitaría importancia a la *institución* de la interpretación”; explica Flynn que la función del “dos” (del diálogo) reduce la función del “tercero”, siguiendo a Lacan, lo que llama el “orden simbólico” (Flynn, 2008: 37).

siendo conscientes, por un lado, de que hay un “antes” y un “después” de la lectura de Lefort, en el modo en que la escritura del italiano interpela nuestro mundo político presente; y, por otro, de que hay un “consentimiento” de nuestra parte a esa interpretación y que no caben dudas, por extraño que parezca, de que la distancia entre el trabajo primero de la escritura maquiaveliana y el de Lefort y sus lectores, ha dejado de tener lugar. En suma, como de manera piadosa nos reconforta Flynn, “la lectura de Lefort complica la aparente claridad de los escritos de Maquiavelo” (Flynn, 2008: 37).

Al florentino debemos el hallazgo de que no hay uno sino dos deseos que instituyen el mundo político. Esta afirmación, que liga inexorablemente la escritura de *El Príncipe* con los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, anima la magistral lectura de Lefort. Nosotros, en estas breves páginas, seguiremos ciertos rasgos de esta interpretación de la cual el pensamiento posfundacional de Lefort es deudor. Su reflexión sobre la distinción entre lo político y la política, su lectura simbólica de lo social, son deudoras de su hallazgo en los escritos de Maquiavelo de la división social como lo propio de la naturaleza de la ciudad. Dos deseos contrapuestos que son irreductibles y que otorgan sentido a las relaciones del espacio social; que subvierten a la política y, a su vez, son la condición de su existencia. De los trazos de la escritura maquiaveliana surgirán dos impresiones lefortianas filiales entre sí: su lectura de la naturaleza de la ciudad inscripta en la división social y el esbozo de una teoría del deseo.

EL PRÍNCIPE, UN PENSAMIENTO SIN HERENCIA

Para Lefort, una de las originalidades de *El Príncipe* consiste en que se trata de una escritura que releva a la vez un actor y un testimonio. Es decir, Maquiavelo escribe en tanto sujeto portador de un saber sobre los asuntos de la ciudad y, por otro lado, en tanto servidor de las decisiones de un poder inestable y débil. Lefort percibe en Maquiavelo este doble juego, en el movimiento de su obra alude a una verdad de la “cosa” política porque de algún modo identifica el lugar del sujeto del saber y de la acción, porque, simplificando mucho las cosas, en el florentino la distancia entre “la política” y “lo político” no tiene lugar.⁶

6 Si bien el conflicto es constitutivo de lo político —como claramente ha demostrado Carl Schmitt a principios del siglo XX—, la reflexión política desde la búsqueda del buen gobierno hasta el pensamiento político moderno ha buscado ocultar esta dimensión conflictiva entendiendo la institución de lo social a partir de formas de organización acordes con un postulado de paz perpetua o armonía (Rancière, 1996). Claude Lefort ha contribuido a reflexionar sobre el paso y la relación entre lo instituyente y lo instituido a partir de profundizar la distinción entre lo político y la política, estando lo primero vinculado a lo instituyente y a la dimensión simbólica de lo social,

Maquiavelo piensa el poder y aloja la imposibilidad misma del poder, piensa el Estado (*lo stato*⁷) y la propiedad de un príncipe nuevo — diremos nosotros— pero al hacerlo torna visible la frontera, aquello que pone en cuestión la “unidad” que hace posible la propiedad de un príncipe.

Más allá de cierta hegemonía en la crítica a *De principatibus* que lo interpreta como un libro escrito bajo las necesidades imperiosas que rodeaban la vida del florentino —exiliado en Sant’Andrea, sumergido en la pobreza y acusado de conspirar contra los Médici—, para Lefort este libro no es el resultado de un regalo fugaz producto de una estrategia ante la adversidad para restablecer relaciones con el poder, sino que representa el primer momento de la reflexión política de Maquiavelo. Allí se presenta como un hombre de ínfima condición, como un “servidor” que va a revelar la *verdad* de la materia y la *gravedad* del sujeto. ¿Cuál es el sujeto y cuál la materia? Contra todos los pronósticos visitados, sugiere el autor de *Les formes de l’histoire* (1979) que el campo de investigación de Maquiavelo, a primera vista, no está claramente circunscripto, si bien nos va a dar qué pensar sobre la historia, la naturaleza del hombre, la sociedad y el Estado, las motivaciones del príncipe, el bien y el mal. El florentino no sitúa las relaciones entre el príncipe y sus sujetos en un cuadro más general de las relaciones entre los hombres con la Naturaleza. Maquiavelo aporta respuestas nuevas a cuestiones viejas. Por un lado, Lefort nos guía en una lectura de *El Príncipe* que nos advierte sobre la acción política como *problema*, en el cual se confunde lo *ordinario*, lo *natural* y lo *necesario* y *razonable*, al mismo tiempo que la lectura demanda cierto respecto por “el orden de las cosas”. Todo esto conduce a la “verdad efectiva de la cosa política” que se distancia de la imaginación de la política y que, para el filósofo francés, define el tono de la obra: “Nosotros somos advertidos: la ne-

y lo segundo, a la administración de lo instituido. Así, mientras la política se mueve en un plano óntico, el de la lógica instrumental, lo político se relaciona con el plano ontológico. Si bien —a partir de Lefort— es clara la distinción entre el momento de lo instituyente y el de lo instituido, como escribe Oliver Marchart (2009), ambos momentos no son independientes: lo político trastoca la política, al tiempo que es su condición de posibilidad. Lo político otorga sentido a las relaciones del espacio social, condiciona la política, a la vez que queda ocluido por esta. Lo político no niega, sino que asume como propia la división social, esto hace posible la política pero también la subvierte, por eso la política necesita ocultar aquello que le da vida. En esto Lefort es deudor de Maquiavelo, que describe la lógica del poder a partir de los deseos contrapuestos de “los grandes” y el pueblo.

7 Condorelli (1970) insiste en tres sentidos del uso de “*lo stato*” en Maquiavelo: como condición de potencia y modo de ser de la cosa pública («*acquistare e perderé lo stato*», «*il principe e le repubbliche che vogliono conservare il uso stato*»); como sujeto de potencia («*stato é il Principe, il dominatore*») y como objeto de potencia.

cesidad del discurso verdadero lleva al escritor a decir lo que los otros han callado, como la necesidad de la acción política lleva al príncipe a hacer aquello de lo que el hombre ordinario es incapaz” (Lefort, 2010: 330). El segundo capítulo de *El Príncipe* inaugura la discusión y sustituye la virtud de la tradición por la del conocimiento: un Estado hereditario es más difícil de conservar que un Estado nuevo. Nos persuade de que el hombre tiene el poder de imponer su voluntad en el mundo, aún ante la adversidad de los tiempos, al punto de liberar a Italia del yugo de los bárbaros. No es la obra de un técnico de la política, ni da recetas para conquistar o conservar el poder sino que alude a una verdad sobre la política. Una verdad “actual” para la comprensión del mundo político. Todo el trabajo de la obra de Maquiavelo presenta un movimiento que no sigue un plan, que no sigue el motivo de una demostración de la “objetividad” de la política, sino que parece estar “dirigido por la necesidad de desvelar” (2010: 174), de rodear, de anudar una verdad. Lefort advierte que en *El Príncipe* Maquiavelo quiere encaminarnos hacia una imagen determinada, la imagen que nos quiere dar como un pensador nuevo, sin herencia: un príncipe, un nuevo orden, que no se reduce a un cuerpo de instituciones⁸ que puede ser descrito, sino que su fundamento radica en ganarse al pueblo de muchas maneras. La cuestión del príncipe no puede escindirse de una cuestión sobre el Estado y sobre la suerte de la acción humana. Al adentrarnos en la lectura de Lefort va tomando fuerza hegemónica la idea de que el príncipe debe seguir el modelo republicano y que la naturaleza del poder alude a la precaria unidad de una división social sin solución posible y que esta misma imposibilidad es lo propio de la vida social.

El capítulo IX, “Del principado civil”, aparece como un remanso luego de atravesar el infierno, así al menos nos lo presenta Horacio González. ¿Pero se trata realmente de un “remanso”? ¿O es el modo de Maquiavelo de adentrarnos en la división del tiempo y de los discursos, de bordear lo real? Así, ese primer sentimiento de calma que nos acerca a una forma de gobierno, luego de sustituir la virtud de la tradición por el conocimiento y la bondad por la maldad y la crueldad, nos introduce en el terreno fangoso de los deseos en el que todos somos *deseantes*, en tanto inscriptos en un mundo político. Si bien el capítulo anuncia que va a tratar sobre “el principado civil”, Maquiavelo presenta “las formas últimas de la realidad sustantiva e imaginaria de lo político” (González, 2012: 192). Estas formas son la existencia del pueblo (*populo*) y la existencia de los grandes (*grandi u optimates*). De

8 Sobre la relación entre conflicto e institución, ver Mattei (2019).

este modo, Maquiavelo abandona la clasificación clásica de regímenes políticos legítimos e ilegítimos, sanos o corruptos y dibuja la trama de lo social a partir de observar y afirmar que en la existencia de toda ciudad conviven dos humores distintos:

Por un lado, el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes, y, por otro lado, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo. De las dos tendencias opuestas, en las ciudades nacen algunos de estos tres efectos: el principado, la libertad o el libertinaje. (Maquiavelo, 2003a: 96)

Hasta este punto Maquiavelo habla poco de las relaciones del príncipe con sus súbditos, pero en el capítulo sobre el “principado civil” se revela que el concepto de pueblo encubre una oposición. Irreductible y constitutiva de lo político, pues que “los grandes” sean grandes y el pueblo sea pueblo no es por fortuna, costumbres o función, sino que unos desean mandar y otros no ser mandados. La existencia de la ciudad se revela en el choque de estos dos apetitos “insaciables”; descubrirlo es prepararse para entender de otra manera que el príncipe debe buscar su fundamento en sus súbditos; terreno movedizo del suelo en el que se enraíza su autoridad (Ferrás, 2013: 64). Escribe Lefort que “el deseo de los Grandes apunta hacia un objeto: el *otro*, y él se encarna en los signos que le aseguran su posición: riqueza, rango, prestigio” (Lefort, 1979: 131). El deseo del pueblo puede deseárselos ampliamente, pero en tanto que pueblo, no podría apoderarse de los emblemas del dominante sin perder su posición: “El deseo del pueblo es, por el contrario, rigurosamente hablando, sin objeto. Es la operación de la negatividad” (Lefort, 1979: 131). El pueblo —prosigue— no podría dominar sin perder su posición, su condición de “pueblo”. La imagen que gobierna, determina y administra el deseo de “los grandes” es la de *tener* y la que muestra el deseo del pueblo es la de *ser*. Por esta razón, no hay simetría posible entre ambos deseos. La negación de la dominación, de la opresión, engendra la representación de una identidad sin diferencia. En tal división, la determinación económica está dada con la determinación política. “Los grandes”, por un lado, y el pueblo, por el otro, están comprometidos en una lucha irresoluble por causa de sus humores opuestos. El conflicto precede a cualquiera de las razones fácticas de los conflictos de una sociedad. Donde quiera que haya sociedad, habrá antagonismo en el ámbito ontológico —el *ser* de lo social— al margen de su estructura óptica; al mismo tiempo, una sociedad para existir tiene que encontrar una dimensión simbólica reguladora para no destruirse a sí misma. Es decir, el deseo en tanto que demanda sometida a la Ley.

Poco le importa al autor de *La Mandrágora* la pregunta tanto por el origen de lo social como por su finalidad, solo cuenta el modo en

el que se resuelve la lucha de clases o, mejor dicho, el conflicto entre estos dos humores. O bien se genera un poder que se eleva por encima de la sociedad y la subordina enteramente a su autoridad: el principado; o se regula de manera tal que nadie está sometido a nadie (al menos de derecho): la libertad, la República; o bien estos dos humores son impotentes para reabsorberse en el seno de un orden estable y el conflicto permanece en su forma más descarnada: la licencia, anarquía o libertinaje. La licencia es el “estado puro” del antagonismo, la condición de posibilidad misma de toda forma del poder, de su creatividad, a la vez que la amenaza de su destrucción. A diferencia de Marx, Maquiavelo entiende la división social como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, insuperable. El antagonismo entre las clases se despliega en otro lugar, distinto de un determinismo económico o natural, se manifiesta al nivel de los deseos y los humores. Esta lectura es fundamental para establecer, también, una clara diferencia con la fórmula política clásica que visualiza el mundo social como una relación de poder en la que uno o algunos o muchos mandan y todos los demás obedecen (Ferrás, 2013). El objeto de Maquiavelo, aclara Lefort, “no es más la técnica del poder que la del comercio” (2010: 130). Contra la visión clásica heredada del pensamiento antiguo, Lefort descubre que

lejos de ser accidental y contingente, la división social es planteada por Maquiavelo como constitutiva de lo social y de la relación política (...) Para ponerlo en claro, mientras que la política clásica considera que el desacuerdo tiene su fuente en los errores de juicio provocados por el sometimiento de las pasiones a la razón, Maquiavelo descubre la irreductibilidad de la división social. (Poltier, 2005: 30)

Lo que importa es el conflicto, no los móviles de dominio o de conquista o de cambiar de dominación o de sustraerse a una tutela, sino las relaciones que se establecen entre actores provistos de una potencia más o menos grande y su función a partir de las condiciones particulares bajo las que están situados. La política es un campo de fuerzas. Habría un principio de inteligibilidad que no está escindido de la experiencia de las relaciones de potencias, determinada por las exigencias de la situación que es siempre cambiante (contingente). Los grandes y el pueblo solo existen en su enfrentamiento, en la medición de sus fuerzas adquieren existencia. El pueblo es digno de confianza cuando está sometido a un príncipe, cuando un poder lo protege contra la opresión de los grandes. El príncipe aparece como un “garante” del temor que acompaña la negación del deseo de oprimir y del de no ser oprimido; es decir, del no poder oprimir y el ser oprimido respecti-

vamente. Uno quiere afirmarse y el otro quiere no ser negado. Pero el príncipe, por su parte, escapa a esta relación a medias, lo que revela la constante inestabilidad del poder. El reverso de esta situación es que el príncipe se encuentra “solo”, es decir, aislado de los grandes: no-poder y poder absoluto se unen. Maquiavelo ataca a los detractores del pueblo y, contra aquella frase popular en su época que dice que “quien construye sobre el pueblo, construye en el barro”, no deja dudas de que el favor del pueblo es necesario para el príncipe o de lo contrario éste “no tendrá remedio alguno en las adversidades” (2003a: 51). Pues los grandes contribuirán a la ruina del príncipe, pensando que pueden ocupar su lugar. “Mientras que lo peor que puede sucederle a un príncipe con el pueblo enemigo —dictamina Maquiavelo— es que él lo abandone” (2003: 50). El florentino no deja de afirmar que es importante conservar al pueblo como amigo, como ganarse el favor popular en el caso de haber llegado al poder de la mano de los grandes.⁹ Le asevera al príncipe que si se apoya en el pueblo y es hombre de corazón “y con sus providencias es el alma de todo el pueblo (*e tenga con lo animo e ordini suoi animato lo universale*), nunca se encontrará engañado por él” (2003: 52). La mayor fuerza política es el pueblo, evitando que el príncipe aparezca como un *primus inter pares*, porque la *función* personal del príncipe con la nobleza nubla la *función* política de este, es decir, su *función simbólica*. El sujeto, el príncipe, sólo es determinado en relación con el lugar que ocupa respecto del objeto:

El nombre dado al poder que ejerce tal hombre o tal grupo de hombres sobre otros, es igualmente lo que se establece por encima de los hombres, tomado en su generalidad, aquello en virtud de lo cual sus relaciones se ordenan en el marco de un Estado — más que figura, dimensión de la Sociedad—; buscar su causa en un móvil humano particular es quizá tan vano como buscarla en un principio religioso o metafísico. (Lefort, 2010:181)

Contra la gran filosofía tradicional, los historiadores y los humanistas que predicaban la virtud de la *unione* contra la desgracia de las divisiones civiles,¹⁰ Maquiavelo echa luz sobre la conflictividad de los de-

9 “El que llega al principado con la ayuda de los grandes se mantiene en él con mayores dificultades que el promovido con la ayuda del pueblo, porque, aun siendo príncipe, está rodeado de muchos que se creen sus iguales, y entonces no puede ni mandarlos ni manejarlos a su manera. Pero el que llega al principado gracias al favor popular está solo en el poder, y a su alrededor no tiene a nadie o tiene a poquísimos que no estén dispuestos a obedecer” (Maquiavelo, 2003a: 50).

10 Contra “la visión ciceroniana de una *concordia ordinum* asumida por sus contemporáneos republicanos de manera acrítica” (Skinner, 1991).

seos como motor del “mundo político”.¹¹ La concepción de la política como un campo de fuerzas, el lugar del príncipe, ahí, en un movimiento ambivalente, endeble, descentrado, nos alerta sobre la posibilidad de pensar que el fundamento de la política reposa más en la *función*, que en los principios. La política es “un campo de fuerzas donde el poder debe encontrar su equilibrio” (Lefort, 2010: 185) y, en este juego, Lefort nos hace pensar que la autoridad nunca está a salvo. “En definitiva —escribe Lefort—, solo la constelación de los hechos es significativa: solo podemos considerar el comportamiento de los súbditos en relación con el comportamiento del príncipe y viceversa, y es el *hecho* de sus relaciones lo que constituye el objeto de conocimiento” (2010: 187). A diferencia de lo que aparentemente pasa en el cielo, en la tierra la constelación de los hechos es variable, inestable, determinada como está por los humores opuestos de la ciudad. Este es el conocimiento que nos ofrece Maquiavelo desde la dedicatoria de *El Príncipe* cuando lo anuncia de este modo: “Para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe, y para conocer bien la naturaleza de los príncipes, es necesario formar parte del pueblo” (Maquiavelo, 2003a: 60). Aquí el escritor de *Istorie Fiorentine* sintetiza de modo magistral y ciertamente esotérico el verdadero objeto de conocimiento de la política, el sentido de su experiencia que no es otro que el hecho de sus relaciones de fuerza, de la lucha de clases, como escribe Lefort, y que a esta altura ya no quedan dudas de que, desde su interpretación al menos, no se trata de las posiciones determinadas por la estructura socioeconómica, si bien contempla la cuenta aritmética de los cuerpos. Acerca de esta verdad efectiva Maquiavelo escribió:

Y porque sé que muchos han escrito sobre el tema, al escribir también yo temo ser considerado presuntuoso, ya que en el tratamiento de la materia me apartaré ante todo de los criterios de los otros escritores. Pero mi intención es escribir algo útil para quien lea, y entonces me ha parecido más conveniente seguir la verdad real [*verità effettuale*] de la cosa y no su representación imaginaria. (Maquiavelo, 2003a: 119)

11 Como señala Villacañas, “desde antiguo se ha apreciado la insistencia teórica de Maquiavelo en el papel productor de orden de los conflictos sociales. La república perfecta de Roma depende de este sabio y moderado uso de las tensiones entre la Plebe y el Senado, y su ruina brota de la inmoderada escalada de esta tensión hasta convertirse en guerra civil” (1999: 22); y es precisamente desde la teoría del conflicto que recorre todo el pensamiento de Maquiavelo, “que el capítulo IX de *El Príncipe* se torna aquí especialmente relevante y denota su punto de conexión con los *Discursos*” (1999: 27).

Con esta cita Maquiavelo se separa explícitamente de la Tradición, de la representación imaginaria de la cosa política fundada en las relaciones entre principios. La verdad real de la cosa (política), el Poder, no reside en lo útil ni en el éxito, sino que enuncia el sentido de la relación social. Esa relación que no es otra cosa que la división social. La interpretación lefortiana sobre la verdad real que revela Maquiavelo tiene una fuerza extraordinaria porque, en el lugar donde el pensamiento se aseguraba la presencia de un orden divino o natural, instala la idea de un vacío, filial a la matriz de su teoría de la “invención democrática”.¹² Para Lefort, “el poder aparece como un lugar vacío, y aquellos que lo ejercen como simples mortales no lo ocupan sino temporalmente y no sabrían instalarse en él sino por la fuerza o por la astucia; (...): la unidad no podrá, en lo sucesivo, hacer desaparecer la división social” (Lefort, 1983: 14). Esta división originaria que pervive en el corazón del mundo político y se amarra en el sentido de la *verità effettuale* maquiaveliana, define que “lo real se desvela como un lugar de operaciones: las fronteras de lo real son las de lo racional”, según Lefort (2010: 190). Esta interpretación nos lleva a desconfiar de una certeza arraigada en la Tradición: la ley como medida. Contrariamente, la ley es efecto de la desmesura: la “potencia encuentra su medida en la relación en que se inscribe junto a otras potencias” (Lefort, 2010: 192). En este sentido, claramente se distancia de la tradición aristotélica en la cual el análisis de los regímenes tanto virtuosos como sus formas viciosas no podrían disociarse del discurso del Bien, en términos rancierianos, del reparto de lo sensible de un mundo ordenado. En el libro V de *Política* se analizan los medios de que dispone un poder para evitar las revoluciones que lo amenazan. La organización del Estado está subordinada al principio de justicia y el buen régimen asegura una armonía entre los diversos elementos de la comunidad, el

12 El campo agonístico que instituye lo político es una idea recuperada en el siglo XX por Hannah Arendt (1997) y Carl Schmitt (1998). Lefort va más allá y descubre que para Maquiavelo (2003a: 96-99, cap. IX) existe un conflicto irreductible en el centro de toda forma de gobierno. Con esto, Maquiavelo se convierte, como señala Oliver Marchart (2009), en un precursor filosófico del momento de lo político, que se vuelve históricamente pertinente con la revolución democrática. Maquiavelo marca un camino aún no recorrido. La legitimidad del poder no descansa en la norma, la ley, la creencia o la tradición, sino en la institución de lo social anclada en las relaciones de fuerzas sociales, en este antagonismo constitutivo presente en cada ciudad. Pero este antagonismo —como tal— es irreductible, de modo que la legitimidad de su institucionalización siempre es precaria. Como escribe Lefort: “A diferencia de Marx, Maquiavelo entiende la división social como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, como insuperable” (2010: 568). Por esta razón, su republicanismo no es el de los humanistas cívicos que pretendían asegurar la armonía de la sociedad, retomando la tradición aristotélica.

equilibrio depende de su resistencia a la desmesura (*stasis*). En cambio, la pregunta maquiaveliana por la comunidad política, “desde el momento que se reduce a sus propios términos, posee un estatuto enteramente nuevo” (Lefort, 2010: 180). Así se mide la distancia que separa a Maquiavelo de Aristóteles. Para este último es un lugar en el que reina la estabilidad, poco importa que sea ideal. La corrupción es un accidente, una desviación del orden natural de las cosas humanas. La forma en que se definen las relaciones entre los hombres y que gobierna es la justicia. Esta se traduce en igualdad política que no abole la desigualdad natural de los hombres entre sí. Cuando Aristóteles aconseja moderación al tirano,¹³ no hace más que proponer una vuelta, desde la desmesura, a la medida que lo regula y lo preserva. Según Lefort, Maquiavelo no opone otra descripción a la de Aristóteles sobre la tiranía, más bien le parece una experiencia típica de la política. Pero la basa en otros principios, una nueva ontología. No solo recusa la distinción entre Estado justo e injusto, entre esencia y accidentes. No razona en los términos de la filosofía clásica.

13 Así como se podría decir que de las correcciones de los dos regímenes malos, oligarquía y democracia, surge la república, de los errores de ambos sistemas surge la tiranía. En el libro V de *Política*, Aristóteles señala que el tirano “sale del pueblo y de la masa contra los notables, para que el pueblo no sufra ninguna injusticia por parte de aquellos” (1310b). La tiranía tiene de la democracia “el hacer la guerra a los notables, intentar destruirlos secreta y abiertamente (...) Pues de ellos suelen surgir las conspiraciones, por querer unos mandar y otros no ser esclavos” (1311a). La conservación de la tiranía, cuidando la fuerza para gobernar tanto a los que desean como a los que no, que es su principio, debe actuar o parecer actuar como un rey (Jenofonte, *Ciropedia*). “El objetivo es aparecer ante sus súbditos no como un tirano, sino como un administrador y rey, y no como un amo sino como un tutor; y seguir en su vida la moderación y no el exceso; además tener buenas relaciones con los nobles y conciliarse el favor de las masas” (1315b). Así su carácter se encontrará bien dispuesto a la virtud; será medio bueno y no malo, sino malo a medias, prosigue Aristóteles. Si bien ciertos pasajes del estagirita parecen tener una identidad asombrosa con los de Maquiavelo, Lefort nos alerta cómo subyace en las enseñanzas del griego la distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo en relación con la imagen del rey. Maquiavelo cuando razona el problema de la corrupción se inspira en Aristóteles, que encontraba en la tiranía un caso susceptible de aclarar la verdad de la política (Lefort, 2010). Pero la analogía en el proceder muestra la diferencia de intención: para uno la tiranía se deja pensar en la función de la medida del buen régimen; para otro, en función de la extrema desmesura de la licencia: el poder se establece en el corazón de lo inestable. Desde la lectura de Lefort, mientras que para Aristóteles el poder es un lugar en el que reina la estabilidad, para el florentino en el poder se ancla un vacío. Lejos de la existencia de un fundamento, como el del buen orden que sostenga la relación política, la legitimación se inscribe en la necesidad de su ejercicio. No hay una vuelta, desde la desmesura, a la medida que “regula y preserva”. Para Aristóteles la ley es pasión sin apetito (III, 16, 1287a). Sobre la *Política* de Aristóteles me remito al excelente estudio de Rossi (2019).

El poder no emana del cetro o de la corona, radica en el imaginario de los hombres, ellos “lo conciben” y “lo aceptan”, y a partir de esto lo instituyen. Esto puede generalizarse a cualquier ordenamiento político y es compatible con el principio maquiavélico de que el poder emerge de las divisiones y confrontaciones de los deseos que “se encuentran”, configurando un entramado en el seno social. (Gutiérrez, 2011: 251)

Maquiavelo pone el acento en la “fecundidad del conflicto” (Lefort, 2014: 168), lo que importa es la manera en que se desenvuelve la lucha de clases,¹⁴ el campo de relaciones de fuerzas. Por ello, la lectura de Lefort destaca el movimiento de la obra de Maquiavelo que va de los casos particulares al punto de vista general, abriendo el camino al “estudio de las estructuras sociales” (Lefort, 2010: 192), de los principios a las repúblicas:

A la idea de estabilidad, evocada por un momento en relación con el ejemplo de la monarquía hereditaria, le es opuesta la del movimiento, concebido como constitutivo de toda experiencia política; a la idea del tiempo que conserva, la del tiempo que todo lo disipa; a la idea de la naturaleza social definida como un orden regido por fines inmanentes o trascendentes, la de los accidentes cuyo encadenamiento es de causa a efecto; a la idea de un vínculo de amor entre el príncipe y sus súbditos, la de una opresión de diversos grados (...) de la imagen de una violencia que se ejerce sin fin (...) a la imagen de una economía de la potencia; frente a la condición de súbdito-esclavo” a la “afección natural” por el señor que tiene un pueblo ligado a sus leyes. (Lefort, 2010: 193)

Los grandes ejemplos tienen una función simbólica. Si bien, según la crítica, en la obra de Maquiavelo hay un desplazamiento del bien al objetivo de lo útil, en la tarea de *parecer* tal como los demás lo quieren, Lefort guía nuestra interpretación a un campo en el cual ni el vicio ni la virtud ni el criterio de lo útil son los determinantes, sino más bien una verdad que enuncia el sentido de la experiencia de la relación social. Lo útil, según se desprende del capítulo XV, está dirigido por la verdad efectiva de las cosas. Es decir, no es lo útil para el que desea dominar, para un particular, sino lo útil al mantenimiento de los lugares en la relación de fuerzas. En el capítulo VIII con Agatocles se revela que el “pueblo”

14 Sobre el uso de la expresión de “lucha de clases” en Lefort, ver Sirczuk (2015).

encubre una oposición. O, por decirlo de otra manera, que en el interior del pueblo, la comunidad aparente a la que el Estado asigna una identidad, se descubre masa de los “sin-poder” —“pueblo” en el sentido preciso que lo sustrae de la unidad ficticia que el lenguaje político le impone—. Es una oposición constitutiva de lo político e irreductible a primera vista. (Lefort, 2010: 211-212)

En este capítulo la lectura de Lefort se centra en el complejo concepto de “reconocimiento”, un nudo fundamental de su interpretación (Flynn, 2008: 46). Así, desvía nuestra mirada de una posición cínica o amoral sobre el uso de la crueldad en política en el ejemplo de Agatocles para adentrarnos en la experiencia del vacío y en la necesaria búsqueda de un punto de apoyo, de un amarre que, de todos modos, no logra colmarlo. Nos lleva a reconocer “la imposibilidad en que se encuentra el Estado de reducir la sociedad a unidad” (Lefort, 2010: 212). La crítica de Maquiavelo en cuanto al *nombre*, el *ser tenido por* cruel, avaro o liberal, magnánimo, se despliega en el orden de las apariencias. El príncipe solo existe para los demás, su ser está *en el exterior*. Él no forma parte de su principado; no hay una pertenencia fundamental entre éste y su principado. No hay un fundamento (natural, divino o de conocimiento) que establezca la relación entre el príncipe y su “lugar” en el Poder, por eso se impone la lógica de la acción frente a la inestabilidad de esta relación de *exterioridad* que, por su misma condición, es frágil, no cesa de estar amenazada. El principado es una “relación” entre soberano y súbditos; el príncipe es instituyente de un lazo, un modo de existencia común que no tiene una razón *a priori* y cuyas acciones políticas se hallan en el plano de las apariencias.¹⁵ Es en el reino de las apariencias que la distinción convencional entre razón y pasión no tiene lugar: hay que disfrazar la fuerza de la ley con astucia y frenar la animalidad con la ley. Hay que ser un *gran simulatore e dissimulatore*. En su teoría de la “astucia afortunada” que acompaña el ardid político de la simulación y la disimulación, Maquiavelo revela que la fortaleza del príncipe se halla en el vulgo. En el capítulo XVIII, luego de mencionar los dos modos de combatir las leyes y las bestias y de mencionar los dotes en política del Centauro Quirón, nos sumerge en la palabra empeñada y en las promesas incumplidas, en los vientos de la fortuna, en las variaciones de las cosas. Sobrevuela

15 En este sentido, pueden hallarse coincidencias con las características de exterioridad, singularidad y trascendencia que encuentra Foucault en *El Príncipe* de Maquiavelo y que delinear una “simbólica política” en contraposición al arte de gobierno (Foucault, 2006).

todo el tiempo la sospecha del engaño. El vértigo se apodera del lector: “los hombres son tan simples...”.

¿Cuál es el punto de amarre en ese mundo a la deriva que describe? Adviene una certeza: “Los hombres en general juzgan más según los ojos que según las manos; puesto que a todos está consentido ver, pero a pocos sentir. Todos ven lo que pareces, pocos sienten lo que eres” (Maquiavelo, 2003a: 130). En este pasaje, el original enfoque pragmático de la *verità effettuale* no se relaciona con el obrar del príncipe, con su *acción*, sino con el *sentir* del vulgo. El sentir pone en cuestión la propia lógica del “conocer” ante la adversidad de los tiempos. En este *aquí y ahora* “no hay tribunal a quien reclamar, se mira el resultado (...) porque al vulgo se lo engancha siempre con la apariencia y con el éxito de la cosa [*con lo evento della cosa*]” (2003a: 129). ¿Pero esto significa que la verdad de la cosa que revela la obra de Maquiavelo es la fundación de una política de violencia y engaño? ¿El príncipe engaña y los súbditos se dejan engañar? Al final del capítulo, Maquiavelo hace una distinción entre los pocos que juzgan por lo que tocan y el vulgo que juzga más por los ojos que por las manos. El énfasis de las cursivas es nuestro, porque queremos resaltar precisamente la aparente distancia entre el ver-parecer y el sentir-ser. Especialmente porque el sentir-ser se encuentra en el ámbito de la *interioridad*, es muy difícil transmitir, comunicar, poner en palabras la sensación que me causa el otro tanto como lo que soy no sólo porque, quizás, es una verdad vedada a mí mismo, sino porque es un *riesgo* ante el otro. Por otra parte, el ver-parecer se encuentra en la *exterioridad*, la relación con el otro constituye el sentido del ver y del parecer, hay una *puesta en escena*. Para finalizar este párrafo con una afirmación nacida de las entrañas de la *cosa* política: “en el mundo no hay más que vulgo, y los pocos no tienen lugar en él cuando los más tienen donde apoyarse” (Maquiavelo, 2003a: 130). Esta oración obliga a los lectores a sostener entre las manos la cosa política como “una brasa” que nos quema. El mundo es el mundo de la política, el mundo del campo de las relaciones de fuerza de las pasiones, deseos y humores entre el afán de dominar y el de querer ser libre. En ese mundo, opera el deseo de unos en función del deseo de los otros. Que en el mundo no haya más que vulgo, lleva siempre a Maquiavelo a pensar en las condiciones adversas, en los casos límite, como una amenaza exterior, la corrupción de la ciudad, sea por el pueblo, los soldados o los grandes señores. Son los casos límite, los susceptibles de aclarar la verdad de la cosa política. Pero para Maquiavelo, a diferencia de los antiguos, el caso límite no es pensado en función de la medida del buen régimen, sino de la desmesura extrema, la licencia o anarquía, la ausencia de Poder, es decir, de una *relación dominial fundada en el deseo de unidad colectiva*.

Sugiere Lefort que en este pasaje en el que en el mundo (político) no hay más que vulgo, Maquiavelo a su modo sostiene que el vulgo es el único tribunal que garantiza el éxito o fracaso de la empresa política. Aun admitiendo que la realidad del poder está ligada a un imaginario, este no tiene la misma sustancia en todos los casos. “Los hombres olvidan que Severo es uno de ellos: ‘maravillados y estupefactos’ o ‘reverentes y satisfechos’, su *nombre* les deja atónitos, y se confunde, a sus ojos, con la majestad del Estado” (Lefort, 2010: 249). Un *imaginario* (*sua grandissima reputazione*) que los hombres componen por sí mismos porque saben hacer que lo deseen, explica Lefort, depositando en la función de lo imaginario la condición de posibilidad de la sociedad política, el freno a la lucha de clases, a la oposición entre los grandes y el pueblo, a la licencia. Este movimiento de lo imaginario es lo que mantiene a la sociedad unida. Las instituciones, se trate de un poder concentrado como el del príncipe o descentralizado como en la república, deben representar y enmascarar a la vez esta división de la ciudad. En este sentido, Lefort continúa la línea de lectura de Merleau-Ponty del hálito y la desgracia del príncipe *atrapado* en el deseo de sus súbditos, “condenado a perpetuar la imagen que pretende dar de sí mismo” (Lefort, 2010: 261). Merleau-Ponty advierte que Maquiavelo al colocar “el conflicto y la lucha en los orígenes del poder social, no quiso decir que el acuerdo fuera imposible, quiso solo subrayar las condiciones de un poder que no fuera mistificador” (Merleau-Ponty, 1998: 111). El halo que rodea la atmósfera de *El Príncipe* acompaña tanto una afirmación del poder como la interrogación por el origen del mismo. Desde esta perspectiva, podría pensarse una tragedia. La tragedia del príncipe es que nunca lo es del todo y que cualquier error o jugada adversa del destino puede hacer que deje de serlo. Ser príncipe significa estar detrás de algo que nunca termina de llegar. El desmantelamiento de la inestabilidad es la pretensión buscada, pero por su propia definición es lo imposible de conseguir como tal.¹⁶

DISCURSOS SOBRE LA PRIMERA DÉCADA DE TITO LIVIO: LOS PASOS SECRETOS DE UNA TEORÍA DEL DESEO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO

En los *Discursos* Maquiavelo afirma, contrariamente a todos aquellos que condenan los tumultos entre la nobleza y la plebe, que todas las leyes que se promulgan en nombre de la libertad nacen de la división de la ciudad. La *desunione* entre el senado y la plebe no sólo es la causa de la grandeza de Roma, sino el fundamento mismo de la libertad.

¹⁶ Sobre este tema ver Rinesi (2005).

Según Lefort, Maquiavelo no solo pretende mostrar la fecundidad de la lucha de clases, de la división social, o que el conflicto es bueno en sí mismo porque los grandes y el pueblo ocupan una posición asimétrica, sino, más bien, revela que es en el interior del espacio social donde la ley se instaura: en el deseo del pueblo. Esta interpretación lefortiana de una ley pensada como producto de la desmesura, de la experiencia política de dar “rienda suelta” a las relaciones de fuerzas antagónicas provenientes de los deseos de oprimir y no ser oprimidos presente en la dinámica escritural de *El Príncipe*, se presenta como una fuerza imperante y misteriosa que opera en lógica de los *Discursos*. De este modo, la ley —lejos de ser pensada como producto de una medida, como la operación de una instancia racional para frenar los apetitos de dominio o de una regulación natural de un grupo frente a otro— nace de la desmesura del deseo de libertad, es “negatividad pura” (Lefort, 2010: 294). El deseo de los poderosos de ambicionar lo que tienen los otros se niega mutuamente con el deseo del pueblo de no ser poseídos, de esta *desunione* nace la libertad de la ciudad. Escribe en *Discursos*:

Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad en Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron y consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pos de la libertad nacen de la desunión entre ambos. (Maquiavelo, 2003b: 41-42)¹⁷

La primera parte del libro I está abocada a desarrollar este tema en el que el florentino obliga al lector a tomar partido por el pueblo como el encargado de defender la libertad. El filósofo francés detiene su mirada en la cuestión del deseo, el deseo de adquirir que no difiere del miedo a la pérdida de lo que se tiene y el doblez de la posesión del objeto y de su pérdida —se trate de bienes, honores o poder— es el deseo de *no ser* oprimido, la falta de ese objeto. Escribe Lefort: “Aunque sea demasiado pronto para medir todo el alcance de una teoría del deseo, entrevemos que ésta gobierna secretamente la lógica del discurso” (2010: 296) en la primera parte de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. De este modo, el orden de la ciudad, la

17 También: “Creo que se debe poner como guardianes de una cosa a los que tienen menos deseos de usurparla. Y sin duda, observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquellos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres, teniendo menos poder que los grandes para usurpar la libertad” (Maquiavelo, 2003b: 44).

institución de lo social, obedece no a la represión del deseo a partir de una instancia racional, natural o divina, sino a la división del deseo de la cual la represión, según Lefort, no es sino un efecto secundario. Ley y libertad se instauran en un mismo movimiento. Hay ley, diremos nosotros, porque la represión de los deseos ha fracasado y fracasa porque hay desmesura del deseo de libertad, resistencia o pura negatividad al efecto de represión de los deseos. La puesta en juego de este doble movimiento, de esta división, es lo que constituye —desde nuestras palabras— el lazo social que dicho así marca la imposible efectividad de la sociedad, que no es otra cosa que la promesa o *fantasía* de la superación de esa división originaria; un imposible. Es interesante e inquietante cómo, a la luz de la interpretación de Lefort, una teoría del deseo se asienta en la verdad efectiva de la cosa política y de la democracia (contemporánea) que surge del movimiento escritural de la obra de Maquiavelo. ¿Cómo introduce Lefort el tratamiento de los deseos y la democracia en las reflexiones maquiavelianas sobre la república y el principado?

En el capítulo 58 del Libro I que el florentino atrevidamente titula: “La multitud es más sabia y más constante que un príncipe”, no solo sustituye el término pueblo por multitud, como bien advierte Lefort, sino que atacará frontalmente a Tito Livio y a todos los historiadores, y con ello destruye la opinión establecida y en ese movimiento establecería la verdad de la democracia y la conquista de la libertad. No se nos escapa que el *deseo de no ser oprimido* es la clave en la interpretación lefortiana para *confundir* en la obra de Maquiavelo república y democracia.

Un pensamiento de la política que está vinculado al deseo de libertad del pueblo, en el sentido de que pone en juego como este, aunque lejos de su acción, la cuestión del ser de la Ciudad: cuestión escondida en el lugar que ocupan el príncipe y el discurso del príncipe. Este pensamiento no es un pensamiento de clase (...) no está sometido a la imagen de la bondad del pueblo ni a la de la maldad de los Grandes; o niega la función de la autoridad. (Lefort, 2010: 337)

Maquiavelo no piensa la política como si estuviera separada de su objeto, lee el discurso de Tito Livio y de los historiadores, así como el de la gran tradición filosófica o el de la escolástica, como discurso político; “aclara para sus lectores la manera como se conjugan el poder visible de sus dirigentes” (no solo los monarcas, sino los *principi* de la República romana o florentina) y “el poder invisible del discurso dominante” (Lefort, 2010: 337).

Los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen o de sentirse oprimidos, o de sospechar que pueden

llegar a estarlo (...) Por eso se debe criticar con mayor moderación al gobierno romano, considerando que tantos buenos efectos no se derivaron sino de óptimas causas. (Maquiavelo, 2003b: 43)

En los últimos capítulos del primer libro de los *Discursos*, al término de una larga discusión sobre la naturaleza de la multitud, Maquiavelo no deja de atacar a Tito Livio y con él a todos los otros historiadores para afirmar que la multitud es más sabia y más constante que un príncipe:

Yo no sé si me estoy metiendo en un campo duro y tan lleno de dificultades que me obligara a abandonarlo con vergüenza o defenderlo con dificultad, al ponerme de parte de aquella a la que todos los escritores acusan (...). Concluyo, pues, contra la opinión común, que dice que los pueblos, cuando son soberanos, son variables, mutables e ingratos, afirmando que no se encuentran en ellos estos defectos en mayor medida que en los príncipes individuales (...) el gobierno del pueblo es mejor que el de los príncipes (...) [si] se reflexiona sobre un príncipe obligado por las leyes y un pueblo encadenado por ellas, se verá más virtud en el pueblo que en el príncipe. (Maquiavelo, 2003b: 176-180)

Como lee Lefort, Maquiavelo se desplaza del *pueblo* a la *multitud* y de la *multitud* a la *república*, escandalosamente borra la oposición entre dirigentes y clase dominada. Es en este mismo capítulo donde se nos confirma, según Lefort, que hay dos modos de conocimiento: uno que depende del entendimiento y parece propio de la clase dominante y otro que es del conocimiento sensible que pertenecería al pueblo. Esto nos recuerda la distinción entre los pocos que juzgan con las manos, los que tocan (¿porque el objeto está a su alcance?) y los que juzgan con los ojos, los que ven. Lefort dice que “ahí donde el pueblo no es ilustrado ni se le ofrecen las condiciones para que juzgue bien, guarda el poder de *adivinar* gracias a la percepción de lo que le es cercano” (Lefort, 2010: 339). La masa *siente* el vacío político, la debilidad del poder, pero también la posibilidad o el advenimiento de un nuevo orden. No podemos dejar de advertir que el filósofo francés cambia los términos de la discusión: el “sentir” era propio de los pocos “con autoridad” o, al menos, con deseo de oprimir, esos que *tocan* porque tienen propiedad sobre las cosas. ¿Será lo mismo *adivinar* que *imaginar*?

¿Qué significa que el pueblo es el garante de la autoridad? No solo ya el garante o defensor de la libertad, sino de la autoridad. El trabajo que realiza Lefort sobre la obra de Maquiavelo es apasionante, nos lleva a escudriñar la fibra íntima de las pasiones políticas, “el encadenamiento de agresiones que genera la ambición de los nobles

y el pueblo, y el miedo que se provocan mutuamente” (2010: 342). Sólo a través de una interpretación alternativa podemos apreciar la operatoria en la que el florentino tuerce la interpretación de Tito Livio: que el miedo engendre miedo no es un signo de que falte el pueblo como actor histórico. La autoridad plantada en la clase dominante no encuentra su sentido (de existencia) sino enraizada en el pueblo en tanto que clase dominada. El odio nace de la envidia y del miedo, que son dos sentimientos que suponen una relación con un objeto actual, no se odia lo que no se tiene delante de sí, lo que no está presente a la mirada, en el *aquí y ahora*. Los mismos sentimientos que llevan a vituperar el presente, alabar el pasado y desear el futuro.

Hagamos un leve movimiento hacia *El Príncipe* para recordar que Maquiavelo ofrece una primera aproximación a la república y sostiene que este es el régimen más sólido, el más resistente a las empresas de un agresor porque sus ciudadanos están comprometidos con su libertad: “en las repúblicas hay más vida, más odio, más deseo de venganza: la memoria de la antigua libertad no las abandona ni les puede dar descanso y por lo tanto el camino más seguro es destruirlas o residir en ellas” (2003a: 78). Lefort vuelve con la idea del poder de adivinar del pueblo, tanto la debilidad de un poder como la emergencia de un orden nuevo, a la hora de interpretar el final del Libro II donde aparece otra vez en la escritura de Maquiavelo la idea del pueblo engañado a menudo por falsas apariencias. Ligado, después de un pesimismo pronunciado, a las posibilidades con que aún cuenta la Toscana; lo sensible que puede ser el pueblo a una autoridad “hábilmente ejercida” (Lefort, 2010: 399). Hay algo misterioso del acontecimiento situado fuera del campo de lo sensible. De cierto modo, el terreno se va preparando para que el lector deseche la idea de que las virtudes del pueblo dependen de la de sus gobernantes. Desechada la imagen convencional de la autoridad del gobernante, podemos prepararnos para una empresa política completamente nueva: buscar el apoyo de los excluidos del juego político, movilizar a la plebe.

Nos encontramos en la lectura del libro Tercero de los *Discursos*, atravesando ya el capítulo 16, donde el discurso de Epaminondas ofrece el pretexto para decir, ahora sí de manera contundente, que es más difícil ver que prever, captar el sentido de aquello que está delante de nosotros (recordemos, el objeto que tenemos frente a nuestras narices, actual. El objeto de temer) que conocer lo que está más allá de las apariencias, poniendo un velo en la distinción convencional entre lo sensible y lo inteligible. Se desliza en la lectura lefortiana que el movimiento de la obra de Maquiavelo nos lleva a apreciar la superioridad del ver (Lefort, 2010: 447). Entonces la verdad efectiva de la cosa política se revela, precisamente, ante nuestros ojos: que no se

trata de dos maneras de mandar, de dos formas de autoridad, sino de dos maneras de juzgar los hechos. En el escenario político lo importante es ver lo que se siente delante de sí —no el campo que se imagina, que se conoce por la tradición o la historia—, como en la guerra el enemigo nuevo, el campo desconocido, las tropas sin experiencia. Es decir, lo imprevisto, aquello que adviene en los tiempos adversos. La política es una guerra. No solamente el desorden no es malo, si no que puede engendrar un orden. La Ley y el Poder dependen de los efectos del deseo del pueblo. La fuerza de este deseo deja abierta la cuestión de la unidad del Estado que prohíbe arrebatar el Universal al registro de la dominación de clase. “Los deseos de los pueblos libres son raramente perniciosos para la libertad, porque es su necesidad de salir de la opresión la que la hace nacer” (Lefort, 1992: 135). No solo la creencia de perder lleva a la violencia tanto como el deseo de adquirir, pero, por otro lado, el deseo de conservar no es más que una ficción. La saturación del deseo no existe, la sed de poseer es insaciable. Sin embargo, lo real es amarrado por el orden simbólico que hace posible y vivible el mundo político que habita la ciudad. Lefort detiene su atención sobre una escena en el capítulo 28 del libro II de los *Discursos* en la cual “un particular que padece en privado violencia y humillación”, lejos de vengarse del agresor, “lleva el delito ante el público y no se convierte él mismo en agresor sino cuando la lesión material se ha convertido en lesión de la Ley” (Lefort, 2010: 385). No encuentra ejemplo más bello ni verdadero y más propio del corazón de la política que éste.

De este movimiento sustrae la lectura de que la autoridad, lejos de ser solamente una tercera fuerza, surge de la operatoria de trasponer sobre otro registro la división originaria e instaura, en este sentido, el orden simbólico de la política: “de la desmesura que constituye la enigmática conjunción con el Otro, surge la referencia anónima de la Ley —una referencia a falta de la cual se descompondría el orden interno de la Ciudad” (Lefort, 2010: 387). No solo la relación que mantiene el Estado con el pueblo está ligada a su relación con el afuera, con el mundo, sino que el signo de la división interna y la división externa, además de estar articuladas entre sí, se descubre en el espacio que la otra gobierna. Otra vez —añadiremos nosotros— el movimiento del tiempo propio se desenvuelve en un espacio impropio, sometido a la prueba del límite, al extrañamiento y al vacío que produce el encuentro con el Otro. Que es “reductible al límite simbólico que separa al dominante del dominado y que simultáneamente les une, que es la vez la huella de la división y la indivisión del deseo y que, en tanto que tal, está en el fundamento de una historia, se desplaza sin borrarse en la institución de una ciudad” (Lefort, 2010: 362).

Ahora podemos presentar y completar, siguiendo a Lefort, esa indicación que habíamos librado sobre la división del deseo como división social. En un sentido, ni el deseo de los grandes ni el del pueblo pueden satisfacerse. Sobre el signo de la positividad o sobre el signo de la negatividad, el deseo no para, no se satisface. Toda vez las posiciones antagónicas son diferentes. Los grandes quieren siempre tener ventajas. Más poseen, más grandes son, más poder tienen. El pueblo, en revancha, en su deseo de no ser dominado, oprimido, hace la prueba de una imposibilidad radical que lo envía a esta metáfora del ser social: la Ley y el Estado, en tanto que instituido en su espacio. Para Lefort,

ahí donde los conflictos se centran en torno a la oposición entre pueblo y Grandes, permanece la función de lo imaginario: ocultar un abismo que no puede ser colmado, dar su identidad a lo que de suyo no tiene una. El poder se ancla siempre en un vacío social, y siempre se mantiene en movimiento; en ese movimiento por el cual únicamente la sociedad se mantiene unida. (Lefort, 2010: 250)

Pero esta “unidad” es al precio de instituciones que enmascaran la división de estos deseos, que prohíben al pueblo de satisfacer su “humor”: “[de] la concordia deviene el signo de una sociedad *mutilada*” (Lefort, 1992: 167). Por lo tanto, un régimen que se revela estable por largo tiempo, eficazmente regulado por las leyes, es aquel que no permite a la sociedad desarrollar todo aquello que esta contiene en potencia: la lucha civil, la anarquía. La sociedad siempre está mutilada porque “la libertad no se concede” (1992: 171). El príncipe puede confiarle al pueblo las armas, la defensa de la ciudad, pero lo que no puede darle es precisamente la libertad. La concordia es un disimulo de la opresión tanto en el principado como en la república. La imagen que nos brinda Maquiavelo de la ciudad de Roma, según Lefort, es la de una ciudad que, lejos de replegarse en sí misma, acoge el conflicto e inventa, a la prueba de los acontecimientos y tumultos, respuestas que permiten tener en suspenso a la vez la amenaza constante de la tiranía y la amenaza constante de la licencia. La autoridad jamás es petrificada. Sus instituciones, entonces, sugiere Maquiavelo, no son intrínsecamente buenas, ni sus ciudadanos intrínsecamente “virtuosos”. Entre el exceso y el defecto de orden —autoridad y licencia— Maquiavelo, lejos de ofrecer la medida, trae el ejemplo de Roma como garante de la libertad a partir de la inestabilidad de la relación entre dominantes y dominados, opresores y oprimidos. La libertad, lejos de ser un abstracto, surge del campo de lo sensible. La libertad es política o no es libertad (Molina, 2000).

REFLEXIONES FINALES

La cuestión de la diferencia de tiempos está en el centro del trabajo de Lefort. ¿Cómo puede ser que el tiempo de Maquiavelo interpele nuestro presente e incluso que, en un sentido, esté delante de nosotros? Lefort descubre que más que ser la obra de un técnico de la política o un autor cínico o amoral, o de ofrecer recetas para mantener el poder, Maquiavelo se interesa por la institución de la ciudad. Y que toda ciudad se ordena en función de un anudamiento de la división entre los grandes y el pueblo, los dominados. Y que esta división no solo es constitutiva de la naturaleza de la ciudad, sino irreductible, imborrable. De esta verdad de la cosa política se desprenden tres tipos de ordenamiento: república, principado o licencia.

Según Lefort (2014: 165), para Maquiavelo la igualdad está en el fundamento de la república y no caben dudas de que este régimen sea el mejor. La gran ruptura con la gran tradición filosófica y con los historiadores es que Maquiavelo piensa la política como un movimiento sin fin o finalidad cuyo motor es esta división originaria, el elogio a los tumultos, a la desunión que habita el corazón de la ciudad una. El motor de la política es la dislocación propia que se torna visible en la crisis de determinada ficción que sostiene el orden simbólico y que obedece a la propia aritmética de las relaciones dominiales; esta desmesura es la condición de posibilidad de la ley en tanto que relación proporcional, ficcionalidad geométrica, mientras que el deseo es carencia de lo que no se tiene. El escándalo maquiaveliano reside precisamente en que pone el acento en la fecundidad del conflicto, no en la idea de que el pueblo es bueno o que la ley radica en él. Escribe Lefort que “de *El Príncipe* a los *Discursos* y a la *Historia de Florencia* no varió en un punto: la crítica a la moderación que predicaba Aristóteles” (2014: 168). La fecundidad del conflicto se manifiesta en la modificación de las leyes establecidas a partir de la libertad ligada a la negatividad, el deseo de no ser oprimido, en tanto que resistencia o negación a la opresión como un movimiento sin fin, cualquiera sea el nombre del régimen, este es el resorte del mundo político, su ontología. La mayor fuerza política es el pueblo, ya sea como garante de la libertad en una república, o en el caso de una ciudad corrupta, como apoyo del príncipe evitando que éste aparezca como un *primus inter pares*, es decir, evitando la amenaza de los grandes. Lo que debe guiar al príncipe, repite Lefort, es “el modelo de la república” (2014: 170). Es el pueblo, su deseo de libertad, su negatividad a la opresión, el que eleva el *nombre* de la autoridad por encima de los hombres. Esa instancia simbólica a través de la cual una sociedad se representa a sí misma como una unidad de lo social.

Lefort encuentra en Maquiavelo, como actualidad, que la modificación de las leyes establecidas obedece a una “mutación simbólica”

producto de la escisión originaria del orden social, la conflictividad sin fin. Este movimiento del tiempo de Maquiavelo que inaugura y anticipa la noción de un poder despojado de todo fundamento trascendente, del poder como “lugar vacío”, representa el aspecto central de la sociedad democrática, su carácter dividido y conflictivo. Lejos de ser una representación clásica en la cual el poder pertenece al pueblo, Lefort abandona este terreno como el de la dictadura del proletario o la lucha de clases: “no es que el poder pertenezca efectivamente a todos, sino más bien que no puede pertenecer a nadie” (Lefort, 2014: VI). No puede ser ocupado por nadie. “La legitimidad del poder en acto está así ligada a la permanencia del conflicto: su fundamento nunca está garantizado” (Lefort, 2014: 44). Allí donde la reivindicación del conflicto lleva a la perspectiva de sujetos adecuados, virtuosos para la acción política, que anticipa el pluralismo “bien ordenado” de las sociedades liberales modernas (Del Águila, 1999: 235), porque leen el conflicto interno como una multiplicidad de intereses particulares en pugna, Lefort no pone el acento sobre un hombre dividido (el dualismo antropológico de los antiguos), sino sobre una ciudad dividida. No hay que perder de vista lo irreverente de la interpretación lefortiana de la obra de Maquiavelo: la libertad, lejos de asociarse con la palabra “deliberada” que distingue, diferencia al hombre de las bestias —según profesa la compleja definición de la naturaleza humana a partir del *politikon zôion*—, es una libertad asociada a la naturaleza antagónica de la ciudad (ruido, grito). En el campo de lo sensible donde todo, lejos de estar “unificado”, está dividido. La naturaleza de la ciudad despierta “lo real” de los hombres, sus deseos, pasiones, egoísmos, odios, amores, envidias, resentimiento, recuerdos, etc. Lefort marca, así, una distancia con la mayoría de las interpretaciones que frecuentemente suelen reportar el deseo de dominación a un trato de la naturaleza humana.

Luis Villoro (1991) en su artículo “Los dos discursos de Maquiavelo” logra sintetizar, de cierto modo, todo lo que el discurso del florentino ha podido ofrecer como derivas interpretativas: un discurso del poder y un discurso del bien común. El primero nos lleva al “maquiavelismo” y el segundo a la ética de un hombre nuevo. Lo que nos interesa señalar aquí es que uno y otro, a nuestro juicio, miran una antropología del hombre y no de la ciudad, que es la original lectura de la interpretación lefortiana. En la mayoría de los casos, aun enfatizando en la conflictividad como un factor positivo y constituyente del orden, decantan en la canalización por parte de las instituciones de los intereses particulares, y por ende, terminan relegando la fuerza de la alteridad a la esfera de lo privado (la naturaleza del hombre, el individuo, los conflictos y divisiones de los intereses particulares). En este sentido, Lefort marca una distancia con la mayoría de las interpretaciones que

frecuentemente suelen reportar el deseo de dominación a un trato de la naturaleza humana, poniendo el acento no sobre un hombre dividido sino sobre la división social de la ciudad. La división de la ciudad no remite a una división natural, pre-política o extra política. La lección de Maquiavelo que nos revela “no es una lección sobre la jerarquía natural de los hombres o de sus deseos, es una lección sobre la naturaleza de lo político” (Hilb, 2015: 115). Allí donde otros intérpretes ven un discurso del poder o un arte de gobierno, Lefort encuentra incertidumbre. La propia contingencia en la que se inscribe la irrupción de lo político como lo reprimido de la política que retorna y la subvierte. La función de la política no es otra que la de administrar y contener aquello que da vida a su existencia. Como se apunta en la introducción de este libro, la categoría de lo Real lacaniano es identificable con lo político como dimensión instituyente del orden instituido, de la política como dimensión simbólica de lo social. A través de la lección de Maquiavelo, Lefort recorre el camino de la democracia con un dinamismo desconcertante, indeterminado y asignado de sentido(s) en el sinsentido, por qué no, en el rodeo de las ambivalencias, como juego de inscripción en lo simbólico de la igualdad de la *praxis* social, el vacío. Allí donde la fuerza de la alteridad tiene algo de anárquico que acompaña toda creación política de un orden nuevo. Mientras que al nivel del individuo es posible la negación de la dimensión de lo Otro y del orden simbólico (la psicosis), a nivel de la ciudad es imposible eliminar la división social; el intento de borrar toda alteridad en un proyecto totalitario no hace otra cosa que ahondar más la hendidura entre el discurso del poder (el deseo de dominio) y la forma en que el pueblo experimenta la opresión (el deseo de liberación).

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Annunziata, Rocío (2014). Claude Lefort para el siglo XXI. En Claude Lefort, *El pueblo y el poder* (pp. I-XXIV). Buenos Aires: Prometeo.
- Arendt, Hannah (1997). ¿Qué es la política?. Barcelona: Paidós.
- Bosoer, Fabián (2000). Maquiavelo, Schmitt, Gramsci y el “decisionismo” de los años ’90: viejos y nuevos príncipes. En Tomás Varnagy (Comp.), *Fortuna y virtud en la República democrática. Ensayos sobre Maquiavelo* (pp. 115-126). Buenos Aires: CLACSO.
- Condorelli, Orazio (1970). Per la Storia del nome Stato. Il nome Stato in Machiavelli. En *Scritti sul diritto e sullo Stato*. Milán: Ed. Guiffre.

- Del Águila, Rafael (1999). Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo. En Roberto Aramayo y José Luis Villacañas (Comps.), *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder* (pp. 209-236). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrás, Graciela (2013). Dominación y división social: el sentido del republicanismo en el Maquiavelo de Claude Lefort. *Revista Estudios Políticos*, 43, 58-75.
- Ferrás, Graciela (2015). Los secretos del príncipe *nuovo*: poder y conflicto en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo. En Tomás Varnagy y Miguel Ángel Rossi (Eds.), *Pensar la política desde Maquiavelo* (pp. 133-148). Buenos Aires: Publicaciones SAAP, Aurelia Rivera Libros.
- Ferrás, Graciela (2019). El hombre en su historia: Maquiavelo en clave lefortiana. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 13, 55-74.
- Flynn, Bernard (2008). *Lefort y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Frosini, Fabio (2014). Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo. En Rafael Salatini y Marcos Del Roio (Org.), *Reflexões sobre Maquiavel* (pp. 173-194). São Paulo: Cultura Acadêmica.
- González, Horacio (2012). Comentarios. En Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*. Buenos Aires: Colihue.
- Gramsci, Antonio (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gutiérrez, Fernando (2011). Poder y democracia en Claude Lefort. *Revista de Ciencia Política*, 31 (2), 247-266.
- Hilb, Claudia (2015). Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss. *Foro Interno*, 15, 99-128.
- Lefort, Claude (1979). *Les formes de l'histoire : Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1983). La imagen del cuerpo y el totalitarismo. *Vuelta*, 7 (76), 14-19.
- Lefort, Claude (1986). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1992). *Écrire. A l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Lefort, Claude (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Lefort, Claude (2014). *El pueblo y el poder*. Buenos Aires: Prometeo.
- Maquiavelo, Nicolás (1979). *Historia* de Florencia. Madrid: Alfaguara.
- Maquiavelo, Nicolás (2003a). *El Príncipe*. Buenos Aires: Losada.

- Maquiavelo, Nicolás (2003b). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mattei, Eugenia (2019). El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 13, 33-53.
- Merleau-Ponty, Maurice (1998). Notas sobre Maquiavelo. *La escena contemporánea*, 1, 107-119.
- Molina, Esteban (2000). Maquiavelo en la obra de Claude Lefort. *Meta política*, 4 (13), 64-81.
- Ortiz, Sergio (2007). República y republicanismo: una aproximación a sus itinerarios de vuelo. *Argumentos*, 20 (53), 11-34.
- Pocock, John Greville Agard (2002). *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos.
- Poltier, Hughes (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Portantiero, Juan Carlos (2000). Gramsci, lector de Maquiavelo. En Tomás Varnagy (Comp.), *Fortuna y virtud en la República democrática. Ensayos sobre Maquiavelo* (pp. 149-154). Buenos Aires: CLACSO.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Filosofía y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Rinesi, Eduardo (2005). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- Rossi, Miguel Ángel (2018). *Lecciones sobre la Política de Aristóteles, Libros I, III y VI*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Rousseau, Jean Jacques (1984). *El contrato social*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Schmitt, Carl (1998). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Sirczuk, Matías (2015). La lectura lefortiana de Maquiavelo. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 17, 112-120.
- Skinner, Quentin (1991). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch (1996). *Tratado político*. Madrid: Tecnos.
- Strauss, Leo (1963). *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Varnagy, Tomás (Comp.) (2000). *Fortuna y virtud en la República democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Villacañas Berlanga, José Luis (1999). Príncipe nuovo y vivere político. En Roberto Aramayo y José Luis Villacañas (Comps.), *La herencia*

de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis (1991). Los dos discursos de Maquiavelo. *Dianoia: Anuario de Filosofía*, 37, 119-132

Wolin, Sheldon (1973). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental.* Buenos Aires: Amorrortu.

Elena Mancinelli*

HETEROGENEIDAD, ESTÉTICA Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES RANCIÈRE

INTRODUCCIÓN

Una pregunta clave para establecer si una determinada trama del pensamiento político contemporáneo integra o no el conjunto denominado posfundacionalista es la siguiente: ¿Es posible hallar en ella resonancias de la diferencia ontológica señalada por Heidegger?¹ Cuando la respuesta es afirmativa, tal como sucede con la filosofía de Jacques Rancière, nos encontramos ante una teoría que se inscribe en dicho conjunto teórico. Con las nociones de *régimen policial* y política el filósofo francés repite el gesto heideggeriano, pero le da una modulación política. Mientras declina ontológicamente la política, reserva el plano óntico al orden social. Para Rancière, la política es el nombre

* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA). Universidad Nacional de las Artes (UNA).

1 En *El ser y el tiempo*, Heidegger especifica la diferencia ontológica de la siguiente manera: “El ser es lo que determina al ente en cuanto ente, aquello respecto de lo cual [*woraufhin*] el ente, sea cual fuere el modo en que se lo considere, es en cada caso siempre ya comprendido. El ser del ente no es él mismo un ente” (Heidegger, 1983: 16).

tanto de lo que arremete contra los límites de la cualidad, de las jerarquías del orden, como de lo que pone en jaque las regiones ónticas del saber. La operación rancieriana no está en consonancia con la dilución de la cualidad en la cantidad que promueve el capitalismo, sino que rompe los límites de la cualidad vía la irrupción de la heterogeneidad, que es el punto de fuga ontológico-político de todo orden. El lema rancieriano “la igualdad de los cualquiera” enuncia la igualdad de lo singular. Por eso, su pensamiento no admite ser pensado como un caso de antifundacionalismo: su posición no equivale a la pura negación del fundamento, sino a la afirmación del asedio de la heterogeneidad al orden, que pretende hacer pasar su estabilidad como signo de fundamentación. Podríamos decir, tal vez, que la operación política rancieriana elude exitosamente la oposición entre fundacionalismo y antifundacionalismo al hacer de la política el momento de la verificación de la incompletitud de todo orden.

A partir de dicha apreciación, el presente artículo se propone un doble objetivo. El primero consiste en trazar las relaciones entre política y orden en el marco de su reflexión estética y, el segundo, en ensayar un acercamiento metodológico a su categoría de régimen estético de las artes a partir de la noción de sesgo.

ESTÉTICA Y POLÍTICA

Desde comienzos de siglo, Rancière se ha dedicado casi con exclusividad a crear el mapa de las formas del arte, los discursos que le aportan inteligibilidad y sus respectivas políticas, en el período transcurrido entre la segunda mitad del siglo XVIII y el presente. Dicho mapa lleva por título el de “régimen estético de identificación de las artes”. La expresa intención de Rancière de echar por tierra la partición temporal como criterio clasificatorio del arte —que tiene lugar en la extendida utilización de los conceptos de modernidad y posmodernidad para explicar sus transformaciones— y la consecuente adopción de la coordenada espacial, orientan su pensamiento hacia la composición de una original e intrincada cartografía del arte de los últimos siglos. Puesto en otros términos: la diversidad de formas que asume el aparecer del arte resulta de las posibles posiciones —relaciones de distancia, cercanía y superposición— entre modos de hacer, discursos sobre el arte y políticas. Es justamente esa perspectiva del arte, como intersección o cruce de relaciones, lo que le permite en *El destino de las imágenes*, por ejemplo, cuestionar la comprensión de la imagen como entidad o como una relación con ella, para luego definirla como vínculo entre lo decible y lo visible; no hay imagen en singular, sino imágenes: ostensivas, dialécticas, mudas, etc., que expresan vínculos específicos entre lo decible y lo visible, los discursos de intelección del arte y sus

respectivas políticas.² En esa pesquisa de combinaciones de dimensiones o lógicas, Rancière avanza y retrocede en la historia, se mueve despojado de teleologías y deseos atávicos, y señala que aquello que es anunciado como novedad proviene, en realidad, de lejos, y que lo que se piensa como superado y sepultado, lejos de ello, continúa vigente. *El espectador emancipado* aporta un ejemplo paradigmático de este des-hacer el tiempo como linealidad y compartimentación; la conclusión que se extrae de su análisis del arte crítico y poscrítico es que, así como este último no hace más que reactualizar los procedimientos del arte crítico, en un contexto diferente, el primero no reviste el carácter novedoso que pretende, sino que es una forma específica que adopta el propio carácter paradójico del “régimen estético de identificación de las artes”. Tal vez —lo veremos más adelante— el arte crítico de la primera parte del siglo XX, en particular el teatro épico de Brecht, sea un caso paradigmático en el que se muestra la arrolladora potencia que tiene el régimen estético para albergar a otras formas generales de intelección del arte —como el régimen representativo y el ético de las imágenes— que no sólo no lo niegan, sino que acrecientan su potencia explicativa y, consecuentemente, evidencian lo difuso de sus límites. La segunda cuestión que muestran tanto el arte crítico como el poscrítico es que el carácter paradójico del régimen estético —al que ambos están anudados— no produce una simple repetición sin diferencia, sino, por el contrario, una repetición de la diferencia. Eso es, precisamente, lo que consta en el acta de nacimiento del régimen estético: él es la ligazón insuperable de la autonomía del arte y del arte vuelto vida. El régimen estético es, entonces, la parataxis de lo que se opone y se repele, que se sesga de un extremo hacia otro, completamente incapaz de superarse e incluso, en ocasiones, capaz de anularse,³ y que es, sobre todo, un potente productor de multiplicidad.

Vale recordar que Rancière tiene una formación estructuralista de la que reniega y de la cual, sin embargo, es inevitable hallar huellas. Si bien no se trata aquí de establecer cómo pervive dicha corriente marxista en el pensamiento de Rancière, sí es pertinente señalar que ciertos aspectos nodales o axiomáticos de su pensamiento ganan inteligibilidad a la luz de tener presente tal influencia. El reemplazo de la coordenada temporal por la espacial constituye un ejemplo paradigmático del resabio estructuralista. En *El método de la igualdad*, Rancière hace explícita su estrategia de poner al tiempo a disposición

2 Véase *El destino de las imágenes* (2011a), capítulo I.

3 Dice Rancière en *El malestar de la estética*: “Pero existe una dialéctica de la obra ‘apolíticamente política’. Y existe un límite donde su proyecto mismo se anula” (2011b: 55-56).

del espacio, debido a que el tiempo, a diferencia del espacio, carga siempre con el estigma de la prohibición: de lo que fue o de lo que aún no puede ser.⁴ Se trata entonces de realizar una operación que permita concebir al tiempo desanudado de ambas prohibiciones.

El tiempo —emancipado de las nociones de progreso, promesa o destino— deviene sinónimo de dislocación, posibilidad de trocar y torcer los caminos de lo instituido. La democracia de temas y medios del arte, que es la característica principal del régimen estético (el carácter paradójal, si echamos mano a las categorías aristotélicas, sería la causa eficiente del régimen estético, mientras que la democracia de temas sería su cualidad específica) contribuye a evitar que el tiempo caiga preso de teleologías o destinos. Si no hay tema alguno que tenga mayor relevancia que otro,⁵ si la heterogeneidad es irreductible, entonces, no hay posibilidad de fijar un *telos* o restablecer el significado de un destino olvidado. Es en el tiempo-dislocación y en el carácter paradójal donde Rancière indica una zona de indiferenciación, de equivalencia, entre régimen estético y político. Una coincidencia o una resonancia perfecta entre ambos.

Sin embargo, las obras en las que construye el mapa del “régimen estético de identificación de las artes” nos enfrentan a múltiples escenas en las que la política, como dislocación, resulta insuficiente para dar cuenta de las variaciones internas del régimen estético. Esa disonancia entre ambos es, pues, el campo problemático de la indagación que llevaremos adelante en las páginas siguientes, a partir de postular dos hipótesis complementarias: así como la vida —el nombre del otro extremo de la autonomía del arte— permite pensar en una restitución de la historia como registro interno del régimen estético, las reiteradas superposiciones entre régimen estético, ético y representativo, por su parte, suponen la reconstrucción de las jerarquías que no están en consonancia con la política, sino con lo que Rancière define como régimen policial.

POLÍTICA, HISTORIA Y VIDA EN EL RÉGIMEN ESTÉTICO

En *El desacuerdo*, Rancière brinda las definiciones sobre los conceptos de política y régimen policial que se mantendrán inalteradas en sus obras posteriores. La política no consiste en una lucha por el poder, como tampoco el régimen policial equivale a represión. El régimen

4 Véase *El método de la igualdad* (2013b: 87).

5 En *El hilo perdido*, Rancière se refiere al carácter democrático de la literatura en el régimen estético: “Esta democracia es primero el privilegio acordado a la visión material, y es, al mismo tiempo, la igualdad de todos los seres, de todas las cosas y de todas las situaciones que se ofrecen a la vista” (2014a: 23).

policial regla la posibilidad/imposibilidad de aparecer de los cuerpos y, por ello, determina la división y la jerarquía que hay entre ellos: hay cuerpos que hablan y otros que hacen ruido.⁶ El régimen policial es inescindible de una estética, porque equivale al reglaje del aparecer; determina qué puede ser visto u omitido y qué puede ser audible o inaudible. La política es, o mejor dicho, hay política cuando se rompe la configuración policial de los marcos sensibles de las jerarquías entre los cuerpos que resultan de la distribución desigual del tiempo y la palabra. Si la política puede socavar al orden sensible es, sencillamente, porque carece de temas específicos, no tiene nada propio: “(...) la política no existe sino por un principio que no le es propio, la igualdad” (Rancière, 2012: 49). La igualdad radical emerge como política o la política es, pues, como el lapsus de todo orden.

¿Es posible ubicar la oposición entre régimen policial y política, triangulada por la noción de igualdad, en la deriva estética del pensamiento de Rancière? ¿Hay acaso una única política del régimen estético? Y si son más de una, ¿cuál es la lógica y la trama que crean ellas al interior del propio régimen? Para rastrear la política en el régimen estético es necesario reiterar un movimiento: ir de la obra al discurso que permite delimitarla como objeto del arte, y luego, a su política respectiva. Ninguno de los momentos que componen dicho movimiento puede atribuirse ser causa de los otros; la relación entre ellos es la resonancia o el encadenamiento, dependiendo de cuán prosaica queramos que sea la metáfora. Más aún, lo que permite que el círculo *discurso estético de intelección-obra de arte-política* comience, es ajeno a él. En *El malestar de la estética*, Rancière enumera los hechos históricos que confluyeron en la recusación del régimen representativo y dieron lugar a la emergencia del régimen estético: 1) los descubrimientos arqueológicos que contribuyeron a partir de la segunda mitad del siglo XVIII a una comprensión no evolucionista de la historia; 2) la ruptura revolucionaria que separa a las pinturas y esculturas de la función de ilustración religiosa o de decoración de los espacios de la monarquía; 3) el aislamiento de las obras en el nuevo espacio del museo y la aparición de un nuevo público; y 4) los saqueos coloniales que produjeron una mezcla de géneros y escuelas.⁷

Son ellos los que resquebrajaron las jerarquías que hasta ese entonces fijaban qué podían ser las obras y a quiénes estaban dirigidas. El régimen estético equivale al desajuste entre *aisthesis* y *poiesis* que produce un entramado complejo y múltiple de formas del hacer artís-

6 Véase *El desacuerdo*, p. 45.

7 Véase *El malestar en la estética*, p. 18.

tico y discursos filosóficos sobre el arte. Ese desajuste es, a su vez, la manifestación del quiebre de un orden que: “(...) ligaba la naturaleza humana legisladora del arte a la naturaleza social que determina el lugar de cada uno y los ‘sentidos’ convenientes para cada lugar” (Rancière, 2011b: 24). Hasta aquí, el régimen estético es consustancial a la política, y lo es, justamente, porque está remitido a la igualdad de lo heterogéneo: “porque define los objetos del arte por su pertenencia a un *sensorium* diferente del de la dominación” (Rancière, 2011b: 42). Es decir, porque suspende la dominación inherente al orden del régimen policial, que naturaliza la desigualdad. Dicho orden, por su parte, está siempre en condiciones de quebrarse (ese es su principio *a priori*), pero sólo lo hace cuando acontece la dislocación, cuando la política irrumpe y pone en evidencia —verifica— la ausencia de fundamento del orden como tal. La política es el nombre de ese quiebre y el régimen estético es la forma que él asume en el campo del arte como hiato entre la obra y su recepción. ¿Podríamos pensar, entonces, que la resonancia entre política y “régimen estético de identificación de las artes” es tan fuerte que carece de sentido pretender diferenciarlos? Ciertamente es así, pero sólo si atendemos a que la determinación abstracta de ambos es la igualdad o la ausencia de jerarquía. En múltiples oportunidades, Rancière apela al régimen estético para explicar la política y viceversa. Sin embargo, lejos de agotarse en este juego de intercambio semántico, la relación entre ellos presenta por momentos amplias zonas de oscuridad en las que se dificulta pensarlos como equivalencia. Los análisis y críticas que Rancière dirige a ciertos discursos y prácticas artísticas que forman parte del régimen estético parecen mostrar que esa simpleza que aúna en la igualdad radical a la política y al régimen estético es constantemente acechada por la desmentida. Dicho en otros términos, si nodalmente el régimen estético significa heterogeneidad, ¿por qué, entonces, encontramos escenas en las que el arte y los discursos sobre él niegan ese carácter político? O ¿Cómo afectan al carácter político del régimen estético la metapolítica de la vanguardia marxista y la *archipolítica* de la estética lyotardiana? ¿Debemos pensarlas como transmutaciones o como atentados? Las formas de aparecer y los discursos sobre el arte mencionados parecieran señalar que el carácter político es, más bien, el criterio que permite advertir los momentos en los que el régimen estético se retuerce y confunde con la ética y la restauración mimética. ¿Cómo abordar, entonces, estas disonancias que forman parte del régimen estético? ¿Cómo pensar su carácter político cuando su verificación se encuentra efectivamente acechada por la ética o la lógica representativa? ¿Hay una política o hay políticas del régimen estético? Y, más aún, ¿no hay concatenación histórica entre ellas? Los análisis de las variaciones en la literatura, las imágenes, el arte crítico

y los discursos sobre el arte dan cuenta, ciertamente, de una ambivalencia. Si el carácter político está definido como dislocación, no es a él al que podemos acudir para entender, por ejemplo, los cambios de régimen de imogeneidad o las conexiones y diferencias que hay entre la metapolítica de Marx y la de Adorno. Para poder entender ese juego de actualizaciones y diferencias es indispensable que nos preguntemos si es realmente acertado afirmar que la historia, como proceso, no tiene cabida en el régimen estético. Esto que pareciera un escándalo deja de serlo en el mismo momento en el que recordamos que el régimen estético es el nombre que lleva el arte cuando es tensión entre la autonomía de la vida y la forma viva. La vida, pues, es la contraseña o la señal de la historia como registro interno, recuperado, del régimen estético.

En línea con lo anterior, cabe mencionar que el régimen estético tiene una perdurabilidad absolutamente ajena y, si se quiere, opuesta a la de la política. La política es acontecimiento y el régimen estético tiene una vigencia de más de dos siglos. ¿Será, pues, que el régimen estético sólo es político por momentos y que en sus “mientras tanto” se acerca a la estabilidad que todo orden pretende para sí? Y entonces ¿se naturaliza?

La vida no indica nada definitivo, sino que está en devenir. Es esa vida que cambia —o la historia de esa vida— la que está supuesta en el análisis rancieriano del pensamiento revolucionario de Marx, como aquel que pudo actualizar lo postulado en el *Manifiesto más antiguo del idealismo alemán* —escrito en la última década del siglo XVIII— sólo porque su época conllevaba la novedad del intercambio entre las imágenes del arte y el comercio de la imagería social.⁸ Asimismo, en la afirmación de que en el régimen estético el arte es vida (y autonomía de ella) se dice algo respecto de la vida: la vida aparece en el arte. O, aún más: ¿puede la vida ser algo más que una estética?

LA RESTAURACIÓN DE LAS JERARQUÍAS POLICIALES EN LAS SUPERPOSICIONES DE LOS RÉGIMENES ESTÉTICO, ÉTICO Y REPRESENTATIVO

Rancière ubica al primer discurso estético en un episodio filosófico en la vida del poeta alemán Friedrich Schiller. Ese episodio lleva por nombre el de *Cartas sobre la educación estética*. Es allí, y no en la *Crítica del juicio* kantiana, donde Rancière dice hallar el manifiesto:

(...) El estado estético schilleriano que es el primero —y en un sentido, insuperable— manifiesto de este régimen marca bien

8 Véase *El destino de las imágenes*, p. 37.

la identidad fundamental de los contrarios. El estado estético es pura suspensión, momento donde la forma se prueba a sí misma. Y este es el momento de formación de una humanidad específica. (Rancière, 2011b: 36)

Así como la noción de suspensión remite a los rasgos que configuran el rostro huido de la política, la “identidad de los contrarios” es el suplemento que evita que los variados y opuestos movimientos del arte y sus discursos rompan los límites del mapa trazado por Rancière. Pero veamos, ¿qué es eso que dice Schiller en sus *Cartas* y que compone el principio paradójico que no deja de actualizarse hasta nuestros días? En sus *Cartas*, a la vez que aprecia la autosuficiencia y ociosidad de la Juno Ludovisi, exhorta a la supresión de la dominación —lo que llama antagonismo entre salvajes y bárbaros— ya sea del entendimiento sobre la sensibilidad o viceversa, y brega por la construcción de una humanidad que sea juego como en el arte, y en la que caigan las jerarquías, y la vida y la forma devengan forma viva.

El discurso de Schiller es inaugural y, por tanto, expresa de manera pura la caracterización paradójica, política, del régimen estético. En los siglos posteriores, como hemos advertido en las páginas precedentes, encontramos que esa paradoja produce un despliegue de discursos y prácticas que crean zonas en la que se superponen la pérdida de la naturaleza (principio político y estético a la vez), la búsqueda de hacer del arte el momento de la patencia de la imposibilidad de representar a esa naturaleza irremediablemente perdida (superposición ética, el caso Lyotard) y la perspectiva que ve en el arte al medio para hacer caer los velos de la ideología y, por tanto, capaz de producir un efecto definido en la recepción (superposición representativa y ética, el caso del teatro brechtiano). Hay otro elemento que no debíamos pasar por alto y que refuerza lo anterior: Rancière habla de la vigencia del régimen estético, de su hegemonía, más no de su exclusividad. Las superposiciones mencionadas recusan la posibilidad de comprender el vínculo entre los tres regímenes de inteligibilidad como convivencia y hablan, a su vez, de la capacidad totalizante del régimen estético, tanto que, por momentos, pareciera funcionar como una metacategoría de lo ético y lo representativo, y no tan sólo como su diferencia. Como si fuese una especie de totalidad, que lejos de fisurarse por la intromisión de lo ajeno, se fortaleciera y expandiera sus límites. Entonces, ¿es posible concebir un afuera del régimen estético? ¿Pueden pensarse las superposiciones del régimen ético y representativo como resonancias del régimen policial en la interioridad del régimen estético? Y, en ese caso, ¿hay en el régimen estético algo que ponga a resguardo, que inmunice, su carácter político? Para ensayar respu-

tas a estos interrogantes hace falta referirse a una figura hasta ahora ausente: la del espectador. El espectador es la reserva política del régimen estético. En *El espectador emancipado* leemos que el poder del espectador es “el poder que tiene cada uno de traducir a su manera aquello que él o ella percibe, de ligarlo a la aventura intelectual singular que los vuelve semejantes a cualquier otro aun cuando esa aventura no se parece a ninguna otra” (Rancière, 2010: 23). El espectador es productor de heterogeneidad, de esa misma de la que está hecho el corazón del régimen estético. A diferencia de los discursos y las obras que producen un vasto mapa de superposiciones, en las que la política se ve suturada o acorralada, tanto por la restauración del principio representativo, que pretende establecer los efectos de la obra en la recepción, como por la ética, que busca hacer patente la imposibilidad de restauración (representación) de una naturaleza perdida, el espectador —como el *demos*, el proletario y el ignorante— es la guarida de la política. Es, en definitiva, en el espectador donde la historia calla para volverse la ocasión de una verificación política, de una dislocación de las formas de percibir que rigen policialmente a la vida. La ética y el principio representativo más que atentar contra el régimen estético son los que permiten vislumbrar los trazos policiales de los que está también hecho el régimen estético. ¿O no?

CUESTIÓN DE MÉTODO: EL SESGO

Asumir el sesgo como un rasgo propio de la lectura supone una renuncia a la pretensión de alcanzar la lectura ideal, la lectura correcta. Es en ese mismo acto de renuncia en el que emerge el sesgo como clave productiva de lectura. Algo por el estilo dice Piglia, cuando se refiere a la relación entre buena lectura y sesgo: “Un lector es también el que lee mal, distorsiona, percibe confusamente. En la clínica del arte de leer, no siempre el que tiene mejor vista lee mejor” (Piglia, 2014: 17). O —para decirlo en los términos de Rancière— algo así como hacer de la noción de dislocación política —esa mutación de baja intensidad de la emancipación que tiene lugar con la caída del horizonte revolucionario— una operación en el terreno de la lectura.

A su vez, disponer a la lectura como terreno de operaciones de la dislocación produce un acoplamiento, una yuxtaposición, entre las asociaciones y disociaciones (Rancière compone su cartografía con trazos de filosofías diversas, es decir, disocia la parte del todo para construir vía asociaciones su propia filosofía) que crean la singularidad del pensamiento de Rancière y que tallan la figura del espectador. La equivalencia, la indistinción, entre la caracterización del espectador y la forma en la que enhebra su matriz conceptual habilita pensar a dicha figura como la cifra de su pensamiento. El poder, la capacidad

emancipatoria del espectador es, en sus palabras, “(...) el que tiene cada uno o cada una para traducir a su manera aquello que él o ella percibe”; y agrega: “(...) Es la capacidad de los anónimos, la capacidad que hace a cada uno/a igual a todo/a otro/a. Esta capacidad se ejerce a través de distancias irreductibles, se ejerce por un juego imprevisible de asociaciones y disociaciones” (Rancière, 2010: 23). Todo se trata, como se ve, de signos y traducciones: el espectador es un lector en el que se conjuran los sortilegios de las jerarquías sociales y las diferencias disciplinares. Y Rancière es, justamente por eso, un ejemplo de ese espectador emancipado cada vez que transgrede las disciplinas, lo alto y lo bajo y se mueve diestro entre las cartas que componen el archivo proletario del siglo XIX, la filosofía platónica y *Madame Bovary*. Es en medio de esa heterogeneidad donde se inscriben las marcas de un pensamiento que se presume radicalmente democrático. Pero, además, es en ese modo de leer donde vuelven a resonar las consideraciones de Ricardo Piglia sobre el lector:

Podríamos ver allí la condición material del lector moderno: vive en un mundo de signos; está rodeado de palabras impresas (que en el caso de Cervantes, la imprenta ha comenzado a difundir poco tiempo antes); en el tumulto de la ciudad se detiene a levantar papeles tirados en la calle, quiere leerlos. (Piglia, 2014: 18)

EL SESGO POLÍTICO DEL MÉTODO

Hay una pregunta límite, algo que bien podría designarse como un atolladero de la razón, porque excede, y por mucho, aquello que desde la calma de nuestros teclados y pizarrones llamamos paradoja. La pregunta en cuestión es: ¿Puede haber método al mismo tiempo que igualdad? O, lo que es igual, ¿puede el método no socavar la igualdad? De acuerdo con el título escogido por el mismo Rancière para la entrevista que le realizaron Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan, pareciera que sí. Sin embargo, con esa mínima indicación no estamos aún en condiciones de captar los elementos que le otorgan inteligibilidad al enunciado.

Pensar en los métodos y también en el método como objeto de reflexión de la filosofía convoca inmediatamente a un cuantioso conjunto de pensadores y textos: Platón y su libro VI de la *República*, Aristóteles y las primeras páginas del libro I de su *Política*, Descartes y su *Discurso sobre el método*, Kant y las condiciones de posibilidad de todo método en su *Crítica de la razón pura*. También está Hegel y su intento por deslindar a la filosofía de una comprensión metodológica en el prólogo a su *Fenomenología del espíritu*, etc. Esta serie escandalosamente incompleta sirve, no obstante, a los fines de mostrar que la relación entre reflexión filosófica y método ha sido una cuestión recu-

rente en la historia de la filosofía que se expresa como reflexión sobre el vínculo entre pensamiento y realidad, apariencia y esencia, causa y efecto, grados y modos del ser, sistema, estructura, etc. Rancière, por su parte, y de ahí su carácter intempestivo e irreverente, se encarga más bien de horadar las pretensiones filosóficas de hacer que la ontología y la gnoseología se erijan en los muros entre los que se hallan el método y las posibilidades de su comprensión.

Ciertamente, resulta altamente dificultoso, para no decir imposible, aceptar que su filosofía esté completamente desamarrada de una ontología. Más bien, y siguiendo sus palabras, de lo que se trata es de captar la torsión, el sesgo, que Rancière opera, por ejemplo, en las categorías de acontecimiento, sistema, método, etc. Porque allí es donde se hace patente que su propuesta es la de una inclusión dislocada de las mismas. En esta línea, justamente, aborda la categoría de excedente:

(...) nunca me ocupé en hacer una teoría del excedente que sería una teoría del ser como lo que conlleva el suplemento, el excedente, el-uno-además, o una teoría del infinito. Me centré en una cantidad de procesos, de maneras de pensar esos procesos; siempre busqué construir formas de racionalidad aplicadas a conjuntos de casos que ponen en un primer plano al exceso. Por ejemplo, en torno a la cuestión de los nombres de la historia, hablé de un exceso de las palabras con respecto a los cuerpos que pueden designar. (Rancière, 2013a: 92)

Lo que aparece aquí implícitamente es la noción de escena, que es la unidad metodológica irreductible de su proceder. El excedente tiene su medida o es la desmesura de una escena determinada, escena que, por su parte, equivale a singularizar las relaciones entre lo visible, lo audible y lo pensable. En vez de buscar el origen oculto de lo que ahí se escenifica, y entonces hacer sucumbir a la escena en el sempiterno juego entre esencia y apariencia, Rancière asume a la escena como la única materialidad de la que dispone la filosofía.

Además, este gesto escénico de su pensamiento revela una vez más su irreverencia respecto de la tradición filosófica francesa del siglo XX, gesto que consiste en rescatar a la vista, a lo visible, del vapulero al que ella la somete. *Ojos abatidos* de Martin Jay es la obra en la que se muestra con claridad y exhaustividad la *ocular-fobia* del pensamiento francés (filosófico y psicoanalítico) del siglo XX. Uno de los casos de esa fobia ocular es el de Lyotard, pensador discutido y algo menospreciado por Rancière. Como sea, podemos pensar que esta fijación del pensamiento en la escena tiene como efectos la dislocación ontológico-gnoseológica y la puesta en crisis de la tradición.

Hasta aquí el énfasis ha estado puesto en la cuestión de la dislocación del método, pero nada se ha dicho —al menos nada se ha explicitado— sobre la otra parte del enunciado, es decir, la igualdad. Podríamos pensar que la escena es una singularización de la igualdad, porque ella no permite la construcción de jerarquías. Porque ¿cómo podría establecerse un orden entre ellas? Sin embargo, hay algo que todavía escapa y que adquiere inteligibilidad si notamos que al hablar de igualdad estamos, queramos o no, refiriéndonos a la política. La política es la noción con la que se termina de enhebrar la relación entre método e igualdad. O, de otro modo, lo que pone en juego Rancière no es otra cosa que una política del método, una dislocación igualitaria del mismo.

EL SESGO ESTÉTICO DE LA FILOSOFÍA

El título de este último apartado pareciera más una conclusión del recorrido propuesto que un anuncio de algo por venir. Ni una ni otra, ni pleonismo ni absoluta novedad. Lo que se quiere indicar con el título es un viraje de la atención desde la cuestión estética, escénica, del método que sigue Rancière hacia el campo de sus reflexiones específicas sobre los marcos de inteligibilidad del arte. Que, por su parte, y tal como indica en numerosas obras (*El malestar en la estética*, *Políticas estéticas*, *El reparto de lo sensible*, etc.) son tres: el régimen ético de las imágenes, el representativo y el de identificación estética de las artes. El primero es el nombre de una prohibición de las imágenes que inicia Platón y que tiene derivas diversas a lo largo de la historia; el segundo es el nombre del reglaje del arte que Aristóteles plasma en su *Poética*; y el tercero es el que cabalga entre la elaboración kantiana del juicio estético y las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller. Es en este último que convendría detenerse, ya que de él provienen los elementos que permiten poner en juego la siguiente intuición: la filosofía de Rancière puede ser comprendida como una escena más —filosófica, claro está— del régimen estético de las artes. En caso de que esta intuición, hipótesis, resulte plausible, esa parte del título que anuncia algo por venir tendrá cumplimiento.

Recordemos, pues, cuáles son las características del régimen estético de las artes, para luego volver los pasos sobre la cuestión del método. Rancière sitúa la emergencia del régimen estético en el quiebre de la categoría de naturaleza que tiene lugar en las últimas décadas del siglo XVIII. Uno de los efectos discernibles de ese quiebre o caída de la naturaleza es la puesta en jaque del reglaje del arte. Sin la naturaleza de respaldo no hay jerarquía a la que ir a tocarle la puerta para definir qué cosas pueden ser comprendidas como arte y qué cosas no. Esta igualación radical de los temas del arte en la que resuenan las

campanas de la política rancieriana, produce a su vez una paradoja irresoluble: el arte se vuelve vida y el arte se aparta, se recluye, de la injerencia de la vida. La reflexión sobre las formas que asume el arte (y sus políticas) en el régimen estético es realizada por Rancière a través de numerosas detenciones en sus variadas y siempre incompletas escenas (*Aisthesis* es un libro ejemplar respecto de este modo de proceder). Las escenas que selecciona Rancière provienen de la literatura, del cine, de la fotografía, etc. y conforman un abigarrado manto democrático del arte, que hace considerar un juego de réplicas entre el propio pensamiento de Rancière y la cartografía que compone el régimen estético del arte.

Si la caída de la naturaleza abrió paso a una democratización de los temas, géneros y formas del arte, la filosofía de Rancière pareciera construirse de modo semejante, cada vez que destituye la pertenencia del pensamiento a una tradición determinada y soslaya su organización disciplinar. Es cierto, en su pensamiento la filosofía y el arte han estado siempre en un juego de espejos: la filosofía platónica y el régimen ético de las imágenes, la filosofía aristotélica y el régimen representativo y, por último, la filosofía de Rancière y el régimen estético de las artes. Porque si bien primero estuvo Kant y ahí nomás Schiller para dar letra —y los que los sucedieron no hicieron más que convalidar dicho punto de partida—, lo cierto es que es Rancière quien hace del régimen estético un método modélico de construcción filosófica. Es decir, son su filosofía y el régimen estético de las artes los que parecieran estar en una clara relación especular. La pregunta que se abre ante dicha aseveración es: ¿no supone ello, aunque solapadamente, la presencia de un criterio de orden en el pensamiento de Rancière?

BIBLIOGRAFÍA

- Descartes, René (1975). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- Heidegger, Martin (1983). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, Martin (2008). *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.
- Liotard, Jean-François (1991). *Leçons sur l'analytique du sublime*. Paris: Galilée.
- Liotard, Jean-François (1999). *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Piglia, Ricardo (2014). *El último lector*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Platón (1988). *República*. Madrid: Gredos.
- Rancière, Jacques (1998). *La chair des mots : Politique de l'écriture*. Paris: Galilée.
- Rancière, Jacques (2005a). *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del Estante.
- Rancière, Jacques (2005b). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Rancière, Jacques (2009). *La palabra muda*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Rancière, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, Jacques (2011a). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rancière, Jacques (2011b). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rancière, Jacques (2011c). *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder.
- Rancière, Jacques (2011d). *Política de la literatura*. Buenos Aires: El Zorzal.
- Rancière, Jacques (2012). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2013a). *Aisthesis*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, Jacques (2013b). *El método de la igualdad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2013c). *Figuras de la historia*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Rancière, Jacques (2014a). *El hilo perdido*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, Jacques (2014b). *El reparto de lo sensible*. Buenos Aires: Prometeo.
- Schiller, Friedrich (1990). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.

Sebastián Barros*

POSFUNDACIONALISMO, EL ORIGEN DE LA DIFERENCIA Y EL MOMENTO INSTITUYENTE

INTRODUCCIÓN

En su célebre texto *¿Permanece lo teológico político?*, Lefort señala que “la palabra ‘política’ nos pone en presencia de una ambigüedad: el hecho de elegir decir lo político y la política” (1988: 15), elección que adquiere relevancia en tanto en ella se juega la delimitación de un campo. Decir “política”, pensada “bajo la apariencia de una evidencia” (1988: 16), nos permitiría distinguirla de otras esferas de lo social como la cultura, la religión, la estética, etc. Distinto es el caso si decidimos hablar de lo “político” ya que no podemos definirlo por oposición a otros campos. La delimitación del campo denominado político, para Lefort, implica un momento instituyente que designa “los principios generadores de la sociedad o, por decir mejor, a las diversas formas de sociedad” (1988: 18). Con lo cual es muy difícil, prosigue, señalar a algún tipo de actividad que suponga la coexistencia humana y que no pueda encuadrarse, sea en la identificación de su origen o el seguimiento de su desarrollo, dentro de esos límites de

* Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyP Pat), Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

lo político. Las sociedades, de este modo, se distinguirían por “una cierta *puesta en forma* de la coexistencia humana”. Ese momento instituyente de “puesta en forma” implica, a su vez, el establecimiento de las condiciones de su inteligibilidad como forma, lo que Lefort llama una *puesta en sentido*, y una cuasi representación de sí misma (1988: 20-21), una *puesta en escena*. Hay entonces una dimensión originaria de lo social que coincide con su forma política.

El pensamiento de lo político, así presentado, apunta a discriminar “los puntos de referencia en función de los cuales se ordena la experiencia de la coexistencia” (Lefort 1988: 20), lo cual implica el reconocimiento de las formas en que se produce la “interiorización de los imperativos de la política llevada a cabo por los agentes sociales” (1988: 23). Esta *puesta en forma*, esa interiorización de imperativos hecha carne en lo social, hace que quienes intentamos dar explicaciones sobre los procesos que dispara nuestra coexistencia no podamos dejar de preguntarnos

por qué y cómo pueden estabilizarse estas relaciones en una configuración dada, de tal manera que la fuerza dominante no necesite ya ejercerse manifiestamente; (...) por qué y cómo estas relaciones escapan al conocimiento de los actores; por qué y cómo se hacen pasar por legítimas o conformes a la naturaleza de las cosas. (1988: 22)

La respuesta que propone Lefort es la de un pensamiento

sensible a una elaboración de la coexistencia que hace al sentido, producto de los puntos de referencia de lo verdadero y lo falso, de lo justo y lo injusto, de lo imaginario y lo real, que instaura los horizontes de una experiencia de las relaciones del hombre con el hombre y con el mundo. (1988: 24)

Vale la pena ahondar en lo que supone dicha coexistencia para Lefort porque allí reside su aporte central a lo que hoy denominamos pos-fundacionalismo. El “trastrocamiento inaugurado por la democracia” hace que la sociedad deba enfrentar la prueba de la pérdida de fundamento: el poder en la democracia moderna es representado como un lugar vacío “porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial” (Lefort, 1990: 190). Este trastrocamiento deja una huella en la *puesta en forma* en dos registros o ejes (Marchart, 2007: 96). Un eje es la desintrincación entre las esferas del poder, de la ley y del conocimiento. Otro eje es la concomitancia entre la *escena política* de la competencia por ocupar ese lugar vacío y la *escena de la sociedad ci-*

vil y sus divisiones entre el uno y el otro, la discriminación de lugares y la heterogeneidad de intereses.¹

La desintrincación de las esferas no significa que se pierda la representación de la unidad de la sociedad, sino que ella se va a encarnar en una nación y un pueblo homogéneos. Pero esa unidad siempre será contingente porque estará atravesada “por la heterogeneidad de los intereses, creencias, opiniones, de las costumbres en general; una sociedad en la cual la legitimación del conflicto propiamente político señala en dirección a la legitimación del conflicto en la sociedad y la cultura” (Lefort, 1990: 191). Es decir, se trata de una unidad atravesada por la existencia de diferencias cuyas disputas tienen como trasfondo la puesta en forma, en sentido y en escena.

El interrogante que queremos plantear en este capítulo es sobre la existencia misma de esas diferencias. Porque, queremos argumentar, el momento instituyente también implica la legitimación de esas diferencias en tanto diferencias significativas para la comunidad. Cuando Lefort se refiere a ellas lo hace reconociendo la heterogeneidad social, la pluralidad de “modos de vida, conductas, creencias, opiniones” y la intimidad de “las costumbres, los gustos, las ideas” (Lefort, 1990: 47). Pero la idea de diferencia que pretendemos destacar aquí está vinculada no tanto a la diferencia entre el Estado y la sociedad o a la diferenciación interna de una sociedad, sino al carácter mismo de la diferencia en tanto diferencia. ¿Qué hace de una diferencia una diferencia cuyo modo de vida, conducta, creencia, opiniones, costumbres, gustos e ideas sean legítimas para poder participar en la toma de alguna decisión sobre la coexistencia?

En primer lugar, nos preguntaremos por las diferencias que coexisten, es decir, sobre las particularidades que se disputan la inteligibilidad misma de la forma. En los procesos históricos que Lefort reconstruye parece que las diferencias se van inscribiendo como particularidades que son paulatinamente incorporadas a la escena por la fuerza de las mutaciones en el poder. Intentaremos problematizar esta cuestión en la primera sección tomando la mirada de Pierre Clastres sobre ese momento instituyente que lo llevó a afirmar que la política es la matriz de toda diferencia. En segundo lugar, indagaremos sobre la inscripción de las diferencias y el modo de la legitimación de sus relaciones. Cuando se dice que *todas esas diferencias* deben ser iguales

1 La empresa totalitaria se caracterizaría por el intento de anular estos dos registros: “la anulación de los signos de la división entre el Estado y la sociedad, y la de la división social interna” (Lefort, 1990: 47). Para Marchart (2007: 96) esto demuestra que la teoría política de Lefort es una teoría del conflicto.

en cuanto a la participación en el poder, ante la ley y la toma de la palabra, no se aclara ni quiénes son esas todas, ni lo que ellas son. En la segunda parte del capítulo abordaremos la idea de que las iniciativas heterogéneas tienen un momento de unificación en el instante en que se descubren diferentes o semejantes a las demás. Ese descubrirse supone cierto pensamiento sensible a la diferencia. Por último, en tercer lugar, examinaremos el carácter de esas diferencias en las sociedades democráticas y qué efectos tiene el juego político que hace que esas diferencias sean incorporadas a partir de cierta caracterización que las constituye como diferencias legítimas. Para ponerlo en términos más lefortianos: ¿qué efectos tiene sobre la forma que adquiere la coexistencia el carácter de esas particularidades que dan sentido a la forma a través de una cuasi representación de sí misma?

SOBRE LA DIFERENCIA POLÍTICA

La emergencia de diferencias no ha sido un problema detenidamente tratado por las teorizaciones posfundacionalistas. Si bien existen reconstrucciones genealógicas o históricas que ponen su atención sobre procesos identificatorios y buscan pacientemente desmenuzar los procesos de constitución de la diferencia, no ha habido una conceptualización de los procesos que dan lugar a la emergencia y estabilización de la diferencia en tanto diferencia. En el caso del análisis político del discurso de corte gramsciano de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), por ejemplo, la propuesta de tomar a la demanda como unidad básica de análisis (Laclau, 2005) se sostiene sobre la presunción de que una demanda tiene un carácter crítico respecto de una situación determinada. Lo que dispara la aparición de una diferencia y su identificación como demanda es la necesidad de dar respuesta a una falla que es constitutiva de la estructuración de la vida social, ya que “en tanto que idea regulativa, la coherencia de la estructura debe ser puesta en cuestión” (Laclau, 1990: 46). El problema es que esto deja a las demandas como *siempre-ya* diferencias, irrupciones dislocantes de una forma instituida.

Ahora bien, esto conlleva una manera específica de entender el momento instituyente de la puesta en forma. Porque si tomamos a la demanda como siempre-ya diferencia, ese momento político de la institución deberá entenderse como la actividad que administra la relación entre diferencias: lo político se transforma así en la gestión de la diversidad de las diferencias. Esta manera de entender lo político tiene una tradición en la cual se encarna: la idea de que la diferencia siempre surge a partir de la percepción de una carencia por parte de un elemento al interior de cierto espacio de representación.

Las maneras de entender la diferencia para dar cuenta de la existencia de particularidades políticas es un relato bastante peculiar en

la teoría política occidental moderna. En ella, la diferencia aparece siempre como efecto de las carencias que se aprecian en el contacto y el compartir con otros. Los distintos relatos asumen la existencia de diferencias que son anteriores a la vida comunitaria (Hobbes) o, como mínimo, que emergen en el momento mismo que se gesta algo común (Rousseau). El sujeto hobbesiano tiene conciencia de la igualdad en mente, cuerpo y esperanza; y es a partir de esa conciencia de la igualdad que se enfrenta a las *diferentes* formas de entender el derecho al mundo y la pluralidad de voces que (des)organizan el estado natural. En Rousseau, el contacto con una alteridad permite descubrir la propia singularidad. Esa otredad naturalmente más veloz, más o menos fuerte o bella es el origen de las desigualdades naturales que se irán transformando en convencionales a medida que se toma conciencia de la *diferencia* que implica la carencia de velocidad, fortaleza o belleza. Marx no es distinto en este sentido ni a Hobbes ni a Rousseau. La conciencia de la particularidad es fruto de la división social que se produce en la relación con la naturaleza como recurso. La conciencia de la *diferencia* y la particularidad se desprenden de la estructuración de la vida material entendida como el modo de relación social con la naturaleza a través del trabajo y se representan como carencia de carácter genérico que debía caracterizar a lo humano.

Una crítica a esta manera de entender la diferencia puede encontrarse en el trabajo de Pierre Clastres, autor caro afectiva y teóricamente a Lefort. Este antropólogo político mostró una manera alternativa de pensar la diferencia que luego tendría impacto sobre el momento de la puesta en forma de lo social. Clastres (2008) señaló que la idea de vincular automáticamente la diferencia a una carencia no es la única ni necesaria posibilidad para pensar su origen o emergencia. En sociedades donde no hay posibilidades para la acumulación y donde no existe la oportunidad para que la diferencia aproveche puntos flacos de otra diferencia, lo político tendrá un carácter distinto. Como bien señala Lefort, muchos comentarios sobre la obra de Clastres la describen como un análisis de una sociedad indivisa (de hecho, él así las denomina por momentos). Sin embargo, dice, Clastres escribe sobre sociedades que perciben la división pero dirigen todos sus esfuerzos a evitarla. Más allá de que se puede estar en desacuerdo con el argumento clastresiano de las sociedades contra el Estado, lo relevante es que en las sociedades que él estudia la diferencia existe no sólo como diferencia entre comunidades, sino también intracomunitariamente (en la diferencia sexual del trabajo, la aceptación de la homosexualidad, la singularidad de la jefatura, etc.), cuestión que volverá a aparecer en este texto al momento de revisar el aporte de la estética-política rancieriana.

Más allá de la complejidad de los interrogantes que plantea Clastres a la teoría y a la filosofía política (Abensour, 2007; Lefort, 2007; Loraux, 2007; Moyn, 2013; Tible, 2013) el aporte que nos interesa destacar aquí es acerca de la emergencia de las diferencias. Para Clastres lo político no se limita a una actividad que pone en común siempre-y-a-diferencias, sino que es la matriz de toda diferencia (2008: 23) a través de la guerra y la exogamia como formas de alianza (2009). Lo político opera así sobre los límites del *demos*, expandiéndolos o restringiéndolos según suma o resta elementos que adquieren o pierden el carácter de diferencias en la vida comunitaria.²

Por una parte, la política está en la exogamia. Para Clastres, la exogamia no tenía como función asegurar la prohibición del incesto sino que, al obligar a contraer matrimonio fuera de la comunidad de origen, “la exogamia local encuentra su sentido en su función: es el medio de alianza política” (2008: 57). La exogamia supone entonces la existencia de “estructuras polidémicas” (2008: 58), con lo cual la presencia de una pluralidad de *demos* no es pensada como resultado de la hostilidad o el temor mutuo entre particularidades diferenciales, sino como producto de fuerzas unificadoras que agrupan a los pueblos “en conjuntos de dimensiones variables”. Esas fuerzas unificadoras tampoco deben ser pensadas meramente en términos biológicos ya que el parentesco y el linaje deben también ser abordados en relación con la fuerza social, material y afectiva que tienen sobre los vínculos entre las personas (Ramos y Delrío, 2008: 153). La exogamia, para Clastres, no tiene entonces una función biológica o cultural, sino que tiene una función política. El matrimonio con alguien extraño a la propia comunidad extiende los límites de ese “espacio exclusivo de ejercicio de los derechos comunitarios” (Clastres, 2009: 44) que es el *demos*. Por el contrario, el conflicto en un matrimonio produce el efecto inverso, restringiendo esos límites.

Por otra parte, aún más importante en términos políticos es la guerra. La guerra, en tanto voluntad de afirmar su diferencia frente a otros, opera políticamente como rasgo estructural de las sociedades primitivas. A su vez, esa voluntad es el resultado de una lógica sociológica que asume que toda unidad diferencial, para pensarse como totalidad, necesita de la alteridad. Más allá de los diversos contenidos específicos que pueda tener cada situación particular de guerra o de alianza, siempre permanece este dispositivo encarnado en la tensión entre alianza y guerra que implica la política. En esa tensión la guerra tiene un carácter constitutivo porque la alianza política es su

2 Estos argumentos derivan de ideas que ya he presentado en Barros (2013).

corolario: “el estado de guerra [es] permanente en tanto conserva a todas las comunidades en su diferencia respectiva” (Clastres, 2009: 69). La guerra es entonces en el argumento de Clastres lo que permitía el despliegue de la sociatividad, el libre juego del ser político de las sociedades primitivas. Esto significa que el vínculo con la alteridad es siempre político, en tanto su existencia se plantea en el movimiento mismo que lo excluye. En el caso de las sociedades primitivas este movimiento excluía de un territorio, de un espacio representado como propio, que Clastres describió como espacio exclusivo de ejercicio de derechos comunitarios; como un *demos*.³

Al analizar la estructuralidad de la exogamia y la guerra, la antropología política de Clastres puso —lefortianamente podríamos decir— la mirada sobre el momento de institución de los límites del *demos*. Para Clastres, es lo político en tanto actividad que opera sobre los límites de la vida comunitaria lo que constituye las diferencias legítimas y no la existencia de diferencias la que hace necesaria a lo político.

La lectura clastresiana del momento instituyente de la puesta en forma de lo social supone entonces una puesta en escena y una puesta en sentido que procede sobre los límites de una comunidad. La forma expansiva o restrictiva de sus límites externos, la representación de sus divisiones internas y el significado que ellas adquieren hacen al momento instituyente en Clastres, quien se distancia así de la noción de lo político como mera administración de las relaciones entre siempre-ya diferencias. Obviamente que dicho rol de la política, la gestión de las relaciones diferenciales, no deja de existir. Sin embargo, no debemos perder de vista que, para Clastres, la puesta en forma, en sentido y en escena no es solamente la representación simbólica de una división constitutiva, sino que es también la matriz que define cuáles serán las diferencias que participarán en dicha representación.

Ahora bien, esta imagen de límites en expansión o retracción que engullen o expulsan diferencias no es del todo justa con Clastres. Su conclusión sobre la política como matriz de toda diferencia implica la incorporación o resta de diferencias *significativas*. ¿Qué implica el hecho de que la política sea pensada como matriz de toda diferencia significativa? Implica que el momento instituyente se relaciona con los efectos de la expansión o restricción de los límites comunitarios. Los desplazamientos de los límites instituyen a esos elementos individuales en diferencias significativas al interior del *demos* o, en el caso contrario, cuando esos límites se restringen esas diferencias pierden

3 Esto implica necesariamente su opuesto, esto es, que la política en tanto actividad constituye diferencias que son ilegítimas, que no podrán ejercer plenamente esos derechos comunitarios.

su carácter significativo. Esta transformación se sostiene en un proceso identificador que es bellamente descrito por Lefort cuando afirma que estas diferencias configuran una división interna a lo social “en la medida en que sus términos son determinados no sólo por sus relaciones, sino que lo son por su común inscripción en el mismo espacio y testimonian *una común sensibilidad* ante esa inscripción” (1988: 19, cursivas agregadas).

El problema que nos deja ver Clastres, la inscripción de nuevas diferencias significativas,⁴ es así vinculado por Lefort a una “común sensibilidad”. Esto nos pone en el plano de lo estético-político, no como un estudio sobre lo bello en las identificaciones, sino como manera sensible de entender la puesta en forma (Plot, 2015: 38).

SOBRE LA COMÚN SENSIBILIDAD

De este modo, lo político en tanto puesta en forma se encarama sobre una común sensibilidad hacia la inscripción de diferencias en una comunidad. Es más, podría decirse que en la base del pensamiento antitotalitario de Lefort se encuentra precisamente dicha sensibilidad hacia la pluralidad de diferencias como condición para una vida democrática. Por ejemplo, al referirse a las iniciativas heterogéneas de una pluralidad de “minorías o de determinadas categorías de la población” que reclaman derechos, Lefort argumenta que tanto aquello que les da identidad particular como aquello que las aglutina en un proyecto de alcance más general es el “descubrirse” diferentes o semejantes a las demás. No es el frío interés aquello que las une, sino la combinación de “la noción de una legitimidad y la representación de una particularidad” que se sostiene en “la eficacia simbólica de la noción de derechos” (Lefort, 1990: 30). El reconocimiento del carácter simbólico del poder; la delimitación de una esfera de lo político, debe coincidir con un “modo nuevo de legitimación” de las relaciones sociales (Lefort, 1990: 42). Es decir que la inscripción de las diferencias y el modo de la legitimación de sus relaciones están atravesados por una “común sensibilidad”.

¿Qué supone esa sensibilidad? Jacques Rancière remite esa sensibilidad a la relación entre lo visible y lo invisible, entre lo escuchable y lo no escuchable. Cierta capacidad sensible es aquello que nos hace ver o no ver, nos hace escuchar o no escuchar.⁵ Con lo cual, ella im-

4 Para esta idea de inscripción de diferencias puede verse Norval (2012) y Kalyvas (2008).

5 Remitir a la escucha en la política presupone que hay también una palabra a ser escuchada. Pero creemos que resaltar la escucha es relevante, porque si bien Rancière menciona que en la política emerge un sujeto que reclama una voz que enuncia

plica también la existencia de un sujeto sensible, capaz de ver, hablar y escuchar. En sus palabras: “La política se refiere a lo que vemos y a lo que podemos decir, *a quien tiene la competencia para ver y la cualidad para decir*, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo” (Rancière, 2014: 20, cursivas agregadas). De este modo, la política para Rancière es siempre un registro de lo estético-político que enmarca una distribución de lo sensible que delimita lo que puede pensarse como un objeto y lo que define al sujeto que puede pensarlo. Para Rancière, la división social es una división sensible.

Ahora bien, así como este punto nos deja ver una coincidencia con Lefort, también nos permite destacar una especificidad de la mirada de Rancière que es muy importante para los interrogantes que nos planteamos aquí. La coincidencia es que para ambos autores la inscripción de la división de lo social supone un problema de legitimidad. Pero a eso Rancière agregará, como insinuamos recién, que es también una división del carácter de las diferencias que coexisten. En sus palabras: “la legitimidad de la dominación ha reposado siempre sobre la evidencia de una división sensible entre humanidades diferentes” (Rancière, 2011: 43). Lo estético-político o lo político-estético es lo que permitirá precisar la dislocación de ese reposo en un movimiento que conjuga el reclamo por la igualdad para juzgar y actuar por parte de esas diferencias. La división entre humanidades diferentes opera sobre el entendimiento de las reglas del arte y de la política, sobre el sujeto del goce estético, sobre el espacio común que recorta lo político y sobre la cualidad de quien puede habitar ese espacio común.⁶ Si la configuración del espacio común implica una distribución de lo sensible y éste, a su vez, supone una división de lo social entre humanidades diferentes, lo estético-político o político-estético llevará intrínseco el conflicto sobre la existencia misma de ese espacio.

En resumen de lo dicho hasta ahora, el origen de las demandas no se ubica en un espacio común pre-constituido sino que la puesta en forma expande o restringe conflictivamente los límites del *demos* de manera tal que los elementos presentes se van transformando en diferencias significativas o bien, por el contrario, dejan de serlo. Por su parte, la significatividad de dichas diferencias depende de una división sensible entre ellas, de

lo común y no solamente una voz que es un grito de necesidad o dolor; el efecto sobre la vida comunitaria se encontrará en las reverberaciones de la escucha de esa voz antes que en la mera enunciación.

6 Si sumamos el argumento pedagógico de Rancière (2003: 15) también lo hará sobre la jerarquía entre el maestro y el niño, el no-pueblo y el hombre de pueblo, una inteligencia superior y el sujeto de la sensación.

un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y lo que está en juego en la política como forma de experiencia. La política se refiere a lo que vemos y a lo que podemos decir, a quien tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo. (Rancière, 2011: 20)

De este modo, regresamos a nuestro punto inicial sobre la emergencia de la diferencia y la cuestión de la disputa por la configuración del espacio en que se inscriben. Por un lado, la sensibilidad ante la inscripción de diferencias presume un sujeto para quien la puesta en forma es inteligible (tiene sentido) y que está inmerso en la autorrepresentación de la forma comunitaria (puesta en escena). En otras palabras, lo político implica una identificación sensible de los sujetos con la forma, el sentido y la representación de su coexistencia. Por otro lado, esa sensibilidad no está repartida de manera pareja, en tanto es asignada al sujeto por medio de un reparto de lo sensible potencialmente destabilizado por una presunción de igualdad.

La división sensible, de algún modo, es el respaldo en el que se apoya la puesta en forma, sobre todo en las sociedades contemporáneas en las que Rancière identifica un giro ético en la estética y en la política (2011: 133-ss). La ética para él es “el pensamiento que establece la coincidencia entre un entorno, una manera de ser y un principio de acción” (2011: 134). Coincidencia que se acerca a la definición de policía, tan difundida en las lecturas de Rancière, contracara de la política como desacuerdo (Rancière, 2006). Pero no podemos dejar de señalar que es una coincidencia que se encuentra siempre expuesta a los desplazamientos inestables de las diferencias significativas en la distribución que atribuye “facultades sensibles diferentes” a aquellos que se sitúan en lugares distintos (2011: 22).

Estos desplazamientos no se producen solamente a nivel de los límites del *demos*. Lo que nos deja ver Rancière respecto de los procesos identificatorios es que esos desplazamientos o arrancamientos se producen al interior de los espacios de la vida comunitaria y que en ellos se pone en juego la significatividad de las diferencias. Ellos dan lugar a la emergencia de diferencias que, en su reclamo por esa significatividad, se presentan como seres con facultades sensibles al arte, a la palabra legítima o a la inteligencia.⁷ La emergencia de estas

7 En consonancia con los tres registros, a menudo entrelazados, de su trabajo teórico. Un registro estético, uno político y otro pedagógico. En los tres registros opera la presunción de igualdad como punto de partida de la reflexión y como disparador de la identificación.

sensibilidades significativas tiene efectos importantes porque la aparición de nuevas diferencias dispara una partición de la vida comunitaria que desarregla la distribución de lugares sociales. Para Rancière, este desarreglo tiene un carácter especial porque es disparado por un sujeto que se presenta como víctima de un daño: la propia comunidad y quienes la gobiernan impiden el reconocimiento de esas voces como sensibilidades iguales. Con lo cual estos reclamos quedan sometidos a una paradoja porque reclaman algo que tienen en tanto partes de la comunidad, el derecho a ser escuchados como seres sensibles que pueden expresar una palabra significativa, pero de lo cual no pueden disfrutar en tanto víctimas (Rancière, 2004).

En definitiva, la emergencia de estas diferencias transforman la comunidad en una comunidad dividida “respecto de sí misma” (Rancière, 2011: 140) y desarman la coincidencia que haría de la comunidad una comunidad ética. Ellas plantean la aparición de un nuevo sujeto que desata el nudo entre entorno comunitario, manera de ser y principio de acción. En ese momento de apertura, lefortianamente instituyente, se politiza la forma de la comunidad, se trastoca su puesta en sentido y escena. La comunidad cambia pues se demuestra que la coincidencia entre entorno comunitario, el modo de ser legítimo que le corresponde y el principio de acción que lo guía son una ficción desnaturalizada (Rancière, 2019: 129). Este es el punto que sustenta la emergencia de esas diferencias significativas, diferencias que pretenden legítimamente hacer una diferencia en la discusión sobre la forma, la autorrepresentación y el sentido de lo común.

La idea de *diferencias que pretenden hacer una diferencia* es, creemos, un aporte central que nos deja Rancière. Lo que aporta esta idea es que no todas las diferencias que coexisten en una sociedad pueden ser identificadas como diferencias significativas y legítimas en la puesta en forma, escena y sentido que señala Lefort.

Este punto nos ayuda a pensar cómo el análisis de Rancière contribuye a precisar la idea de lo político. Porque en la obra de Lefort este problema no es tematizado con la misma preocupación. Para él, la coexistencia se hace “carne” y en ella pervive la pluralidad de diferencias, pero no dirige su atención a la dinámica de inclusiones y exclusiones que se pueden poner en juego en esa “carne”. Lo que nos ayuda a ver Rancière es que en esa carne se juega un juego que no está exento de exclusiones que, a su vez, son condición de posibilidad para la emergencia de nuevas diferencias significativas. Para Rancière, el momento instituyente de lo político es el instante en el que emerge la política como distorsión del reparto de esa común sensibilidad que menciona Lefort.

Ahora bien, Rancière tampoco nos dice mucho sobre este juego, más allá de las transformaciones que pueda sufrir la distribución de lo

sensible y del paciente trabajo de archivo que realiza, por ejemplo, en *La noche de los proletarios*. La manera en que esta distribución cambia es por un trastocamiento de la cuenta de las partes producido por la suspensión de la jerarquía entre las palabras y los cuerpos. Nuevas diferencias que, a través de un proceso de des-identificación y subjetivación (Rancière, 1996: 53), reclaman para sí la palabra legítima. Poco nos dice Rancière sobre el proceso de desidentificación mismo y de cuáles son sus efectos sobre la estructuración de la vida comunitaria. La comunidad será otra gracias a parciales procesos emancipatorios que resultan de la emergencia de la diferencia política, pero no podríamos decir mucho más. De alguna manera se desarma la coincidencia entre el estado de la comunidad, el modo de ser del sujeto y el principio de acción que los guía por la aparición de una parte que hasta ese momento no era contada, pero no tenemos mayores definiciones al respecto. Esto es importante para la precisión de ese momento instituyente y sobre la puesta en forma del espacio comunitario. La claridad del análisis dependerá en parte de la lectura que hagamos de la dinámica específica que adquiere la diferencia cuando emerge y reclama significatividad (*diferencias que pretenden hacer una diferencia*) y los efectos que estos reclamos pueden tener sobre la forma más general que adquiere lo político como momento instituyente.

SOBRE LA LÓGICA PARRESIASTA

Quien sí se detuvo a auscultar estos procesos fue Michel Foucault en el análisis de lo que denominó “juego de la política”, con la firme convicción de distinguirlo de la idea de “lo político”. En uno de sus últimos cursos, Foucault expresamente critica la distinción lefortiana (Foucault, 2009: 171-172).⁸ No nos interesa detenernos en esta crítica, pero sí revisar cómo su análisis de la dinámica del juego de la política en la democracia nos puede brindar herramientas para precisar mejor el momento instituyente y sus efectos.

Como ya dijimos al traer a colación los argumentos de Rancière, los efectos de los procesos de desidentificación son distorsivos. Es decir, las nuevas diferencias que reclaman una palabra significativa distorsionan la distribución de lo sensible. Allí reside la política en la obra de Rancière y allí es donde Foucault (2009 y 2017) pondrá atención en su lectura de una serie de textos clásicos en los que rastreará la

8 No es el caso de las referencias de Foucault a Clastres, en “Las mallas del poder” menciona que encuentra en la obra del antropólogo “toda una nueva concepción del poder como tecnología, que intenta emanciparse del primado, del privilegio de la regla y la prohibición que, en el fondo, imperó sobre la etnología desde Durkheim hasta Lévi-Strauss” (Foucault, 1999: 237).

emergencia de la diferencia significativa para el gobierno de la ciudad y de una dinámica específica de la democracia como forma de gobierno (Bennington, 2016; Dyrberg, 2014).

De esta lectura queremos destacar dos ideas de Foucault⁹ que son muy relevantes para los interrogantes planteados en este capítulo: la idea de que un individuo se constituye como sujeto en la relación consigo mismo y con los demás (2009: 58) y que esta constitución subjetiva se produce a través de una lógica que denominaremos *lógica parresiasta*. La *parresía* (o *parrhesía*) hace referencia a un tipo de relación entre la persona que habla y lo que esa persona dice. Foucault rastreó las diferentes maneras en que se manifiesta la *parresía* en una serie de tragedias griegas en las que aparece como una práctica, una virtud, una técnica, una figura retórica, etc.¹⁰ La posibilidad de entenderla como una lógica decanta de la incidencia que tiene la dinámica parresiasta sobre la configuración del espacio político mismo.

Cuando referimos a una lógica seguimos la definición y uso que hacen Jason Glynos y David Howarth cuando señalan que “la lógica de una práctica comprende las reglas o la gramática de una práctica como también las condiciones que hacen a la práctica tanto posible como vulnerable” (2007: 136). En este trabajo Glynos y Howarth proponen tres tipos de lógica: social, política y fantasmática.¹¹ La que nos interesa destacar aquí es la lógica política que, siguiendo a Laclau y Mouffe, ellos encuentran en la lógica de la diferencia y de la equivalencia. Si la equivalencia y la diferencia son las lógicas políticas que estructuran las relaciones entre diferencias, para nosotros, la parresiasta será la lógica que permite reconocer cuáles son las diferencias capaces de ser articuladas diferencial o equivalencialmente. Si la equivalencia y la diferencia hacen al carácter, la intensidad y la extensión del vínculo entre diferencias, la *parresía* hace al carácter mismo de la diferencia como diferencia y a la configuración del espacio que posibi-

9 Nosetto señala que “a partir de la década de 1980, las nociones de gobierno y gubernamentalidad abandonan su acepción restringida al gobierno estatal y asumen una expansión horizontal, que integrará dentro de su dominio a las relaciones de poder con los otros y a las relaciones éticas de sí consigo” (Nosetto, 2013: 167).

10 No es interés de este trabajo revisar la lectura de Foucault sobre dichas tragedias; antes que la certeza de su mirada sobre el pasado, nos interesan las preguntas que puede despertar sobre el presente y quizás para imaginar otro futuro. Para otros exámenes de la parresía política en Foucault, pueden verse Bennington (2016), Blengino (2014), Dyrberg (2014) y Luxon (2004).

11 Como señala Mercedes Barros (2008), a través de esta tipología de lógicas Glynos y Howarth buscan capturar “qué” caracteriza a una práctica o régimen, “cómo” se constituyó y “por qué” es de hecho posible, respondiendo así a las tres preguntas básicas de toda investigación social.

lita el vínculo. En otras palabras, lo que queremos argumentar aquí es que la lógica parresiasta comprende la gramática que define la emergencia de diferencias significativas, como también las condiciones políticas que lo hacen posible. Pero veamos primero la problematización que Foucault lleva adelante de la práctica parresiasta.

Su análisis de la *parresía* política comienza con la descripción de la misma como bisagra entre la *politeia* y la *dynasteia*. Es decir, la *parresía* es una lógica del ajuste entre los problemas que corresponden a la ley y la constitución, por un lado, y aquellos que corresponden a la dinámica agonística para lograr ascendiente, por el otro (Raffin, 2018). Foucault describe a esta lógica como el problema de la política como experiencia: “La *politeia* define y garantiza el lugar de la *parresía*. Pero ésta, el decir veraz del hombre político, es el elemento en virtud del cual va a asegurarse el juego conveniente de la política [la *dynasteia*]” (Foucault, 2009: 172).

La instancia ideal de este ajuste se produciría cuando ese sujeto político habla con franqueza, despojado de todo uso retórico del lenguaje y dice la verdad. Decir la verdad no sugiere el acceso a una verdad que tiene un correlato empírico frente al cual puede ser evaluada, “ninguna voz podía reclamar para sí una verdad anterior esencial ni proclamarse dueña de la verdad” (Gallego, 2003: 41). La expresión de la verdad implica entonces correr un riesgo (Luxon, 2004) en tanto ella no será necesariamente lo que el resto de quienes coexisten en esa comunidad quieran escuchar, quien logra expresar la verdad tiene el coraje para asumir un riesgo. En consecuencia, la *parresía* como práctica tenía una función crítica, se hablaba y se debatía “sin garantías ni restricciones” (Gallego, 2003: 232).

Si para Foucault “el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros” (2009: 58), la posibilidad de ingresar en el juego de la *parresía* supone una transformación de ambas relaciones. Esa subjetividad cambiará lo que estima acerca de sí y lo que estiman las demás.¹² El impacto de una práctica parresiasta en la constitución de una subjetividad es indeterminado, no puede ser anticipado ni garantizado por arreglos institucionales. En un enunciado parresiástico el compromiso de quien habla con lo que dice tiene un carácter disruptivo “que genera una fractura y abre el riesgo” (Foucault, 2009: 79; Castro, 2014: 142). Esa fractura que abre el juego parresiástico, a su vez, afecta “el modo de ser del sujeto” (Foucault, 2009: 84). El compromiso que supone el enunciado parresiástico y el

12 Sobre la idea de estima y el tratamiento que se le da en estas discusiones, remito a Barros (2017).

acto de su enunciación tiene un efecto retroactivo sobre la subjetividad. Foucault llama a ese efecto en el modo de ser una “dramática del discurso”¹³ que alude al modo en que el acontecimiento de la enunciación afecta el ser de quien enuncia. La enunciación parresiasta tendrá entonces un efecto subjetivante, disruptivo e indeterminado.¹⁴

Con esto, la lógica parresiasta se emparenta al reparto de lo sensible, que queda ahora vinculado a la capacidad del sujeto de expresar una verdad comunitaria de forma despojada, franca, crítica y valiente. La enunciación parresiasta afecta el ser sensible de quien la enuncia: arranca al sujeto del lugar que ocupa y lo instituye como sujeto de verdad. La práctica parresiasta será central en la definición de las diferencias significativas que tendrían “acceso a una vida política entendida como posibilidad de opinar y contribuir, de tal modo, a la toma de decisiones colectivas” (Foucault, 2010: 51). La práctica parresiasta ajusta la condición que debe tener el sujeto para poder ser algo más que un mero espectador en ese proceso decisivo.

Para Foucault, la gran pregunta de la *parresía* es “¿quién va a tomar la palabra, quién va a poder, de hecho, ejercer su influencia sobre la decisión de los otros, quién va a ser capaz de persuadir y quién, al pronunciar lo que a su juicio es la verdad, va a poder actuar así de guía de los otros?” (Foucault, 2009: 198). En el análisis de la *parresía* política en una democracia, ella es “el derecho político a ejercer el hablar franco” (Foucault, 2009: 165) y se distingue de la *isegoría* (igual derecho institucional a tomar la palabra) y de la *isonomía* (derecho a que la ley institucionalizada sea igual para todas las personas) porque ella no está mediada institucionalmente como las otras dos. Esto será importante cuando se piensa la relación entre *parresía* y democracia, régimen que no podrá garantizar que prime la buena *parresía*.¹⁵

La *parresía* política en una democracia, siempre en la caracterización de Foucault, opera como una bisagra entre la institucionalidad que regla la vida comunitaria y la dinámica por la cual esa vida es gobernada. Ella ajusta la condición que debe tener el sujeto para

13 Habrá distintas formas de dramáticas —el profeta, el adivino, el filósofo, el sabio— y Foucault analizará una posible “dramática política del discurso verdadero” (2009: 85).

14 Como puede desprenderse, lo que Foucault llama “dramática del discurso” cumple la misma función que la idea de gramática que Glynos y Howarth mencionan como elemento de las lógicas. La dramática, además, nos permite asociar la gramática a la afección sensible que el proceso de subjetivación implica para la emergencia de toda diferencia.

15 Para esta relación y los riesgos de la *parresía* como exceso, puede verse Gallego (2003).

poder ser algo más que un mero espectador de la vida comunitaria, formar parte de quienes pueden decir la verdad de esa vida y contribuir a las decisiones colectivas. A su vez, este sujeto sostiene el ajuste en una práctica agonista que deja libertad para que los demás sujetos puedan hacer lo mismo. Es decir que la preocupación por la *parresía* no es ajena a la preocupación por la existencia de una pluralidad de diferencias que habitan la comunidad. En este caso, si Lefort tomaba la pluralidad como dada y si Rancière nos mostraba que lo político distorsionaba esa pluralidad mediante una re-distribución de lo sensible, en Foucault la práctica parresiasta es ambivalente. El ajuste parresiasta puede ser un ajuste ideal, mediado por una *buena parresía*, pero también puede provocar un desajuste por la aparición de una *mala parresía*.

Como ya dijimos, la instancia ideal del ajuste, la buena *parresía*, se produciría cuando el sujeto habla con franqueza, despojado de todo uso retórico del lenguaje y dice la verdad. Para eso, es imprescindible un contexto en el que las diferencias puedan expresarse libremente. Es en este sentido que Foucault señala que la *parresía* tiene un vínculo circular con la democracia. No puede haber práctica de la *parresía* allí donde no hay igualdad ante la ley e igualdad para tomar la palabra; y sólo puede haber democracia cuando el gobierno surge de la persuasión y el logro de ascendiente a través del decir veraz. En la democracia, la *parresía* ajustará la dinámica entre las instituciones que le son propias con “los problemas específicos que son los de la política, la *dynasteia*, el ejercicio del juego político, y de este como campo de experiencia” (Foucault, 2010: 171).

En relación con este juego político, Foucault señaló una tensión que es constitutiva de la democracia. Como forma de gobierno ella se sostiene en la igualdad entre sus miembros para tomar la palabra y someterse a la ley pero introduce una desigualdad: si esa comunidad va a ser gobernada debe existir un desnivel entre quien gobierna y quien obedece. El carácter propio de la democracia se juega en esa tensión que no está presente en otras formas de gobierno. La tiranía, la oligarquía y la aristocracia no la sufren en tanto quien gobierna no lo hace entre iguales.

La importancia de esta tensión se revela en su vínculo con la *parresía*. En una democracia todo el mundo puede hablar pero no todo el mundo puede decir la verdad. La verdad no puede estar repartida igualitariamente como los derechos. Si así fuera, no sería necesaria la persuasión que permite al sujeto lograr ascendiente y gobernar entre iguales, cuestión clave para la especificidad democrática. No habría nadie a quien persuadir. La afirmación de que todo el mundo puede hablar pero no decir la verdad es muy importante para la teoría po-

lítica. En general las teorías de la política y en particular las teorías de la democracia intentan transferir la igualdad de derechos a una potencial igualdad en la dinámica de lo político. Y utilizamos “lo político” adrede en su acepción lefortiana: la igualdad de quienes portan derechos para poder identificarse de manera significativa con la puesta en forma, en escena y en sentido. Esa transferencia de la igualdad supone que, aunque sea lógicamente, puede superar la tensión que constituye a la democracia como tal. Rancière (2011: 140) sugiere una crítica similar cuando señala a la dinámica particular entre consenso y exclusión.

Esta idea, que hace a la dinámica de inclusiones y exclusiones que se da en el juego político, es importante porque permite dar cuenta del desajuste que supone la emergencia de diferencias novedosas en contextos democráticos. La democracia, atravesada por la lógica parresíasta, alberga una paradoja en la tensión entre su lógica institucional igualitaria y la escansión que introduce la desigualdad en el juego de la política. Sobre esta paradoja se recostará la crítica a la democracia (Foucault, 2010: 51-64) como una forma de gobierno que no provee mecanismos claros y seguros para esa escansión que habilitaría una distribución de lo sensible, para retomar el lenguaje rancieriano, y el reconocimiento del discurso verdadero. El gobierno de los muchos no permite identificar la diferencia ética que habilitaría el reconocimiento de la verdad. En definitiva, la democracia, al habilitar que todo el mundo pueda hablar, no permite asegurar la diferencia entre prácticas y discursos que se presentan como parresíastas y pueden no serlo.¹⁶

La *parresía*, que era la bisagra que ajustaba la tensión democrática y permitía al reconocimiento del decir veraz, se transforma ahora en algo peligroso. El derecho a hablar se confunde con un presunto derecho a decir la verdad de una manera éticamente indiferenciada. Es decir, la *parresía* deja de ser la práctica para el buen ajuste del juego agonista de la política y se transforma en la mala *parresía*, en una práctica del desajuste que arrasa con la escansión ética que permitiría identificar al discurso verdadero. Por ello, tal y como argumenta Lefort, la democracia se transforma en una forma de gobierno marcada por la incertidumbre, por la idea escandalosa de que cualquiera puede gobernar, como lo expresa Rancière, ya que todo el mundo puede hablar y pretender decir la verdad. En última instancia, la democracia es la forma que asume el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de *logos* (Foucault, 2017: 179).

16 En este registro operan las críticas a los populismos latinoamericanos, tanto del siglo XX como del siglo XXI. Al respecto, puede verse Barros (2017).

Desde el punto de vista de las críticas a la democracia que analiza Foucault, la mala *parresía* termina con el buen ajuste entre *polietia* y *dynasteia*. Lo hace al desactivar la posibilidad de asegurar la identificación del discurso veraz. El problema son las instituciones de la democracia que dan libertad para que cualquiera diga cualquier cosa: “Porque en ella no se puede distinguir el buen y el mal orador, el discurso que dice la verdad y es útil a la ciudad, del discurso que miente, adula y es perjudicial” (2010: 58).

La democracia brinda así las condiciones para la emergencia de la mala *parresía* porque la democracia, el gobierno de los muchos, hace que el discurso veraz sea impotente. Es decir que la lógica parresiasta, además de definir el carácter de la diferencia como diferencia, configura la forma que adquiere el espacio que cobija sus posibilidades articulatorias. En relación con estas posibilidades Foucault señala cuatro principios “que fueron una matriz y un desafío permanente para el pensamiento político en el mundo occidental” (2010: 61). Un primer principio cuantitativo que distingue entre los muchos —la masa— y los pocos, distinción capital en la democracia como forma de gobierno en la que se impone la mayoría. Un segundo que hace a una escansión cualitativa entre mejores y peores, entre los buenos y los malos. Como los mejores lógicamente son pocos, el tercer principio se refiere a la correspondencia de la escansión ética con una distinción política: lo que es bueno para los pocos-mejores será bueno para la comunidad. Por el contrario, lo que es bueno para los muchos-peores será malo para la comunidad. Por último, el cuarto principio es que lo verdadero en el orden del discurso político no puede decirse en la forma de la democracia entendida como derecho de todos a hablar.

Esto nos puede dar una idea de cómo opera la lógica parresiasta. Si la lógica define el carácter de la diferencia articulable operando sobre los límites del *demos*, también llevará adelante la escansión entre los lugares que cada una podrá ocupar en la vida comunitaria. A su vez, la lógica parresiasta define la forma de articulación que tendrá lugar entre esas diferencias.

REFLEXIONES FINALES

En este artículo nos preguntamos sobre el carácter del momento instituyente de lo político. A través de la discusión de un autor cercano a Claude Lefort como fue Pierre Clastres, de la obra de Jacques Rancière y de los últimos cursos de Michel Foucault en el Collège de France, llegamos a una serie de reflexiones que, a su vez, nos pueden servir como punto de partida para el trabajo teórico y empírico en el análisis político. En primer lugar, a partir de la obra de Clastres pudimos complejizar el momento instituyente como una instancia en la que se

ponen en juego los límites del *demos* legítimo. Esto significa que la puesta en forma a la que se refiere Lefort define las diferencias que coexisten en tanto diferencias significativas, es decir, diferencias que pueden hacer una diferencia en la estructuración de la comunidad, que pueden ocupar la primera fila en la puesta en escena y ser parte de la puesta en sentido. La significatividad de las diferencias, aquello que respalda la legitimidad de su pertenencia, está a su vez sostenida por la asignación política de cierta sensibilidad que permite la identificación del sujeto como parte de la comunidad.

Aquí reside la contribución de Rancière al análisis político. En su trabajo se muestra la manera en que el registro de lo político es un registro de lo estético-político o lo político-estético. El momento instituyente es al mismo tiempo des-instituyente, en tanto la política como distorsión provoca un quiebre y habilita una nueva distribución de lo sensible. Con lo cual, la idea de que lo político como momento en que se modifican los límites del *demos*, se conjuga con transformaciones de las diferencias en torno a su capacidad sensible de ser parte de la comunidad y poder incorporar, al mismo tiempo, la fuerza dominante y el sentido de la coexistencia. A su vez, Rancière nos deja ver que ese momento instituyente es litigioso, es siempre producto del conflicto por la asignación de esa sensibilidad necesaria para poder reconocer legítimamente qué es aquello que organiza la coexistencia. La instancia que permita al sujeto reconocer el régimen bajo el cual se puede descubrir, evaluar y objetivar “cierta forma de aprehensión sensible” (Rancière, 2011: 40) de la coexistencia. El desacuerdo tiene así como condición la suspensión del poder del entendimiento que determina cognitivamente qué se puede conocer, decir y hacer; y del poder de la sensibilidad que permite saber qué se puede desear, a qué aspirar en esa coexistencia.

Estos dos poderes, del entendimiento y de la sensibilidad, son los que se conjugan en la idea de lógica parresíasta que desprendemos de Foucault. Es una lógica en tanto nos deja ver las gramáticas y las condiciones de las prácticas que se juegan en el momento instituyente de lo político. Como lógica, operará sobre los límites del *demos* definiendo las sensibilidades que podrán legítimamente tomar la palabra e intentar lograr ascendente a través de la persuasión entre iguales. En este sentido, lo político, por más que Foucault se resistía a llamarlo así, es conflictivo porque lleva consigo la tensión entre el desnivel entre quien gobierna y quien obedece, a pesar de la igualdad ante la ley y para tomar la palabra. Esta tensión es irresoluble en la democracia, régimen marcado por la incertidumbre ética del gobierno de la mayoría. Esta escansión entre muchos y pocos puede ser reconocida por el entendimiento ya que es una simple cuenta de las partes. Pero el

momento ético, el momento en que el discurso veraz es reconocido a través de la *parresía* y logra imponerse como *logos* de esa comunidad, necesita una sensibilidad diferente al entendimiento. Es una sensibilidad que no tiene correlato empírico, que no se agota en su eficacia instrumental o en la mera satisfacción de una necesidad. Es la capacidad sensible de poder reconocer las posibilidades objetivas que se juegan en una determinada instancia social, de reconocer la idea de vida buena que se espera florezca en esa comunidad y el modo de ser franco, veraz, con coraje a pesar de los riesgos y asumido como un deber.

Desde una mirada posfundacional, esta reflexión sobre lo político que buscaba precisar el momento instituyente nos deja con estas conclusiones que son al mismo tiempo puntos de partida. Lo político como puesta en forma opera como matriz de la diferencia y, por lo tanto, sobre los límites del *demos* legítimo. En segundo lugar, esas diferencias se identifican como significativas para ser contadas como diferencias que deben poder hacer una diferencia en la dirección de la vida comunitaria, que deben poder hablar pero también ser escuchadas en tanto se disponen y son capaces de decir la verdad. Son parte significativa de un reparto de lo sensible que asigna capacidades y funciones. Por último, esa sensibilidad supone la capacidad de un decir veraz que está despojado de cualquier accesorio que distraiga del deber de decir la verdad. Pero cuando el *demos* se amplía y son los muchos quienes pretenden decir la verdad, esa vida comunitaria se trastoca. La igualdad institucional asegura que cualquiera puede hablar, pero no que puede decir la verdad. Esa tensión, intrínseca e inerradicable de la democracia, es la que caracteriza a la lógica *parresiasta*.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel (2007). El contra Hobbes de Pierre Clastres. En Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política* (pp. 189-228). Buenos Aires: Del Sol.
- Barros, Mercedes (2008). Articulación de lógicas y conceptos: el análisis político desde la teoría del discurso post-estructuralista. *Pensamiento Plural*, 3, 167-178.
- Barros, Sebastián (2013). Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 47, 121-133.
- Barros, Sebastián (2017). No todo el mundo puede decir la verdad. Foucault, la *parresía* y el populismo. *Las Torres de Lucca*, 11, 251-282.

- Bennington, G. (2016). *Scatter 1: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*. Nueva York: Fordham University Press.
- Blengino, Luis Félix (2014). Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parresía política. *El Banquete de los Dioses*, 2 (2), 104-124.
- Castro, Edgardo (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Clastres, Pierre (1987). *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa.
- Clastres, Pierre (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.
- Clastres, Pierre (2009). *Arqueología de la violencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dyrberg, Torben Bech (2014). *Foucault on the Politics of Parrhesia*. Nueva York-Londres: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (1977). Poderes y estrategias. En *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010). *El coraje de verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2017). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Gallego, Julián (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Glynos, Jason y Howarth, David (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Londres: Routledge.
- Kalyvas, Andreas (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- Lefort, Claude (1988). ¿Permanece lo teológico político? Buenos Aires: Librería Hachette.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, Claude (2007). La obra de Clastres. En Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política* (pp. 279-314). Buenos Aires: Del Sol.
- Lorau, Nicole (2007). Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple. En Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política* (pp. 243-264). Buenos Aires: Del Sol.
- Luxon, Nancy (2004). Truthfulness, risk, and trust in the late lectures of Michel Foucault. *Inquiry*, 47, 464-489.
- Marchart, Oliver (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgo: Edimburgh University Press.
- Moyn, Samuel (2013). Claude Lefort, political anthropology, and symbolic division. En Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the Political* (pp. 51-70). Londres-Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Norval, Aletta (2006). Democratic Identification: A Wittgensteinian Approach. *Political Theory*, 34 (2), 229-255.
- Norval, Aletta (2012). "Writing a Name in the Sky": Rancière, Cavell, and the possibility of egalitarian inscription. *American Political Science Review*, 106 (4), 810-826.
- Nosetto, Luciano (2013). *Michel Foucault y la política*. San Martín: UNSAM Edita.
- Plot, Martín (2015). ¿Permanencia de lo estético-político? Coexistencia y conflicto de regímenes políticos en Lefort, Rancière y Merleau-Ponty. En Emiliano Gambarotta, Tomás Borovinsky y Martín Plot (Coords.), *Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo* (pp. 33-54). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Plot, Martín (Ed.) (2013). *Claude Lefort. Thinker of the Political*. Londres-Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Raffin, Marcelo (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 29, 29-59.
- Rancière, Jacques (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes.
- Rancière, Jacques (2004). Who is the subject of the rights of man?. *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3), 297-310.

- Rancière, Jacques (2006). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2011). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rancière, Jacques (2014). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Rancière, Jacques (2019). *Los bordes de la ficción*. Buenos Aires: Edhasa.
- Tible, Jean (2013). *Marx selvagem*. San Pablo: Annablume.

Maximiliano Jorge Márquez Brogгинi*

REPRESENTANDO LO IMPOSIBLE. POSFUNDACIONALISMO Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE ERNESTO LACLAU

INTRODUCCIÓN

Incertidumbre. Esta palabra nos marca de alguna manera el recorrido a seguir en el movedizo terreno del posfundacionalismo. Uno de los autores que desarrolló su estrategia teórica bajo esta forma de interrogación de *lo social* es Ernesto Laclau, y en este artículo intentaremos indagar sobre la falta de un fundamento último de la sociedad y su relación con la multiplicidad de argumentos con que los agentes sociales pretenden imponer su visión del mundo. Proponemos abordar *lo social* como el momento de prácticas sedimentadas donde sin percibirse la contingencia se ha impuesto una alternativa posible en base a la exclusión de otras tantas y se ha naturalizado hasta llegar a tornarse objetiva. Pero al modo en que los pueblos vencidos dejan rastros silenciosos en los pueblos vencedores, interviniendo sus gustos, sus costumbres y su idioma, podemos cuestionar *lo social* como acto originario y pensarlo como un momento contingente donde las alternativas desechadas pueden retornar como espectros y sacudir la calma de una objetividad cementada. A este momento donde se pone en cuestión lo que hasta ayer se pensaba como inmutable lo entendemos

* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA).

como el momento de *lo político*. Esta dimensión de *lo político* nos hace caer en la cuenta de que toda objetividad y por ende toda identidad se encuentra de alguna manera amenazada.

Si toda identidad es inestable y precaria porque sus condiciones de existencia y posibilidad han surgido de la represión sobre otras identidades, podemos intuir que no hay una esencia plena que perdure sin modificarse a través del tiempo. Por lo tanto no podemos pensar a las relaciones sociales al margen de las relaciones de poder que se gestan en una sociedad. Una identidad va a ir variando su esencia a partir de las circunstancias contextuales en las que se encuentre, por esa razón entendemos a las identidades no como cerradas y conclusivas sino como procesos de identificación. Podemos ejemplificar esto pensando a un determinado grupo de personas que se oponen a un régimen opresivo. Durante años conspiran y planifican una revolución contra ese régimen. Entendemos entonces que son “esencialmente revolucionarias”. Pero si por alguna circunstancia ese régimen cae antes de lo previsto o decide llevar adelante una apertura democrática, ¿no es posible que ese grupo o parte de él modifique su actitud? Entonces podríamos concluir que esa “esencia revolucionaria” no es tal, porque al cambiar el contexto y la circunstancia de manera “accidental” o “imprevista” cambió la “forma” esencialmente revolucionaria que esas personas pensaron que tenían para siempre. Por consiguiente, esos sujetos políticos siguen existiendo como entes políticos, lo que cambia es su *manera de ser existente*, su ontología política.

Esto nos invita a pensar que no puede haber sujetos políticos herméticos y homogéneos que lleven adelante una lucha política soportada en la inmutabilidad de su esencia, porque ello significaría que poseen un fundamento *de verdad* incontestable a través del cual nos harían descubrir una objetividad definida *a priori*.

Por lo tanto nos moveremos en el terreno de las prácticas discursivas y la irreductible heterogeneidad social que nos llevará a situarnos en objetividades precarias y provisionales que serán el resultado de una lucha hegemónica. Bienvenidos a la incertidumbre.

PARA COMENZAR

Las primeras preguntas que abordaremos serán: ¿qué es lo óntico y lo ontológico en el universo de “*La Política*”? Destacamos “*La Política*” con mayúsculas porque queremos cristalizar la preponderancia general del significante “*Política*” como la configuración constitutiva de lo real y su ontología “como indagación sobre la constitución de lo dado” (Biset, 2011: 7).

Luego, a este significante general, que a la vez posibilita su indeterminación, lo desdoblaremos analíticamente en (1) “*la política*”, con

minúsculas, entendida como cotidianeidad de las prácticas políticas que pretenden superponerse y evitar lo inevitable: la imposibilidad de una sociedad consensuada por “Todos”, y (2) “*lo político*”, como momento instituyente y a la vez dislocado de *lo social* donde abreva la precariedad de toda objetividad, y como el registro en el que se mueven las placas tectónicas, el instante de la falla-crisis donde se barajan los naipes y se da nuevo comienzo al juego *político/política*.

Entre otras preguntas orientadoras destacaremos las siguientes: ¿Cuál o cuáles son los significantes que entretejen el lazo social? ¿Las demandas? ¿El líder? ¿El discurso? Todas estas preguntas, ¿en qué dimensión se encuentran? ¿En “*lo político*”? ¿En “*la política*”? ¿En el entramado mismo de su indeterminación y por eso mismo de su posibilidad?

Por supuesto que los cuestionamientos que guiarán nuestro análisis no apuntan a cristalizar una forma exterior de conocer una supuesta realidad última que de alguna manera “está ahí” agazapada o esperando “ser descubierta”, y que simplemente con desmalezar el camino a través de herramientas teóricas llegaremos a algún tipo de verdad oculta. Cualquier manera de pensar “el ser” de algo es a la vez pensar-lo-dado contingentemente, y justamente por eso, no es posible fundamentarlo desde una objetividad positiva de *lo social*. Si nos comprendemos como seres historizados discursivamente y constructores de objetividades precarias, entenderemos que en esta ontología como en todas hay a la vez una decisión política.

Si las arenas movedizas de lo “indecible”, de ese espacio infinito que no podemos capturar simbólicamente nos ayudan a comprender la articulación política, ¿podremos aprehender ese “no lugar” para direccionar nuestra acción política? ¿Será *lo político* esa incerteza sólo abandonada a la lucha hegemónica en el terreno de *la política*? Si ambas respuestas son positivas, entonces podemos intuir que no hay nada pre-fijado, todo está por obtenerse.

DEJANDO ATRÁS EL FUNDAMENTO

Justamente lo que intenta conceptualizar el pensamiento político pos-fundacional es la “debilidad ontológica” de un “último” fundamento, sea éste económico, teológico, consuetudinario, etc. Este desplazamiento de una fundamentación económica de última instancia que desemboque en la encarnación de lo universal a través de un sujeto homogéneo le valió a Laclau el rótulo de posmarxista, no obstante lo cual, siguió construyendo su argumento teórico en base al carácter heterogéneo de la constitución de un “Pueblo” sin que esto invalide como objetivo la construcción de una hegemonía socialista.

Pensar al marxismo como fundamento económico de lo político ya sea en su versión más vulgar como “determinante” o en su versión

más sofisticada como “condicionante” en última instancia, nos sirve parcialmente, y no puede ser descartado como diagnóstico de cosificación humana, consecuencia ésta de la valorización del capital. Aunque lo apartemos a un costado por la imposibilidad constitutiva de arrojar un fundamento último o pretender ser una región extrapolítica determinante, no nos autoriza a suprimirlo como teorización de la explotación humana. Lo que no nos ayuda es basarnos solamente en eso para comprender la articulación en la lucha política y mucho menos para pensar en una victoria segura y condenada al éxito, como pretendió el marxismo ortodoxo. Por lo tanto, no se cuestiona a la economía como objeto constituido que efectiviza un condicionante, sino que se la cuestiona como objeto autónomo “separado por una frontera de esencia de sus condiciones factuales de existencia” (Laclau, 1993: 40).

En su libro *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ernesto Laclau rescata del marxismo la relación estructural de negatividad que se da en la conformación de identidades. La amenaza que significa para los burgueses los proletarios y viceversa, o sea, identidades constituidas en relación con la lucha y el antagonismo. El otro punto que destaca es la afirmación sobre la falta de transparencia de lo social. Lo que cuestiona es que esta opacidad pueda ser transparentada luego de desmalezar nuestras falsas representaciones y así arribar a un fundamento verdadero que nos conduzca a una sociedad “homogénea y transparente”.

La inevitabilidad fáctica de una revolución social ya había sufrido la crítica por cierta parte del marxismo donde se preveía que la lucha económica no equivale a la lucha política, ni que una crisis económica desemboca en una crisis política. A veces pareciera ser que lo que se critica desde el posmarxismo ya fue previsto por el mismo marxismo en sus vertientes gramscianas. O sea que no agrega nada nuevo. Sin embargo, Laclau insiste que si bien Gramsci fue el que llevó más allá el momento dislocatorio de *lo político* como lucha hegemónica, conservó cierto esencialismo económico en la configuración del sujeto emancipador.¹

Podemos concluir observando que Laclau toma parcialmente en cuenta la frase del capítulo XXIV de *El capital* donde Marx describe

1 Es posible tamizar la crítica donde Laclau se centra en observar que Marx optó por pensar que el proceso de acumulación capitalista estaba regido por sus propias leyes, cuando también reconoce que “Marx analizó las condiciones de emergencia del capitalismo y las refirió a dos procesos fundamentales: la existencia del trabajo libre y su venta en el mercado de trabajo y la separación del trabajador libre de los medios y el objeto de trabajo. En este proceso admitió que algunas de las condiciones de existencia del capitalismo fueron aportadas por fuerzas extraeconómicas: de ahí su análisis de la acumulación originaria” (Laclau, 1993: 42).

a la violencia organizada del Estado diciendo que “es ella misma una potencia económica” (Marx, 1992: 940) y al estar esta violencia en la superestructura, pero a la vez ser una “potencia económica” entendemos que Marx no dividía dicotómicamente economía y política, o mercado y poder. Sin embargo Laclau opta por continuar con su crítica al economicismo.

Tal vez lo que aporta la idea posfundacional siempre y cuando se la conjugue con un pensamiento de izquierda es que la base social que se intenta hilvanar para combatir de manera hegemónica las relaciones sociales de explotación, es mucho más heterogénea de lo pensado hasta ahora y que por eso mismo no se conforma de manera automática en la esfera de la producción sino que se conforma de manera significativa en el ámbito del discurso contextual.

La crítica que un marxismo más sofisticado le realiza al posmarxismo de Laclau es que éste se focaliza de manera unívoca y caprichosa en la metáfora arquitectónica de base y superestructura que Marx nos brinda en el Prólogo a la “Contribución de la crítica de la economía política” de 1859, y en una visión suprahistórica que ya el mismo Marx había tamizado en algunos textos.²

La devolución de Laclau a esta crítica se basa en que sólo en el capitalismo contemporáneo se alcanza

la plena visibilidad del carácter contingente y precario de toda objetividad [...] y los efectos *dislocatorios* a él ligados, que muestran plenamente la historicidad del ser; que este reconocimiento de la historicidad del ser y, por lo tanto, del carácter puramente humano y discursivo de la verdad, abre posibilidades nuevas para una política radicalizada: éstas derivan de la nueva libertad que se adquiere frente al objeto y de la comprensión del carácter socialmente construido de toda objetividad. (Laclau, 1993: 20)

2 Para una contraposición sobre una mirada lineal o etnocéntrica de Marx, podemos recurrir a un libro de reciente aparición titulado *Comunidad, nacionalismos y capital. Marx 200 años. Textos inéditos*, donde nos encontraremos con apuntes del autor de *El capital* que no habían visto la luz. En particular nos referimos al Cuaderno Kovalevsky que “profundiza entonces y desarrolla con lujo de detalles esa mirada netamente crítica del eurocentrismo, de la generalización para todo el orbe de los singulares procesos de privatización de la tierra comunal que tuvieron lugar en Inglaterra y en otras regiones de *Europa occidental* (subrayado por Marx en su carta a Vera Zasulich del 8 de marzo de 1881) [...] Este cuaderno es una pieza esencial dentro de ese rompecabezas donde Marx cambia de paradigma, no sólo abandonando cualquier posible resaca de occidentalismo modernizante sino además criticando duramente el colonialismo europeo y poniendo años luz de distancia entre la concepción materialista y multilínea de la historia frente a toda tentación ingenua de culto unilínea al progreso” (Kohan, 2018: 55-56).

Podemos comprender a través de este párrafo que no se le está pidiendo a Marx que salte por encima de su tiempo histórico, simplemente se observa que a través de la complejidad social ya no se puede pensar en un sujeto universal emancipador sino en una diversidad de sujetos fragmentarios limitados que composibiliten una lucha hegemónica.

Pero la crítica laclausiana principal se basa en la incompatibilidad que se da entre la famosa frase del condicionamiento superestructural producido por la estructura económica en el Prefacio de la “Contribución a la crítica de la economía política”, y el análisis histórico político de la “lucha de clases” en el *Manifiesto Comunista*.

Aquí el autor ve una imposibilidad lógica en articular estos dos momentos:

Observemos, en primer término, que la estructura de las dos “contradicciones” no es idéntica. En el caso de la dualidad fuerzas productivas/relaciones de producción, se trata de una contradicción en el sentido estricto del término: la continuidad de la expansión de las fuerzas productivas más allá de un cierto punto constituye, dado un cierto sistema de relaciones de producción, una imposibilidad *lógica*, y esta imposibilidad se traduce, a corto o largo plazo, en el colapso mecánico del sistema [...]. Pero esta es una contradicción *sin antagonismo*. Del hecho de que exista la imposibilidad de expandir un sistema económico más allá de un cierto punto y que esto conduzca a su colapso, no se sigue *necesariamente* que este colapso deba adoptar la forma de un enfrentamiento entre grupos. El Prefacio *presupone* un período de revolución social, *presupone* el carácter antagonístico de las relaciones de producción capitalista y de las que lo precedieron, pero no integra *lógicamente* estos dos momentos antagonísticos —en los que la lucha de clases se funda— al modelo de cambio histórico que la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción nos presenta. [...] la dificultad reside aquí en el hecho de que si la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción es una contradicción *sin antagonismo*, la lucha de clases es, por su parte, un antagonismo *sin contradicción*. (Laclau, 1993: 22-23)

Tal vez haya que entender a estos dos momentos como un entramado entre un diagnóstico óptico de objetividad económica y una lucha discursiva ontológica que se libre en el movedizo terreno de la significación, y no como dos momentos supeditados a la inmanencia de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. ¿Qué queremos decir con esto? Que la construcción del objeto económico en la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción nos ayuda a comprender las derivaciones de la teoría del valor pero ubicándolo en una dimensión óptica como un eslabón más en la cadena de signi-

ficaciones que pueden hegemonizar o no una lucha contra la explotación. La “*lucha de clases*” quedará librada en el difuso terreno ontológico *deconstruyendo a éstas* en una mirada de sujetos fragmentarios que ya no dependen de entrecruzarse con la contracción económica inevitable. Entendemos de esta manera que la contradicción conceptual entre portadores de la fuerza de trabajo y apropiadores de la misma está sostenida en un plano formal, pero su traducción en el obrero concreto con su respectiva derivación antagónica, ya no depende de las categorías conceptuales sino del contexto discursivo-hegemónico y su límite radical a toda objetividad. Estando esta contradicción, (improbablemente) inevitable, no exenta de avances y retrocesos (guerra de posición), y no siempre ligados éstos a las condiciones de producción o a la conciencia de clase. Conciencia que se dificulta al entender al sujeto atravesado por una dimensión infinita del inconsciente que lo vuelve de alguna manera no previsible, y comprendiendo que este pretendido sujeto de clase no es un *cogito* completamente consciente y transparente hacia sí mismo.

Aquí entonces es donde operan los procesos de identificación que se dan por fuera de las relaciones de producción a partir de un “exterior constitutivo” en la constitución de las identidades, por otra parte, siempre fallidas y precarias. Este exterior ya no depende de la inmanencia de una contradicción sino de una dimensión lindante con lo indecible y desconocido (un *real* en sentido lacaniano, concepto que desarrollaremos más adelante), a eso que se nos escapa cuando intentamos obtener una explicación cerrada.

Concluyendo entonces que uno de los aportes que nos acerca el autor de *La razón populista* es que el intento de revertir esa “objetividad” ya no es objetivo como la concreción de la extracción de plusvalor; allí sí caemos en el terreno ontológico de la significación contextual-discursiva, donde ya no se puede simbolizar de la misma manera que desde una región óptica-económica. El camino hacia la reversión de la explotación es de pura lucha hegemónica, donde, aun así, el logro definitivo de una emancipación total se torna imposible. No imposible en el sentido que nos invita a claudicar en la lucha, sino entendiendo a la imposibilidad como catalizadora del intento permanente de querer volverlo posible.

SIN CENTRO

Como efecto del estallido de la idea de Totalidad en la imposibilidad de delimitar sus fronteras y su Centro,³ de la Esencia como intento de

3 Cuando hablamos de la imposibilidad de delimitar *un centro* nos estamos refiriendo al aporte derrideano de la “falta de estructuralidad de la estructura” (Derrida, 1989). Para intentar comprender esta difícil imagen de un centro siempre desplazado,

petrificar al Ser, y del Fundamento como encubrimiento de una decisión, la apuesta teórica de Laclau se ha enmarcado en lo que se dio en llamar posfundacionalismo. Pero, como nos aclara Oliver Marchart, “el posfundacionalismo [...] no debe confundirse con el antifundacionalismo o con un vulgar posmodernismo del ‘todo vale’” (Marchart, 2009: 14).

Para darle contenido al concepto de lo posfundacional, reseñaremos su opuesto en el debate:

El término “fundacionalismo” puede utilizarse para definir —desde el punto de vista de la teoría social y política— aquellas teorías que suponen que la sociedad y/o la política “se basan en principios que 1) son innegables e inmunes de revisión, y 2) están localizados fuera de la sociedad y la política” (Herzog, 1985: 20). En la mayoría de los casos de fundacionalismo político y social, lo que se busca es un principio que funde la política desde fuera. A partir de ese fundamento trascendente se deriva según se afirma, el funcionamiento de la política. (Marchart, 2009: 26)

Antes de continuar con el desarrollo de estos conceptos vamos a intentar aproximarnos a las categorías de óntico y ontológico para tratar de comprender el lugar desde donde partimos.

podemos comenzar pensando en la identidad estructural-diferencial del lenguaje que nos aporta Ferdinand de Saussure, para luego des-centrarla con la ruptura derrideana. ¿Por qué podemos entender el lenguaje? La identidad relacional de los signos, de cada elemento del lenguaje en donde no hay un elemento positivo que refiere a algo sino que el sentido se adquiere en un sistema de diferencias entre los mismos elementos, y donde el respaldo de estos elementos que vemos como positivos, no es una positividad en sí misma que *des-cubre* a algo preexistente, sino que salen a la luz por el contraste de sus diferencias, hace que esa sistematicidad, esa estructura cumpla una función. Esta función es la de poder comprender a través de esas diferencias el lenguaje en general (habla, escritura, discurso). O sea que hay una presencia central-estructural a partir de estas diferencias que nos remite a límites que sin estos sería imposible entender el lenguaje. Pero a la vez, y acá interviene el acontecimiento derrideano de *un centro dentro y fuera* de la estructura, las combinaciones y sustituciones contextuales de estos elementos hacen que esa estructura quede acotada y se obture la estructuralidad.

Hasta la diferenciación relacional llega la operatividad de la estructura, luego el sentido queda otorgado en la combinación y sustitución de estos mismos signos (significante + significado) en la misma práctica del lenguaje. Por lo tanto, hay una estructura que cumple una función parcial, por eso el sentido se transforma en post-estructural. Porque si bien hay una presencia parcial de esa estructura del lenguaje, el centro no es delimitable y el sentido siempre es desplazado, viene desde afuera. Esto se puede conectar con *lo real* y la Falta lacaniana, y con lo heterogéneo en Laclau. Algo que contamina desde un exterior y disloca de alguna manera cualquier centro por la misma imposibilidad que produce la Falta.

Como primera aproximación podemos decir que lo “óntico” se refiere a los “entes”, o sea, a las cosas en general, pero como acá estamos tratando de entes políticos, vamos a focalizarlo en las diferentes acciones y regiones con las que trata *la política*. Lo “ontológico”, como así *lo político*, podemos decir que se refiere “al ser” o a los diferentes prismas desde donde enfocamos al “ser”, en definitiva, los diferentes discursos sobre el ser, y así la relación entre ambos (ente-ser) se manifiesta como la *Diferencia Ontológica* dada “entre el ser de los entes y los modos de ser del mismo ser” (Moyano, 2011: 130). Por lo tanto esta diferencia ontológica que se da en la misma diferencia de *La Política* no debemos interpretarla como mera diferencia óntica entre “las cosas”, como una diferencia pasiva, sino como una diferencia “desde antes” de las cosas mismas. Y tal vez no un “antes” como cuestión temporal sino como profundidad e interrogación de la diferencia misma.

Siguiendo con el paralelismo en el universo político, este “Ser” es lo que da cuenta del terreno propio de “*La Política*” y su dimensión primaria que es “*lo político*”. Pero esto no debemos verlo como una competencia entre ambos conceptos ni una determinación del uno para con el otro.

“La diferencia entre el ente y el ser —escribe Heidegger— es el circuito (Bezirk) dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental puede ser lo que es en la totalidad de su naturaleza (Wesen)” (Identität und Differenz: 47). De este modo el ser no se contrapone ya al ente, ni el ente al ser, ni tampoco el ente surge del ser, sino que ente y ser surgen de la diferencia. Lo diferente, se muestra como el Ser del ente en general y como el Ser del ente en lo más alto. (Ferrater Mora, 2004: 2621)

Por consiguiente podemos interpretar que esa diferencia es el big-bang de lo ontológico, es la fuente vital del/los discursos sobre el ser:

Esta diferencia no es posterior a dos realidades llamadas por caso ser y ente, sino que ser y ente aparecen a partir de la diferencia [...]. No se puede distinguir ser y ente como dos entes singulares, pues en tal caso se elimina la pregunta por la diferencia ontológica. Se trata de pensar en el ente mismo el ser, por lo que ser y ente no son algo distinto, son lo mismo, o mejor, es la diferencia en lo mismo. (Biset, 2011: 14)

A esta “diferencia en lo mismo” no escapa la palabra “*Política*”, por lo cual los distintos significados que fuimos asociando a través del tiempo al signifiante “*Política*” se fueron complejizando hasta configurarse en lo que estaba ahí desde un principio. En su propia diferencia.

Esto desemboca en un pliegue que desdobra y desborda de alguna manera el sentido de *La Política*. Lo que se nos presenta en lo diferido de lo mismo, es un eco que nos recuerda que en algún momento hubo una voz ahí, y esto es “*lo Político*” y “*la política*”.

Una imagen de aproximación podría describir a la dimensión de “*la política*” como el momento en donde se despliegan las prácticas políticas ónticas, los entes políticos, las “cosas” políticas. O sea, las acciones políticas, sean estas constituciones, medidas de gobierno, plataformas partidarias, formas gubernamentales, y regiones de lo social como lo económico o los diferentes regímenes políticos. En definitiva, sedimentaciones burocráticas de blindaje cotidiano. La misma imagen pero referida a la dimensión de “*lo político*” sería el momento ontológico-instituyente de lo social (Laclau, 2005), el origen diferido, el entramado del desalojo permanente de lo perenne y de la visita renovada de lo antagonico. Y si bien esa lucha se va a desplegar en la dimensión óntica, el momento común que comparten es el fundamento des-fundado, la búsqueda óntica en una presencia ontológica que se desplaza permanentemente. Que cuando se lo cree alcanzado al fundamento, nuevamente se escapa para no volver. En definitiva, podemos ver esta dimensión ontológica de “*lo político*” como el momento de una “dislocación”, del “no entender”, de una explicación que siempre se nos escapa.⁴ Como el momento de “La Falta”: la falta de un piso firme, la falta de palabras, la falta de completud, la falta de una sociedad armónica (Stavarakakis, 2014). En otros términos:

En este sentido, la política entendida como un conjunto específico de reglas, significados y procedimientos, se vería imposibilitada de ser idéntica a sí misma, por cuanto se encuentra abierta desde su interior a un exceso que funciona como el suplemento de su mismidad: lo político. Un elemento exterior a la política funciona como el momento de su institución (determinación) de ella (como también de los otros subsistemas: lo social, lo cultural, etc.). Pero ese elemento, lo político, es también en sí mismo inconmensurable, esto es, indeterminado. (Moyano, 2011: 127)

4 Justamente esa diferencia de *La Política* desdoblada en su misma “mismidad diferente”, *la política* y *lo político*, es la diferencia ontológica que aparece en el intersticio entre ente y ser. “Así pues, cuando Heidegger llega a pensar el ser y ‘lo ente’ desde la planicie de la diferencia, va a otorgarles un nuevo sentido a ambos. Sólo comprensible si son nombrados como ‘sobvenida y llegada’, la cual supone un movimiento que descansa sobre la diferencia, esto es, un ‘entre’. De esta forma, la diferencia será por tanto, una *Unter-Schied*, esto es, una inter-sición entre ser y ente. Y ahí está, en consecuencia, el sentido del ser como algo más originario” (Ridruejo Alonso, 2007: 136).

Esta “Di-ferencia” vendría a constituir una nueva ontología política donde se critica fuertemente cualquier determinación óntica de última instancia y a la vez la sustituye por un fundamento débil o infundado que es el momento de “*lo político*”, el momento contingente e instituyente de lo social.

El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento último, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido. (Marchart, 2009: 15)

Contingencia no en el sentido que puede ser o no ser, que puede pasar o no pasar aleatoriamente, sino contingencia como consecuencia de un antagonismo radical que no permite la constitución plena de toda objetividad/identidad. Pone un límite a la necesidad de un fundamento último. Que algo no pueda ser definitivo porque intenta ser definitivo, y que la condición para que no lo sea es que intente serlo. “La estructura de toda relación de amenaza presupone a la vez la afirmación de una identidad y la puesta en cuestión de la misma” (Laclau, 1993: 43). Son dos caras de la misma moneda. Y “como resultado de ello, lo que se vuelve problemático no es la existencia de fundamentos (en plural), sino su estatus ontológico, que se considera ahora necesariamente contingente” (Marchart, 2009: 29).

Tal vez lo que hay detrás del sustento teórico del pensamiento posfundacional, es una revalorización de la subjetividad social, un disparo centrífugo atomizado de nuevos entes des-totalizados rodeados de una ontología que acontece a cada momento. Una ontología política, o mejor, una política de la ontología.

Ello se debe a que no hay un acceso puro e inmediato al ser en general, sino por vía de los entes particulares. Así el lugar óntico que detenta el lugar imposible de lo ontológico, será la política en tanto espacio óntico-regional que ocupa la imposibilidad del todo, asumiéndose así como una instancia contingente. (...) Por lo tanto la diferencia entre lo político (en tanto diferencia del todo con respecto a sí mismo) y la política (en tanto estabilización contingente de la diferencia del todo) es ella misma una diferencia política [...], político es lo que nombra la ausencia de fundamento último, pero es también el nombre de la distancia entre dicha ausencia y la presencia contingente de la política. (Moyano, 2011: 129)

En el caso de Laclau una ontología del discurso,⁵ el antagonismo y la contingencia, que no hace otra cosa que recordarnos todo el tiempo el fallido intento de constituir una sociedad consensuada por todos para luego clausurarse a sí misma. Una ontología que diagnostica al momento de *lo político* como un refundar permanente y justamente es permanente por la imposibilidad del mismo fundar (como un alimento que a la vez que sacia produce más apetito). Es por eso que Laclau, al observar la imposibilidad de una victoria objetiva derivada en la “toma de conciencia” de la explotación en el modo de producción y llevada adelante por un agente social predefinido, utiliza los conceptos gramscianos de “guerra de posición” o “lucha hegemónica”, para desplazar la *subjetivación* del sujeto desafiante, del modo de producción al modo de articulación (política).

En principio proponemos interpretar que el autor de *Hegemonía y estrategia socialista* asume esta ontología de un fundamento de *lo político* que siempre se escapa, para encontrar alguna explicación, o una entre tantas, a los obstáculos que se presentan a la condiciones de posibilidad de instaurar una sociedad socialista clausurada en sí misma, como así también la imposibilidad de una sociedad liberal altamente institucionalizada y sin fisuras capaz de mantenerse en el tiempo sin ningún tipo de irrupción popular. En definitiva, apela a lo insondable de un fundamento último para preguntarse por qué no se llega a la concreción definitiva y clausurada de cualquier tipo de sociedad.

Para descartar el destino manifiesto o *a priori* de cualquier “victoria política”, des-hace la idea de relacionar lo “económico en última instancia” con el resultado de la lucha de clases como reaseguro en la construcción de un sujeto político que lleve adelante de manera homogénea una contienda previamente determinada. Al no haber sujeto homogéneo *las clases* en tanto grupos también son desarticuladas para pasar a ser “sujetos fragmentarios parciales y limitados” (Laclau, 1993: 14).

La lucha entre “clases” condicionadas en la esfera de la producción mercantil, puede ser una entre tantas otras maneras de activar el vínculo político entre elementos que van a reconocerse como po-

5 “... Por discurso no entendemos una combinación de habla y escritura, sino que por el contrario, el habla y la escritura son tan sólo componentes internos de las totalidades discursivas. [...] discurso lo usamos para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración significativa. Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. [...] Un diamante en el mercado o en el fondo de una mina es el mismo objeto físico; pero, nuevamente, es sólo una mercancía dentro de un sistema determinado de relaciones sociales. Es por la misma razón que es el discurso el que constituye la posición del sujeto como agente social, y no, por el contrario, el agente social el que es el origen del discurso” (Laclau, 1993: 114-115).

pulares, pero no en un terreno previo sino en un momento “significativo-nominativo”, o sea, a través de un Nombre o una Consigna, como significantes que los interpele y que acontecen a partir de una significación contextual y desembocan en una “investidura radical”.

Lo que está en juego en el pensamiento posfundacional es el estatus atribuido a los fundamentos, según el cual la ausencia primordial (u ontológica) de un fundamento último es, en sí misma, la condición de posibilidad de los fundamentos en cuanto presentes, vale decir, en su objetividad o “existencia” empírica como seres ónticos. En otras palabras: la pluralización de los fundamentos y de las identidades dentro del campo de lo social es el resultado de una imposibilidad radical, de una brecha radical entre lo óntico y lo ontológico que es preciso postular a fin de dar cuenta de la pluralidad en la esfera óntica. (Marchart, 2009: 30)

Podríamos decir que los entes que circulan en el entramado de *la política* (prácticas, legislación, manifestaciones, reivindicaciones, programas, propuestas, constituciones) llevan dentro de sí un “modo de ser” que los vitaliza pero que no los conecta esencialmente con “algo” que está “más allá”. Ni de manera determinada, ni de manera trascendente. Por eso se terminan significando en el contexto y en el discurso. Y aunque en determinados momentos puedan intentar responder a una determinación económica, consuetudinaria, teológica o institucional, el momento de *lo político* remueve permanentemente esa pretendida determinación y la desaloja como fundamento. Justamente por eso se des-centra cualquier región óntica que se pretenda fundamental y se activa *lo político* como instituyente de *lo social* (Laclau, 2005).

Hay una condensación y un desplazamiento (Freud, 2004) en el terreno óntico de “*la política*” que es la traducción simbólica-espontánea de algo más insondable e indescifrable proveniente del momento ontológico de “*lo político*”. Pero esto no debemos verlo como una estructura que emerge en un supraestructural, sino como *lo político*-ontológico-antagónico que se hace presente en la pretensión óntica-política de ausentarlo.

“*Lo Político*” sería en este caso como la presencia del viento, a la cual se volvería infructuoso buscarle un centro desde donde sopla, para con sólo tapanlo evitar su presencia. El viento puede soplar desde los más inesperados lugares.

HETEROGENEIDAD Y HOMOGENEIDAD SOCIAL: HACIA UNA LIBERACIÓN DE LOS CONCEPTOS

En *La razón populista* (Laclau, 2005), la categoría de “heterogeneidad” a secas o “heterogeneidad social” es la que fluidifica, reacomoda

e incomoda de alguna manera a los sujetos sociales que disputan la representación “del todo” en una lucha hegemónica.

Esta heterogeneidad se nos presenta bajo dos posibles momentos. El primero, como un espectro que desorienta o perturba a cualquier intento de simbolización, o sea, lo asimila de alguna manera con el *real* lacaniano. Asociando esto a las demandas⁶ el autor nos comenta: “Una primera forma de heterogeneidad surge cuando una demanda social particular no puede ser satisfecha dentro de ese sistema: la demanda *excede* lo que es diferencialmente representable dentro de él. Lo heterogéneo es aquello que carece de ubicación diferencial dentro del orden simbólico” (Laclau, 2005: 139).

Al correlato histórico de este sentido de la heterogeneidad, el autor lo asemeja a una especie de resto inasimilable (*caput mortuum*). Algo que ni siquiera se tiene en cuenta, similar a la manera en que Hegel describe a los “pueblos sin historia” porque no participan en el recorrido que realiza el “espíritu” de oriente a occidente, o semejante al lumpenproletariado en Marx, que es el elemento que no participa en una historia de la producción.

Este residuo heterogéneo queda afuera de una historia simbólica de sujetos homogéneos. Pero este “quedar afuera”, este exterior, va a rodear como un espectro a lo que quiera constituirse de manera homogénea y lo va a dislocar en el proceso de constitución de su objetividad/identidad. No va a haber claramente un sujeto transparente enteramente burgués y otro acabadamente proletario. O un sujeto que es el “poder” y otro que es “el populacho”. El “pueblo” no va a desembocar directamente por la fuerza de la lógica conceptual en un elemento plebeyo, bajo, castigado. Este “pueblo” se va a constituir como resultado de una articulación política, de una lucha hegemónica, y por lo tanto no va a estar constituido previamente de manera conceptual. Por eso es que muchas veces no podemos entender cómo elementos plebeyos que “deberían estar” del lado de los explotados o de los marginados, nutren las filas de sectores pudientes y conservadores. “El ‘pueblo’ siempre va a ser algo más que el opuesto puro del poder. Existe un real del ‘pueblo’ que resiste la integración simbólica” (Laclau, 2005: 191).

En un segundo momento la categoría de heterogeneidad también es usada para referirse a la particularidad de las demandas pasibles de

6 Cuando hablamos de “demandas” nos referimos a las peticiones que realizan diferentes grupos de la sociedad y que exigen que sean cumplidas. Por ejemplo, un barrio que reclama la instalación de cloacas o agua potable, otro barrio que exige estar conectado a través de algún transporte público, un grupo de trabajadores informales que pide que se los formalice, etc.

equivalencia, o a la dis-similitud entre éstas y las demás. La presencia de esta heterogeneidad significa que no hay un sistema estructural que les pudiera otorgar una fundamentación infraestructural:

Pero existe otro tipo de heterogeneidad que es igualmente importante: la derivada de las relaciones mutuas entre demandas insatisfechas. Ya no están unidas/separadas entre sí mediante el sistema simbólico, porque es precisamente la dislocación de ese sistema lo que las ha generado en primer lugar. Pero tampoco tienden a unirse espontáneamente entre sí porque, en lo que a su especificidad se refiere, pueden ser de naturaleza totalmente heterogénea. (Laclau, 2005: 139)

De estos sentidos de heterogeneidad, también se desprende el hecho de que hay una imposibilidad de identificación dialéctica entre dos opuestos porque hay algo en cada uno de esos polos que no es reductible dialécticamente. O sea que no va a haber una superación dialéctica final en la cual se reconcilien⁷ objetividades/identidades. No hay una inmanencia plena donde se autodetermine esa contradicción y se supere, porque siempre va a haber algo de lo heterogéneo contextual: un afuera, un exterior que moleste y disloque, y que impida una clausura total.

Llegados a este punto debemos hacer una referencia a los tipos de *exterior* a los que nos referimos y sus respectivas relaciones con las *negatividades*. Con la negatividad (negación) dialéctica el exterior no es un exterior radical constitutivo porque esa contradicción es momentánea hasta que se reabsorbe en una superación dialéctica, entonces “no constituye un verdadero exterior, ya que su presencia es sólo el anticipo de su necesaria recuperación por el sistema [y] la propia contingencia es absorbida como momento en el autodespliegue de lo necesario” (Laclau, 1993: 43). Un exterior radical constitutivo lleva aparejada una negatividad radical donde el antagonismo no se supera ni es recuperado dialécticamente, impidiendo así la constitución de toda objetividad plena y reafirmando su carácter contingente. La heterogeneidad es constitutiva y no puede ser metabolizada por la dialéctica. Esto significa que la historia de los pueblos “que no tienen

7 Tal vez resulte obvio decirlo, pero en aras de la claridad queremos comentar que cuando utilizamos el término “reconciliar” no nos estamos refiriendo a cuando dos sujetos opuestos luego de una “pelea” vuelven a ser amigos, por lo tanto se “reconcilian”. Sino que utilizamos el término reconciliar como superación de esa contradicción en el sentido que: o uno venció al otro y lo disolvió en una totalidad; o ambos fueron disueltos o atenuados en una especie de *Pax* burocrática.

historia” de alguna manera está presente y se cuela para interrumpir la conciliación dialéctica.⁸

El punto fundamental es que el antagonismo es el límite de toda objetividad [o sea] el antagonismo no tiene un sentido objetivo, sino que es aquello que impide constituirse a la objetividad en cuanto tal [...] [y entonces] como la objetividad presupone la positividad de todos sus elementos, la presencia de la negatividad inherente a un “exterior constitutivo” significa que lo social nunca logra constituirse plenamente como orden objetivo. (Laclau, 1993: 34)

El ejemplo con el cual Laclau nos grafica esta incomodidad conceptual que se intenta dejar afuera es el caso del lumpenproletariado en Marx. Algo que no se puede encasillar/absorber dentro de la historia de la producción pero que es catalizador de una energía plebeya antagónica que debe ser articulada de alguna manera. Esto que resiste a la simbolización es ese heterogéneo, que al estar presente desde el exterior constituirá una dislocación en el interior de ese desarrollo conceptual. Va a ser un hueso difícil de roer, algo que no podemos simbolizar pero que habrá que tener en cuenta para explicarnos el juego de *lo político* y su articulación. De ahí que la imposibilidad que se nos presenta, a través de ese heterogéneo, de pensar en una sociedad emancipada y clausurada políticamente por un sujeto total y homogéneo, en este caso el proletariado, no le impide pensar a nuestro autor en la construcción de una hegemonía socialista. La idea, que interpretamos propone, es que al no contar con la posibilidad de un punto de apoyo último que fundamente y “closure” un Todo, se puedan “sumar” desde la esfera óptica (dimensión de *la política*) varios elementos que luchen contra el *statu quo*, lo que en una visión homogénea o infraestructural del terreno ontológico no se podría. Elementos “plebeyos”, “bajos”, “lumpenes”, como así también “sojuzgados”, “maltratados”, “relegados”, que al ser un exceso que desborda la “esfera de la producción” quedan afuera de la constitución de un sujeto desafiante.

Por lo tanto, los términos de la alternativa están claros: si el exceso heterogéneo puede ser contenido dentro de ciertos límites, reducido a una presencia marginal. [...] [O] si, por el contrario, prevalece la heterogeneidad, las lógicas sociales deberían ser concebidas de una manera fundamentalmente diferente. (Laclau,

8 Un aporte a la discusión sobre el eurocentrismo de Hegel lo podemos encontrar en el libro *Hegel y Haití*, de Susan Buck-Morss.

2005: 180) [...] [Entonces] “nos enfrentamos a una heterogeneidad que no puede ser subsumida bajo una única lógica “interna”. La construcción de cualquier “interior” sólo va a ser un intento parcial de dominar un “exterior” que siempre va a exceder esos intentos. (Laclau, 2005: 186)

Aquí nos informa claramente que la “suma” de elementos para constituir un sujeto popular (más que de clase), vuelve a este mismo sujeto heterogéneo, o sea, compuesto por varios componentes que se acomodan y reagrupan a través del acto del “nombrar”, plasmados en un signifiante vacío (que luego se volverá flotante) que puede ser el nombre del líder, una consigna, o una demanda que hegemonice a las demás dentro de la misma cadena equivalencial.

Y entonces concluimos que al ser irreductible la heterogeneidad de las demandas, éstas mantienen cierta especificidad que al no responder a una estructura conformada *a priori* pueden equivalenciarse e inscribirse de manera radical en un momento y Nombre “único” de constitución, que las une en una hermandad surgida del momento mismo de inscripción de esas demandas. Justamente por este hecho es que se juzga a los sujetos populares (Populismo) como contradictorios, o como aglutinando elementos incompatibles.

Es con esta categoría de “lo heterogéneo” cuando Laclau argumenta su crítica a lo que engloba como marxismo. Pero, desde nuestro punto de vista, es a ciertas corrientes del marxismo a las que les cabe esa crítica. No criticando, como ya dijimos, su diagnóstico de extracción de plusvalor, sino que lo que impugna es que necesariamente de la conciencia de esa “extracción” nazca un antagonismo entre el trabajador y el capitalista,

porque para que exista un antagonismo es necesario que el trabajador se resista a dicha extracción [...]. Esa resistencia sólo va a surgir —o no— según cómo el trabajador concreto —y no su determinación conceptual pura— está constituido. Esto significa que el antagonismo no es inherente a las relaciones de producción sino que se plantea entre las relaciones de producción y una identidad que es externa a ellas. (Laclau, 2005: 188)

Es con esta “externalidad” que Laclau amplía de alguna manera la base empírica para la articulación de identidades que exceden cualquier fundamento último pero que a la vez agregan potencia a la construcción de un sujeto que desafía las relaciones capitalistas de poder y producción. Dependiendo esto, por supuesto, de una lucha hegemónica sobre la disputa de un “pueblo”, que al no haber nada prefijado de manera coherente puede resultar también en la victoria hegemónica

del campo conservador. Entendiendo entonces que una de las consecuencias de la heterogeneidad es ampliar de manera “flotante” el lazo social en los campos de la contienda.

Por lo tanto, el campo conservador puede “robarle algunas de las banderas” o “modos radicalizados de enfrentar a un enemigo” al campo popular y desde ahí disputarle hegemonía.⁹

DEMANDAS Y LÓGICAS

Para comenzar a recorrer el sendero teórico que culminará en la hegemonía, el autor de *Emancipación y diferencia* se vale de una unidad de análisis que será la “demanda” (siempre relacional) en vez de focalizarse en los grupos (clases), sin que por ello les quite entidad, pero suponiendo que no serán la única brújula de la contienda hegemónica. Aquí vemos un primer corrimiento o dislocación de lo “objetivo” a lo “subjetivo”, de la “forma” al “accidente”, del sujeto “total” al sujeto “fragmentado”.

Laclau va a definir a la demanda “como forma elemental de construcción del vínculo social” (Laclau, 2009: 54), y entendemos que este vínculo es un anudamiento permanente entre las dimensiones onto-ontológicas. Por ello entonces podemos observar analíticamente que de esta manera accedemos a uno de los componentes que hacen al lazo social desde la dimensión óntica como la “petición” pasible de convertirse en “demanda” (Laclau, 2005), pero que al verse frustrada

9 Laclau nos ejemplifica este corrimiento político en la disputa hegemónica con el siguiente ejemplo: “En un reciente artículo casi autobiográfico el político conservador británico Michael Portillo escribe: ‘A los 11 años de edad me interesé en la política. En la elección del año 1964 ayudé a organizar una sede del comité del Partido Laborista en la casa de mis padres [...] pero hacia mediados de la década de 1970, el laborismo estaba gastado. La Sra. Thatcher tomó el mando de los tories en 1975 con un destello de revolución en sus ojos. Eso me sedujo. Tal vez nunca he cambiado: tengo una postura de centroizquierda mezclada con cierto entusiasmo por el radicalismo’ (Michel Portillo, ‘I’m living proof that failure is good for you’. *The Sunday Times*, News Review, 22 de febrero de 2004, p. 9). El movimiento no podría ser más claro. Portillo era tanto un militante de centroizquierda como un radical. Una vez que la alternativa de centroizquierda dejó de ser experimentada como radical, debió optar entre el *contenido* de una política y su *forma* radical” (Laclau, 2005: 166-167). Aquí podemos ver cristalizada la aplicación de la idea de metonimia en Laclau, cuando el continente se contamina con el contenido, o sea, la *forma radical* de hacer política obtura el *contenido radical* de la política, y estos desplazamientos permitidos por el desborde ontológico posibilitan que en la lucha hegemónica el significante desborde y supere al significado. Como nos recuerda Laclau, cuando hay “algo a lo que no corresponde ningún *concepto* (un eso sin un qué) puede sin embargo tener un *nombre*, asumiendo que una función universal de representación consiste, en tal sentido, en ampliar el hiato entre el orden de nominación y el de aquello que puede ser completamente aprehendido” (Laclau, 2003: 62).

aparece de alguna manera la angustia “como índice fenoménico del encuentro con lo Real” (Perelló, 2007: 89) operando entonces desde lo ontológico algo que no se simboliza y que interrumpe el lazo social, en definitiva como una carencia, una falta.

Cualquier demanda que realiza un grupo de personas hacia una instancia gubernamental puede ser satisfecha o no. A estas demandas Laclau las llama “demandas democráticas” porque se presentan como una primera insatisfacción a ser resuelta, y todas ellas comparten democráticamente un pedido hacia la institucionalidad: el ser escuchadas y satisfechas.

Cuando es satisfecha esta demanda, generalmente, no sobrevive como para hermanarse con otras demandas que aún no han encontrado una respuesta concreta. Incluso un Estado que responda satisfactoriamente a las demandas y les dé solución una a una de manera institucionalizada, construirá una “lógica de la diferencia” en la resolución de las mismas. Esto implica que ahí se detiene el conflicto. Pero cuando las demandas pasan a estar insatisfechas, por más que mantengan su “petición” particular comienzan a hermanarse como “reivindicaciones” desatendidas y se hilvanan en una “lógica de la equivalencia”, reclamando una plenitud a recomponer, que aunque esta plenitud nunca “haya sido tal” debe ser restaurada (Laclau, 2005).

Podemos agregar también que cuando una demanda permanece insatisfecha y no genera equivalencia con otras o la equivalencia sólo es de una incipiente solidaridad, esta demanda seguirá en el estatus de “demanda democrática”, pero en cuanto genera una relación equivalencial con las demás reivindicaciones no atendidas esta demanda será denominada “demanda popular”, donde el lazo equivalencial va a predominar sobre la particularidad de la demanda (Laclau, 2005).

Cuando las demandas, sin perder su característica particular, o sea su “pedido específico”, se hilvanan en una relación equivalencial, esto genera una nueva dimensión que conforma un campo popular de reivindicaciones e identifica al “otro campo” que vendría a ser su oponente-enemigo como representante del *statu quo*. A consecuencia de este enfrentamiento se constituye una frontera que divide a dos campos antagónicos que de alguna manera encuentran su significado a través de una exclusión.¹⁰

10 Podemos ahondar en este aspecto atendiendo a la relación entre lógica y lenguaje: “Una de las dimensiones lógicas constitutivas de la praxis política se focaliza en el binomio inclusión-exclusión, a partir del supuesto de que no hay inclusión sin exclusión, y de que la forma, en sentido lógico, y lo material, en sentido socio-histórico,

El campo popular con sus demandas desatendidas coagula y se acomoda en un “significante vacío” donde ubica las ansias de satisfacción de sus reclamos, pero a la vez este significativo vacío se autonomiza de cada demanda particular, las recubre con una impronta de significación y las prepara para la disputa hegemónica con el campo antagonico. Como ya explicamos, esa condensación se puede plasmar en el nombre de un líder, una consigna o en una de esas mismas demandas que hegemonice la cadena equivalencial, y que al irse vaciando de contenido albergue a la equivalencia como vector propicio para dar posibilidad a la misma reivindicación particular.¹¹

Justamente la condición de ese significativo es que esté lo más vacío posible para poder vehiculizar el mayor descontento posible/acumulado. En este punto Laclau nos ilustra con el siguiente ejemplo:

Es bien conocido cómo utilizaba Althusser esta noción de condensación para analizar la Revolución Rusa: todos los antagonismos de la sociedad rusa se condensaban en una unidad ruptural alrededor de las demandas de “pan, paz y tierra”. El momento de vacuidad es decisivo aquí: sin términos vacíos como “justicia”, “libertad”, etcétera, investidos dentro de las tres demandas, éstas hubieran permanecido cerradas dentro de su particularismo; pero a causa del carácter radical de esta investidura, algo de la vacuidad de la “justicia” y la “libertad” fue transmitida a las demandas, que se convirtieron entonces en los nombres de una universalidad que trasciende sus contenidos particulares reales. (Laclau, 2005: 126-127)

constituyen justamente el espacio de la inclusión-exclusión, por el cual la política, o mejor dicho lo político, no puede entenderse sin la dimensión del conflicto como instancia constitutiva de tal dinamismo. Por otro lado, la lógica de la inclusión-exclusión nos lleva también a pensar en el vínculo entre lógica y lenguaje, cuestión más que relevante a la hora de mentar la problemática de las identidades políticas. De esta forma no es casual que en la dinámica del lenguaje los significantes sólo pueden comprenderse desde el juego de las oposiciones. De ahí que las identidades políticas asuman tal presupuesto, cuestión evidente en el despliegue de las narrativas identitarias y de los diferentes modos de argumentación. Asimismo es relevante explicitar que el lenguaje no es neutral, una no neutralidad que juega directamente en los procesos de subjetivación; una no neutralidad por la que circulan —en términos foucaultianos— el poder y las posibles resistencias” (Rossi, 2019: 131).

11 “... lo que podemos agregar ahora es que la unidad del conjunto equivalencial, de la voluntad colectiva irreductiblemente nueva en la cual cristalizan las equivalencias particulares, depende enteramente de la productividad social del nombre. Esta productividad deriva, exclusivamente, de la operación del nombre como *significante puro*, es decir, no expresando ninguna unidad conceptual que la precede [...] la unidad del objeto es un efecto retroactivo del hecho de nombrarlo” (Laclau, 2005: 139-140, *italicas del autor*).

Pero este vaciamiento no significa, para Laclau, que no haya nada, como si fuera una “tabula rasa” sino que “existe un punto, dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en ese sentido, permanece vacío, pero es un vacío *dentro de la significación*” (Laclau, 2005: 136).

Esto se complementa, desde nuestro punto de vista, con que esa vacuidad está sostenida por una presencia significativa de satisfacción de las demandas que al equivalenciarse en su insatisfacción buscan de alguna manera la plenitud que les “prometió” la comunidad y que finalmente no cumplió. Por eso esa particularidad excluida (*plebs*) intenta erigirse en un universal que se inscribe en un significativo vacío, dado que el trasfondo significativo del significante no partía de cero sino de una mínima significación de búsqueda de recomponer lo negado. Y lo intenta recomponer a través de la exclusión del otro campo que niega esa completud.

Es en este juego de conjunción y rechazo de la equivalencia y la diferencia, o sea en este mutuo necesitarse, donde se da una de las aristas sobre las que se construye el lazo social en Laclau: “Lo que hemos demostrado es que la equivalencia y la diferencia son finalmente incompatibles entre sí; sin embargo, se necesitan la una a la otra como condiciones necesarias para la construcción de lo social. Lo social no es otra cosa que el *locus* de esta tensión insoluble” (Laclau, 2005: 106-107). Esto nos lleva a pensar la “representación” como el mecanismo donde esa particularidad debe acomodarse en aquel lugar vacío del universal. Un vacío que siempre debe estar ocupado pero que a la vez su principio activo es la “tendencialidad” a la vacuidad. Y como lo universal y lo particular son inconmensurables entre sí, la relación hegemónica permite de alguna manera que lo particular tome el lugar del universal aunque este último siempre lo exceda (Laclau, 2003).

Es entonces en la dimensión óptica de la política que se encuentra esa unidad mínima de demanda subjetiva, la cual al no encontrar una respuesta concreta y diferencial conecta con otras demandas, y es en el desborde de esa tensión donde la sedimentación de *lo social* comienza a ser cuestionada y reactivada por la dimensión ontológica de *lo político*. De esta manera surge un lazo equivalencial que desemboca en una posición de petición conjunta ante una autoridad institucionalizada tensionando de esta manera al campo demandante con el campo demandado.

Pero si como consecuencia de esto sólo se tensionaran los dos campos antagónicos de manera inmóvil no habría constitución de *lo político*, o sea, no habría lucha hegemónica. Por lo tanto, la frontera puede desplazarse en esta lucha y los significantes vacíos (la consigna,

el nombre, la demanda hegemónica) pasan a ser flotantes. Esto se conecta con lo explicado anteriormente donde un campo (el conservador) puede disputarle al otro (el popular) ciertas formas de lucha e incluso hacer propias reivindicaciones concretas (antes populares) y llevar agua para su molino. El ejemplo muchas veces citado son las miríadas de populismos de derecha donde ex militantes del campo popular terminan mudando sus prácticas políticas radicalizadas al campo conservador. Es decir que cualquiera de esos sujetos como trabajadores o desocupados puede ser atraído por los cantos de sirena del campo “enemigo”. En palabras de Laclau:

En este proceso de condensación debemos diferenciar, sin embargo, dos aspectos: el rol ontológico de la construcción discursiva de la división social, y el contenido óntico que, en ciertas circunstancias, juega ese rol. El punto importante es que a cierta altura, el contenido óntico puede agotar su capacidad para jugar ese rol, en tanto que permanece, sin embargo, la necesidad del rol como tal, y que —dada la indeterminación de la relación entre contenido óntico y función ontológica— la función puede ser desempeñada por significantes de signo político completamente opuesto. Esta es la razón por la cual entre el populismo de izquierda y el de derecha existe una nebulosa tierra de nadie que puede ser cruzada —y ha sido cruzada— en muchas direcciones. [...] [Entonces] La necesidad ontológica de expresar la división social [es] más fuerte que [la] adhesión óntica a un discurso de izquierda [o de derecha]. (Laclau, 2005: 115)

Con esto rompe el hermetismo de la idea de que “no hay tierra de nadie entre dos ideologías” y de que todo puede ser representado de manera transparente. Justamente esa “indecidibilidad” de un entramado a hegemonizar es lo que permite el juego de *lo político*.

De modo que la lógica de lo flotante se re-presenta de manera permanente como un *locus* de disputa, como una tierra de nadie a ser ocupada por una particularidad que no debe mostrarse tal cual es sino que debe lograr una incómoda identificación con las demás particularidades y poder ocupar así el lugar de un “interés” universal.

¿CUÁL ES TU NOMBRE?

Conjugando entonces las demandas, como la mínima expresión de un comienzo (o no) de antagonismo, con lo heterogéneo, como suma de elementos contextuales imprevistos, resulta entonces un “acontecimiento” como presencia ontológica, que puede ser captado desde el lugar del Nombre y el afecto. O sea, desde la conexión con un Líder o consigna, esto es, con un significante vacío que coagule la insatisfac-

ción, la resignifique y desemboque en el antagonismo surgiendo así la constitución de un “Pueblo”.

El nombre, una vez que se ha convertido en significante de lo que es heterogéneo y excesivo en una sociedad particular, va a ejercer una atracción irresistible sobre cualquier demanda vivida como insatisfecha y, como tal, como excesiva o heterogénea con respecto al marco simbólico existente, [y], como el nombre —para desempeñar ese rol constitutivo— debe ser un significante vacío, es finalmente incapaz de determinar qué tipo de demandas entran en la cadena equivalencial. En otras palabras: si los nombres del pueblo constituyen su propio objeto —es decir, dan unidad a un conjunto heterogéneo—, el movimiento inverso también opera: nunca pueden controlar completamente cuáles son las demandas que encarnan y representan. Las identidades populares son siempre los sitios de tensión entre estos dos movimientos opuestos y del precario equilibrio que logran establecer entre ellos. El resultado de esto es una ambigüedad ideológica necesaria. (Laclau, 2005: 140)

Pero este nuevo “Pueblo” va a intentar desplazar a ese pueblo universalista, erigido en Comunidad-Total que intenta tener un referente positivo en la inclusión de un “Todos”, como por ejemplo cuando se alude al pueblo argentino, al pueblo francés, etc. La construcción de este nuevo Pueblo es la condensación de una parte excluida de esa comunidad que simulaba incluir a todos, pero que la *plebs* (los excluidos) perciben como un todo mentiroso, como señala Laclau, como un “ser deficiente”.

Esa parte excluida va a entender que esa “plenitud comunitaria” no existe, descifrando el deseo de esa plenitud en su ausencia. Es entonces cuando la *plebs* arrebatada y se apropia del significante Pueblo para desenmascarar una totalidad inexistente y presentar una nueva universalidad que en definitiva siempre será precaria. En esa brecha de indecibilidad dislocada en donde la parte se presenta como el Todo, es donde surge el Pueblo del Populismo. Y ese hiato tendencialmente vacante aparece porque el momento ontológico-político del no fundamento de lo social está siempre presente para recordarnos la falta de totalidad, traducida en una lucha hegemónica y en la disputa de significantes vacíos que se vuelven flotantes resultando de esa disputa un nuevo Pueblo.

Es por ese exceso de heterogeneidad social, de eso que no podemos “ubicar” de manera simbólica en un compartimento rígido como el de “clase”, que la construcción de un pueblo es siempre precaria y provisoria. Ese exterior heterogéneo de alguna manera habita en el interior de los sujetos políticos y posibilita que la frontera inmóvil de dos campos antagónicos diferenciados que estaban enfrentados de

manera estática y acomodados en significantes vacíos, comience a flotar aceiteada por esa heterogeneidad y se lleve adelante una disputa por esos significantes.

Aquí comienza a hacerse sentir la dimensión ontológica que, como un pantano, disloca permanentemente la visión teleológica de qué o quiénes deberán llevar adelante, en el campo popular, esa lucha hegemónica.

El antagonismo presupone la heterogeneidad porque la resistencia de la fuerza antagonizada no puede derivarse lógicamente de la forma de la fuerza antagonizante. Esto sólo puede significar que los puntos de resistencia a la fuerza antagonizante siempre van a ser externos a ella. Por lo tanto, no hay puntos privilegiados de ruptura y disputa *a priori*; los puntos antagónicos particularmente intensos sólo pueden ser establecidos contextualmente y nunca deducidos de la lógica interna de las dos fuerzas enfrentadas tomadas en forma aislada. En términos prácticos, no hay motivos para que las luchas que tienen lugar dentro de las relaciones de producción deban ser los puntos privilegiados de una lucha global anticapitalista. Un capitalismo globalizado crea una miríada de puntos de ruptura y antagonismos —crisis ecológicas, desequilibrios entre diferentes sectores de la economía, desempleo masivo, etc.— y es sólo una sobredeterminación de esta pluralidad antagónica la que puede crear sujetos anticapitalistas globales capaces de llevar adelante una lucha digna de tal nombre. Y como demuestra la evidencia histórica, es imposible determinar *a priori* quiénes van a ser los actores hegemónicos en esta lucha. No resulta en absoluto evidente que vayan a ser los trabajadores. Todo lo que sabemos es que van a ser los que están fuera del sistema, los marginales —lo que hemos denominado lo heterogéneo— que son decisivos en el establecimiento de una frontera antagónica. (Laclau, 2005: 188-189)

Aquí vemos que lo antagónico no es reducible al concepto de contradicción y que lo desbordante de lo heterogéneo afecta la configuración de procesos de identificación contrapuestos. Como consecuencia de esto se nos presenta una identificación abierta, y se amplía el lazo social en el campo popular. Entraría en juego en cierto sentido un bloqueo conceptual (un “*real*” en términos lacanianos) de donde resulta la incorporación de elementos marginales de alguna manera incalificables.

Así se conforma la constitución de un pueblo, no como algo transparente sino como algo irremediablemente opaco.

Es como resultado de la indecibilidad esencial entre “lo vacío” y “lo flotante” —que ahora podemos reformular como la indecibi-

lidad entre lo homogéneo y lo heterogéneo o, en nuestro ejemplo entre el proletariado y el lumpenproletariado— que va a tener lugar el juego político. Este es el juego que Gramsci denominó “guerra de posición” que es estrictamente hablando, una lógica del desplazamiento de las fronteras políticas [...] Afirmar que lo político consiste en un juego indecible entre lo “vacío” y lo “flotante” equivale, entonces, a decir que la operación política por excelencia va a ser siempre la construcción de un pueblo. (Laclau, 2005: 192)

De esta combinación entre lo vacío y lo flotante surge una nueva demarcación de esos dos campos antagónicos, volviéndose ambos paradójicamente más difusos pero a la vez más compactos. Como en un mapa, se pierde cierto detalle para ver una generalidad. O sea, el campo antagónico-reclamado, ese “otro” institucionalizado, va a pasar a ser “los de arriba”, “los opresores”, “el régimen”, “los oligarcas”, etc. Y el campo antagónico-reclamante, “los de abajo”, “los oprimidos”, “los postergados”, “los trabajadores”, etc. Igualmente debemos recordar que esta división no está pre-fijada, ni es estática, ni recluta necesariamente sujetos desposeídos que se identifiquen con “los de abajo” ni sujetos pudientes que se identifiquen con “los de arriba”. Todo dependerá de cómo distribuyan la lucha hegemónica los componentes de cada campo.¹²

A través de estas “exclusiones” antagónicas podemos comprender la conformación del lazo social en la visión laclausiana. Aunque parezca lo contrario, esta diferencia en dos campos es lo que da sentido a las identificaciones sociales, como sistema de diferencias. O sea, el lazo social tiene como una de sus causas ontológicas una diferenciación antagónica, la cual debe ser suturada de alguna manera para que *lo social* no se desintegre. Pero esa sutura que nos brinda una idea de comunidad (siempre imposible) no va a depender de un centro estructural (aquí ya no opera la estructuralidad de la estructura, lo que opera es la falta de centro), sino que proviene desde afuera, de la equivalenciación hegemónica que logre imponerse y suture de alguna manera la imposibilidad comunitaria.

12 Para graficar esto podemos referirnos a la disputa por las “retenciones” al campo que tuvo lugar en la Argentina entre marzo y julio del año 2008. El sector agropecuario —que incluía desde grandes terratenientes a pequeños productores— pudo elevar su situación “particular” de descontento a un reclamo “universal” por gran parte de la sociedad argentina. A través del significante vacío “todos somos el campo” logró que se identificaran con esa consigna sectores de la población de medianos y escasos recursos, e incluso algunas agrupaciones de izquierda. Siendo que, paradójicamente, el efecto que produciría la quita de las retenciones desembocaría en un aumento generalizado de los alimentos.

Por lo tanto, no debemos dejar de tener en cuenta que toda sutura es una cicatriz que al notarse nos recuerda como herida del presente una lucha del pasado, y de esta manera nos lleva a poner en tela de juicio esa sutura.

Todo este movimiento debería recordarnos que la armonía social es imposible, que “la sociedad no existe” (Laclau, 2005) y que hay una “falta constitutiva” que impide sostener un fundamento único de convivencia social armónica. Ya sea que intentemos construir una sociedad donde se quiera clausurar el conflicto a través del mercado, o del Estado, o de la autogestión y planificación social.

¿FALTA? ¿CUÁNTO FALTA?

¿Cuántas veces intentamos ser “uno” con algo? Como cuando decimos: “Quiero ser uno con la naturaleza”, “o con el pensamiento”, “o con la comunidad”. ¿Somos uno con la esencia? ¿Con cuál esencia? Cuando nos pensamos como “una” sociedad urdiendo conjeturas sobre lo Uno o lo que nos une, si lo analizamos sociopolíticamente en clave lacaniana, entenderemos ese pensamiento como la permanente búsqueda de un placebo que cuando se revela como tal nos espantamos al no poder simbolizar esa falta. Esa falta incómoda se nos presenta como “*lo real*”, como algo insondable que nos angustia, como huella de la no-representación, de lo que no se puede representar simbólicamente.

Cuando por ejemplo decimos “¿cómo decirte?, no encuentro las palabras”, para dar con tal significación, ahí vemos el exceso de *lo real* que no podemos cubrir con el lenguaje. No podemos ser uno con el lenguaje, nos sigue faltando algo.

Pero la falta no está previamente en *lo real* sino que surge en el momento que intentamos simbolizar *lo real*. En la violencia simbólica de capturar lo imposible descubrimos el vacío de esa falta:

Más allá de su concepción “sociopolítica” de la subjetividad, Lacan articula toda una nueva concepción del nivel objetivo, del nivel de la realidad social, como el nivel cuya construcción (la construcción de la objetividad social y la identidad política como una estructura cerrada, autocontenida) es en definitiva imposible pero necesaria (necesariamente abocados todo el tiempo a la construcción de identidad justamente porque es imposible construir identidad plena). Con respecto a esto, la teoría lacaniana es indispensable para demostrar que comprender la realidad social no es equivalente a entender qué es la sociedad, sino aquello que le impide ser (Laclau 1990: 44). (Stavrakakis, 2014: 18)

Esto inaugura de alguna manera una nueva noción de subjetividad, que como indicaba Ferdinand de Saussure respecto a la lengua, no

hay elementos positivos referentes de algo, sino conexiones entre diferentes signos que se respaldan y se distinguen a sí mismos por sus diferencias, pero que a la vez conforman en cierto sentido un soporte de relaciones estructurales. Dando un paso más, con la deconstrucción posterior llevada a cabo por Jacques Derrida, ya el centro de esa estructura comienza a disiparse y esos elementos diferenciales comienzan a no gravitar alrededor de tal centro desdibujando a su vez el límite que los contiene.

En consecuencia, la subjetividad, al estar tan ensimismada con el lenguaje, toma prestada de éste la idea de una falta de esencia positiva que respalde al sujeto de una manera transparente. Con el psicoanálisis y la aparición del inconsciente ya no vamos a respaldarnos en un “yo” plenamente consciente y seguro de su unidad constitutiva.

Lacan afirma que el descubrimiento de Freud del inconsciente es más radical que las revoluciones copernicana y darwiniana, ya que estas dejan intacta la creencia en la identidad entre el sujeto humano y el ego consciente. Desde este punto de vista debemos a Freud la posibilidad de efectuar una subversión de esta concepción del sujeto. La subversión del sujeto como *cogito* es lo que en efecto hace posible el psicoanálisis (E:296): el psicoanálisis se opone a “toda filosofía derivada directamente del cogito” (E.1). (Stavarakakis, 2014: 35)

Tratando de esbozar un cierto comienzo en la comprensión de esa falta constitutiva, Lacan nos acerca la idea del “estadio del espejo” en el niño,¹³ donde éste se ve de alguna manera unido y completo, siendo que hasta ese momento no se percibía como “un todo unificado”. Pero luego esa imagen se revela insuficiente y de alguna manera falsa al volver a su habitual descoordinación. Por lo tanto hay una primera aproximación para intentar ser “uno en la unidad”, y ésta se da en una alienación, o sea, en una imagen fuera de sí, en el espejo, en definitiva, en “otro lugar”. Ese “otro” que en cierto sentido prometía unificarnos no cumple esa promesa y nos devuelve a la falta de completud.

13 “Lacan formula por primera vez un análisis detallado de la identificación en su artículo del estadio del espejo. Al definir el estadio del espejo, describe la identificación como la transformación que tiene lugar en un sujeto cuando ella o él asume una imagen de sí misma/o: ‘Basta...comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a ese término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen’ (E: 2). Esta identificación primaria es lo que produce el ego. Como hemos señalado, esta identificación no puede brindar al sujeto una identidad estable, es irreductiblemente alienante...” (Stavarakakis, 2014: 56).

La ambigüedad de lo imaginario, se debe principalmente a la necesidad de la identificación con algo externo, otro, diferente, con el fin de adquirir la base de una identidad auto-unificada. La consecuencia es que “la imagen especular reflejada” en las relaciones imaginarias “siempre contiene en sí misma un elemento de diferencia” lo que se supone nuestro es en sí mismo una fuente de “alienación”. En este sentido, “todo equilibrio o balance puramente imaginario con el otro está siempre marcado por una inestabilidad fundamental” [...]. Esta dimensión alienada del ego, la dependencia constitutiva de toda identidad imaginaria de la exterioridad alienante de una imagen del espejo nunca internalizada del todo, subvierte la idea misma de una subjetividad reconciliada y estable basada en la concepción del ego autónomo. (Stavrakakis, 2014: 41)

Podemos comprender entonces que esa imagen no es suficiente para completarnos, lo que prometía en un momento no lo puede cumplir. En todo caso se necesita un refuerzo para lograr descifrar esta carencia que surge en la lucha de lo imaginario con lo escindido. Ese refuerzo pertenece al plano de lo simbólico, o sea, una manera lógica de complementar lo que no resuelve la imagen. Este registro simbólico no es anterior ni posterior a lo imaginario sino que lo complementa en su misma diferencia. Por lo tanto, la red lingüística que precede nuestro nacimiento viene a suplementar y estabilizar la idea que vamos a tener de nosotros mismos. De alguna manera somos “pensados” y “hablados” por otros. Ese “Otro” simbólico nos “soporta”, nos “tranquiliza”, pero justamente porque nos “tranquiliza” nos muestra que hay una falta.

Ya en el primer momento de júbilo del estadio del espejo, cuando el niño se asume a sí mismo como una totalidad funcional en su imagen especular, ya en ese punto de reconocimiento inaugural, se vuelve hacia quien lo carga, hacia quien lo soporta y sostiene, al representante del gran Otro (padre, pariente) como si buscara la aprobación de él o ella [...] En ese sentido la imagen especular tiene que ser ratificada por el otro simbólico [...] toda posición imaginaria sólo es concebible a condición de que se encuentre una guía más allá de ese orden imaginario, una guía simbólica. [...] Si el ego emerge en lo imaginario, el sujeto emerge en lo simbólico. (Stavrakakis, 2014: 42)

Por consiguiente nos vamos constituyendo en el lenguaje y quedamos sujetos a él. Nos vamos enredando en las palabras, en el significante, y éste nos rodea y significa. Como conclusión de lo anterior vemos que hay un intento de suplencia del lenguaje con respecto a la falta, a lo

que nos falta para completarnos. Por lo tanto podemos comprender que hay una falta inherente a nosotros mismos. Pero el significante, la palabra como materialidad y diferencia que nos ilusiona con que hay un significado que le corresponde, ¿es suficiente para constituirnos como sujetos completos? No sólo que no es suficiente, sino que lo que nos ocurre es que nos encontramos dependiendo del significante, de él depende que nos expliquemos el mundo a nosotros mismos. Es decir, somos sujetos del significante.

EL SIGNIFICANTE Y EL SUJETO DIVIDIDO

¿Cómo quedamos entonces? ¿Hay un significado que es objetivo y exterior al significante y éste no hace más que reflejarlo y ser transparente con lo que nombra? Lacan nos diría que no, que al contrario, hay una preeminencia de este significante sobre el significado.

En el esquema de Lacan entonces, el significante no es algo que funcione como una representación del significado; ni tampoco es el sentido del algoritmo S/s que haya un paralelismo entre los dos niveles, entre el significante y el significado. En términos más simples, el sentido es producido por los significantes; brota desde el significante hacia el significado y no viceversa (como afirma la representación realista). (Stavrakakis, 2014: 49)

Entonces vemos que si bien el significado no desaparece, nunca está por fuera del lenguaje y del significante.

Lacan entiende el significado como un efecto de transferencia [...] el significante es capaz de producir significación debido a que no se refiere a ningún objeto “significado”. Es el signo de una ausencia (III.167), toda significación se refiere a otra y así sucesivamente, el significado se pierde en el deslizamiento metonímico característico de la cadena significante. (Stavrakakis, 2014: 51)

Podríamos decir que entre muchos significantes no hacemos un significado. Tratamos de capturar algo que no podemos, y sin embargo no podemos dejar de saltar de un significante al otro como piedras puestas una cerca de la otra para cruzar un río.

¿Qué es lo que queremos capturar con nuestras palabras? En principio podríamos decir que queremos asir un sentido, un significado. ¿Y por qué se nos escapa? Acá tenemos que introducir nuevamente una palabra que ya nombramos pero que nunca terminamos de explicar del todo. Y que en realidad nunca terminaremos de explicarla porque no tiene explicación. Esto es “*lo real*”, y éste “es lo que se resiste a la simbolización, lo real es lo que no puede ser simbolizado,

lo imposible” (Stavrakakis, 2014: 52). En consecuencia, que no se lo pueda comprender, aprehender o simbolizar nos ayuda, no desde una comprensión positiva de la significación, sino que nos guía desde el lugar de la falta.

Llegados a este punto Lacan nos brinda una secuencia trenzada y circular, que es la siguiente: con lo imaginario intentamos crear una unidad que en el fondo no es tal (estadio del espejo), al ver que esta identidad con la unidad no la podemos lograr a través de la imagen, recurrimos a lo simbólico, no como un segundo paso, porque en realidad lo simbólico también siempre estuvo allí en el lugar del significante-otro, del otro. Pero surge instantáneamente como anticuerpo de la impotencia de lo imaginario. Sin embargo lo simbólico, o sea, los significantes que nos pueden tratar de conjugar esa unidad, tampoco serán suficientes para lograr la identidad con lo “uno”, lo que sí podremos lograr es el intento de identificación con esa armonía, en definitiva, una búsqueda. Por lo tanto este intento simbólico surge y se constituye a través de una falta. Tenemos que inclinarnos por el “mal menor”, como no podemos lograr la transparencia perfecta de simbolizar *lo real*, aceptamos simbolizar lo que podemos a cambio de no comprender todo. ¿Pero cuál es finalmente *esa presencia* por la cual todo lo anterior es un esfuerzo necesario pero que se revela fracasado? Algo que también siempre estuvo allí superpuesto y omnipresente: lo desconocido, lo inexplicable, lo indecible. Esto es, *lo real*.

Entonces podemos recapitular y decir que:

Todo proceso de subjetivación se inscribe a partir del anudamiento de tres registros heterogéneos co-implicados: lo simbólico, lo imaginario y lo real. El orden simbólico indica la presencia de una ley, el campo del lenguaje; lo imaginario como el campo de lo especular, de las identificaciones y la significación. Pero como destacamos anteriormente, a la vez implica la dimensión de imposibilidad, en donde el proceso de simbolización resiste, y que ha sido definido como lo real. (Aznárez Carini y Vargas, 2011:158)

Para poder transportar esto al terreno sociopolítico, porque la formación de la subjetividad es precedida, a la vez que atraviesa y desemboca en el lazo social y político, tenemos que pensar que el momento que describimos como ontológico, el momento de “*lo Político*”, es ese espacio de dislocación, donde ese *real* se hace presente cuando el momento óptico de “*la política*” fracasa al intentar simbolizar una sociedad armónica, total y transparente en la cual la política se vuelve igual a sí misma, y nos intenta implantar como una prótesis la idea de una armonía total. En Laclau “lo heterogéneo”, eso que describíamos anteriormente como lo que no puede ser traducido conceptualmente

y que excede a la simbolización, es “el equivalente al real lacaniano” (Laclau, 2005: 139). Ese momento de *lo político* nos recuerda que hay un límite para la construcción imaginaria y simbólica de la sociedad consensuada por todos.

Entonces podríamos reforzar esto, a riesgo de repetirnos, diciendo que: existe *La Política* como significante principal, luego esto se desdobra-pliega en su misma diferencia ontológica, o sea, en “*lo político*” como el momento ontológico que asume el lugar de lo fundante-instituyente, donde lo fundante no quiere decir que tenga un fundamento sino que el fundamento es que no hay fundamento. Este momento es el registro discursivo donde recalcan las diferentes formas de institución de lo social. Es la instancia en que abrevamos en cada crisis política para darnos cuenta de que la sociedad es imposible.

Luego está siempre presente, también de manera trenzada, el momento óntico de “*la política*” que es el lugar, el entramado donde nos manejamos para gobernarnos y producir nuestras prácticas políticas que tratan de obturar e invisibilizar burocráticamente el momento de “*lo político*”, momento en el cual ponemos en cuestión y discutimos las maneras de organizar la sociedad. Por lo tanto, el registro óntico de *la política* intenta simbolizarnos y traducir fracasadamente la idea imaginaria que tenemos en la búsqueda de la armonía, de la totalidad, y de que algo “ocurra para siempre”, que un día encontremos el rumbo definitivo de convivencia.

Esto puede ser representado en la famosa frase popular “vamos a estar mejor el día que todos tiremos para el mismo lado”. Muchas veces traducido en la consigna de intentar llevar adelante “políticas de Estado”, tratando de presentar a éstas como un consenso de consensos con la intención de obturar “para siempre” la posibilidad ontológica de una revisión política que podría poner en tela de juicio la cristalización/sutura de correlaciones de fuerzas pasadas, y catapultarnos así al terreno de “*lo político*”. Mientras tanto, “*lo Político*” va a estar siempre ahí para recordarnos que eso es pura fantasía.

¿Y EL AFECTO?

Otro de los elementos que deberíamos rastrear como constitutivos de esta lógica equivalencial que conforman a su vez el lazo social de ese intento de universal sociopolítico llamado “Pueblo” es el componente afectivo. El afecto es una cuestión siempre denostada por una supuesta racionalidad conceptual que intenta fijar en el terreno onto-ontológico, compartimentos estancos entre la significación y la afectividad. El afecto es parte del *nombrar*¹⁴ una singularidad como lo es un líder

14 “(1) el surgimiento del pueblo requiere el pasaje —vía equivalencias— de de-

o una demanda que hegemonice a las demás y que de alguna manera encarne nuestras ansias particulares de lograr ser una totalidad (imposible) siendo en realidad una parte (Laclau, 2005). Es lograr de alguna manera la operación hegemónica. Esta lectura de la búsqueda de una universalidad imposible a través de un “*objeto parcial*” es producto de tomar al psicoanálisis y a lo político ya no como regiones ónticas del pensamiento social, sino como ontologías generales, ontologías políticas.

En el análisis de Perelló, se designa al *objeto a* como algo imposible de simbolizar:

Se evidencia en esta cita el vínculo entre la angustia y el *objeto a*. Y no se trata de un objeto que se pueda tener o no tener. Sino del *objeto a* como resto, ese Real que cae como residuo del trabajo de simbolización y que no es simbolizable. La angustia entonces surge al confrontarse con lo Real. El surgimiento de angustia da cuenta de algo del objeto en su decir, lo angustiante sería verse reducido a ese objeto, ese desecho que podría terminar siendo. (Perelló, 2007: 89)

Esta visión, desde nuestro punto de vista, se emparenta con la idea que trabaja con la administración de la angustia y la forma de localizarla en la inscripción de una demanda no satisfecha.

Sin perjuicio de lo anterior también podemos rastrear al *objeto a* como una intersección en la búsqueda de completud. Una intersección atravesada por los tres registros que se potencian en la pulsión de volver a una plenitud inalcanzable en búsqueda de la solución de lo insoluble. “Por lo tanto las pulsiones se satisfacen a sí mismas con esos objetos parciales que Lacan denomina *objetos a* [...] El objeto parcial se convierte él mismo en una totalidad, se convierte en el principio estructurante de toda la escena” (Laclau, 2005: 144-145).

Este objeto parcial, denominado *objeto a*

se manifiesta como la presencia de una ausencia fundante y constituye así la huella que positiviza la negatividad, la falta ontológica. Es el encuentro con la falta lo que inscribe la dimensión del

mandas aisladas, heterogéneas, a una demanda ‘global’ que implica la formación de fronteras políticas y la construcción discursiva del poder como fuerza antagónica; (2) sin embargo, como este pasaje no se sigue de un mero análisis de las demandas heterogéneas como tales —no hay una transición lógica, dialéctica o semiótica de un nivel a otro— debe intervenir algo cualitativamente nuevo. Es por eso que el hecho de ‘nombrar’, la ‘nominación’, puede tener el efecto retroactivo que hemos descripto. Este momento diferenciado es lo que hemos denominado ‘investidura radical’” (Laclau, 2005: 142).

deseo como la búsqueda incesante de lograr la completud imposible [...]. El *objeto a* como objeto míticamente perdido se presenta como aquello que soporta la promesa de una completud, aquel elemento que permitiría lograr la unidad en el sujeto ocultando la falta en el Otro. (Aznárez Carini y Vargas, 2011: 157-158)

Y es en este objeto parcial donde se posan las ansias de lograr la plenitud imposible porque es al máximo lugar donde se puede arribar y depositar nuestra fantasía.

De esta manera el objeto parcial deja de ser una parcialidad que evoca una totalidad y se convierte en el nombre de esa totalidad [...]. La totalidad mítica, la díada madre/hijo, corresponde a la plenitud no alcanzada, evocada —como su opuesto— por las dislocaciones ocasionadas por las demandas insatisfechas. La aspiración a esta plenitud o totalidad, sin embargo no desaparece simplemente, sino que es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. En términos políticos esto es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible [...] En términos de nuestro análisis no existe una universalidad que no sea una universalidad hegemónica (Laclau, 2005: 146-147)

Objeto que se da en el cruce permanente del anudamiento de los tres registros (simbólico, imaginario y real), y es por la vacuidad receptora del significante que este objeto puede ser nombrado y convocado como una transacción entre la plenitud que no podemos alcanzar pero que intentamos re-poner a través del Nombre y el afecto. En palabras de Laclau: “El objeto encarnante constituye, así, el horizonte último de aquello que es alcanzable, no porque exista un “más allá” inalcanzable, sino porque ese “más allá”, al no tener entidad propia, sólo puede estar presente como el exceso fantasmático de un objeto a través del cual la satisfacción puede alcanzarse” (Laclau, 2005: 152).

CONSIDERACIONES FINALES

Si lo dicho hasta ahora es plausible de conectarlo con una propuesta ontológica constantemente des-fundada, podríamos avanzar con la tesis de pensar a *La Política* en su momento onto-ontológico como intentando resolver deficiencias (demandas), las cuales las percibimos como el “pequeño *objeto a*”, pero que a su vez nos convocan en el intento de suplementar la falta de completud que interrumpe nuestra fantasía de alcanzar la comunidad (imposible), haciendo que al mismo tiempo la motoricen como deseo. El momento óntico será el de la postulación de variopintos proyectos políticos en donde se ofrecerán

diferentes medidas/objetivos/símbolos políticos (propuestas, slogans, candidatos), donde todos ellos de alguna u otra manera intentan restaurar algo percibido como deficiente. Diferentes propuestas políticas que según la visión del mundo de cada postulante competirán por brindar tranquilidad en el recupero de una armonía perdida que en realidad nunca existió. En el momento ontológico de reactivación de *lo político*, este “pequeño *objeto a*”, que se intuye/percibe como carencia en la instancia de la demanda, pero a la vez como posibilidad de restaurar la completud a través de una lucha hegemónica, será el trampolín que llevará a plasmarse en un objeto parcial que funcione como significativo vacío, como “punto nodal” (Líder, consigna), las ansias de recomponer lo negado en la constitución de un nuevo Pueblo. “La lógica del *objeto a* y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas” (Laclau, 2005: 149).

Allí es donde comienza el juego político de la hegemonía y la contienda siempre desbordante y con final abierto, con la cual tendremos que lidiar de manera permanente. Tal vez por eso, como productora de *objetos* que prometen algo que no pueden cumplir pero que es necesario que prometan para simbolizar el deseo de completud, es que *La Política*, a través de la dimensión de *lo político* en su reactivación de *lo social*, se vuelve sinonímica con esa manera inconmensurable de particularidades “probándose el traje” de lo universal, y con el sobrevuelo permanente de *intentar* incorporar lo heterogéneo como *un aprehender la falta* a través de lo antagónico, para por fin lograr la postulación de un sujeto popular hegemónico.

BIBLIOGRAFÍA

- Aznárez Carini, Gala y Vargas, Mercedes (2011). Ontología de la falta. En Emmanuel Bisset y Roque Farrán (Eds.), *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Biset, Emmanuel (2011). Ontología de la diferencia. En Emmanuel Bisset y Roque Farrán (Eds.), *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Borón, Atilio (1996). ¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau. En *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Buck-Morss, Susan (2005). *Hegel y Haití*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- De Saussure, Ferdinand (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

- Derrida, Jaques (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Ferrater Mora, José (2004). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Freud, Sigmund (2004). *Obras completas*, Vol. IV. La interpretación de los sueños. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, Martin (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, Martin (2009). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kohan, Néstor (2018). Introducción. En Karl Marx, *Comunidad, nacionalismo y capital*. Buenos Aires: Ediciones Amauta Insurgente.
- Lacan, Jacques (2006). *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto (1986). *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Laclau, Ernesto (2003). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de las lógicas políticas. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (Eds.), *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2008). *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2009). Populismo: ¿Qué nos dice el nombre?. En Francisco Panizza (Comp.), *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1992). *El capital*, Tomo I, Vol. 3. México: Siglo Veintiuno editores.
- Marx Karl (1997). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno editores.

- Mouffe, Chantal (2009). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Moyano, Manuel (2011). Ontología de la inoperancia. La política en el pensamiento de Giorgio Agamben. En Emmanuel Bisset y Roque Farrán (Eds.), *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Perelló, Gloria (2007). Populismo K. Un saber hacer con lo imposible. En Paula Biglieri y Gloria Perelló (Comps.), *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*. San Martín: UNSAM edita.
- Ridruejo Alonso, Pedro (2007). La diferencia ontológica en Martín Heidegger. *Revista Pensamiento*, 63 (235), 125-144.
- Rossi, Miguel Ángel (2019). *Atributo, acción y democracia en la filosofía política aristotélica, en democracia. Perspectivas políticas e institucionales*. Buenos Aires: Euros editores.
- Schmitt, Carl (1999). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stavrakakis, Yannis (2014). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Ricardo Laleff Ilieff*

LA RESERVA LIBERAL EN LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA DE ERNESTO LACLAU

INTRODUCCIÓN

Motivados por un interés análogo al expresado por Sebastián Barros (2018), en las próximas líneas nos ocuparemos de analizar el vínculo entre hegemonía y democracia presente en el libro *La razón populista*, de Ernesto Laclau. Acordaremos con Barros en que la teoría laclau-siana de la hegemonía encuentra uno de sus presupuestos nodales en el carácter inerradicable de la heterogeneidad social.¹ Sin embargo, abordaremos esta postura interpretativa ya no a partir de la distinción entre polarización y pluralismo, sino haciendo foco en una temática catalogada por el propio Laclau como crucial —aunque poco estudiada en profundidad por sus comentaristas (Blanco y Sánchez, 2014)— como lo es el rol de los afectos. Así, podremos poner de relieve sus consideraciones acerca de la imposibilidad de un cierre total de lo social y su afirmación sobre la presencia de un resto elusivo que no puede ser del todo absorbido por el momento articulador de la

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

1 Ver Barros (2009; 2010; 2018).

hegemonía pero que, aun así, lejos está de ser ajeno para la constitución y regeneración de todo espacio de representación.

En tal sentido, procuraremos revisar las marcas constitutivas de la teoría de los afectos presente en la mencionada obra de 2005 y delimitar cuáles son los vínculos que se pueden establecer con la teoría de la hegemonía. Sostendremos que la apelación a los afectos representa un gesto de sofisticación conceptual por parte de Laclau; gesto que le permitió profundizar su comprensión de lo político y hasta complejizar el abordaje que viera la luz en su medular ejercicio posmarxista desarrollado junto a Chantal Mouffe en 1985, *Hegemonía y estrategia socialista*. Argumentaremos que de esa forma Laclau pudo desprenderse de cierto formalismo lingüístico (Glynos y Stavrakakis, 2008) que acompañó a sus textos pretéritos y, por ende, de cierto sesgo estructuralista.

Para avanzar con esta lectura no solo deberemos repasar la función que Laclau le asignó a los afectos, sino también dar cuenta de cuál es el significado que le atribuyó en su polémica indagación sobre el populismo. Llegado este punto, nos veremos obligados a distanciarnos de su decir debido a nuestra pretensión de movilizar a la teoría como un elemento explicativo de los procesos políticos. En este punto, retornaremos a Jacques Lacan —de quien Laclau se valió de manera sustancial— a fin de presentar un modo de entender a los afectos que concuerda con el carácter nodal de la heterogeneidad social anteriormente citado. A través de las precisiones que iremos efectuando, veremos que el significado utilizado por el pensador argentino habilita objeciones que no solo llevan a cuestionar la ganancia heurística de tal innovación para su teoría de la hegemonía, sino también a pronunciar posibles denuncias debido a las derivas políticas que parece haber legitimado. Sin embargo, intentaremos no emplazar nuestra postura en trasfondos normativos. Nuestra intención es, por tanto, más bien precisa y mucho más modesta que la que impone el politeísmo de los valores. Queremos interrogar la capacidad explicativa de la teoría laclausiana de la hegemonía desligándonos de la ponderación o detracción de sus posibles usos.²

Hecha esta aclaración, es menester efectuar otra no menos importante: en las siguientes páginas no nos ocuparemos de repensar al populismo, al menos no de manera directa. Nos atenderemos, en verdad, a la empresa de efectuar un movimiento analítico previo, destinado a observar la ontología de lo político que operó en el decir laclau-

2 Pues “una cosa es el tipo de análisis que la teoría habilita y otra distinta pueden ser las pretensiones normativas que eso pueda o no sostener” (Barros, 2018: 27).

siano. Es por ello que nos separaremos en este punto de la propuesta del propio autor, quien en 2005 parecería haber entendido que política y populismo representan una misma cosa (Aboy Carlés, 2010b; Balsa, 2010; Melo, 2011). Pero este camino elegido por nosotros nos llevará a dejar establecidos algunos puntos que no resultan ajenos al debate sobre el populismo, sino que por el contrario, lo recubren y atraviesan. Es que analizar cómo Laclau se valió del psicoanálisis para solventar su teoría de los afectos y poner de relieve su presencia como un componente crucial para la hegemonía, nos conducirá inevitablemente al debate sobre la manipulación. En ese punto, lo interesante será argumentar —siguiendo a Lacan— que los afectos deben ser entendidos como afecciones, esto es, como acontecimientos que rebasan al sentido y no como sentimientos o pasiones, tal como parece haberlos entendidos el propio Laclau siguiendo a Freud. Así, aparecerán como una modulación de la heterogeneidad de lo social. Sumado a ello, indicarán una singularidad que alude a una suerte de reserva liberal en la teoría de la hegemonía de *La razón populista*.

Para desplegar tales considerandos, en primer lugar nos dedicaremos a revisar ciertas lecturas que han sido críticas con esta obra laclausiana. Emularemos, por tanto, al ya citado Barros (2018) al concentrarnos específicamente en aquellas interpretaciones que le asignaron o bien un carácter intrínsecamente autoritario a la noción de hegemonía, o bien una modalidad antipluralista. Apelaremos particularmente a dos escritos bien representativos de estas posturas: en primer lugar, a “La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau”, de Emilio de Ípola (2009); y, en segundo, a “La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau”, de Julián Melo y Gerardo Aboy Carlés (2014). Lo limitado de nuestro recorte nos permitirá concentrarnos en determinados aspectos bien precisos de la relación entre hegemonía y democracia y poder así establecer un diálogo crítico, pues como bien señala Barros, con sus respectivos trabajos estos autores no se limitan simplemente “a la exégesis ya que, además de la presentación de los contenidos de la teoría puesta en cuestión, tensionan la propia lógica de la teoría mientras la interrogan críticamente” (Barros, 2018: 17). Finalmente, cabe señalar que nos detendremos con mayor énfasis en el segundo de estos comentarios debido a que allí se afirma que la introducción de los afectos es el corazón mismo de la deriva política antipluralista que habría adoptado el decir laclausiano.

HOBBS VENCE A ROUSSEAU

“La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau” representa un importante episodio en la recepción crítica

de la obra laclausiana y en el debate argentino sobre el populismo.³ Sus páginas poseen el valor de constituir una intervención pública sobre una coyuntura que alude a las vivencias de toda una generación de intelectuales que atravesó las vicisitudes más angustiantes del país y que reflexionó, al mismo tiempo, sobre ellas. De hecho, de Ípola inicia su escrito dando cuenta de ello, esto es, señalando su vinculación con ese “pasado teórico y político ‘de amplio espectro’” (2009: 197).

De Ípola nos indica, sin embargo, que ha dejado atrás sus posiciones de juventud. De todos modos, en ellas algo no ha variado. Hoy como ayer el populismo aparece ante sus ojos como un fenómeno indeseable y autoritario, aunque ya no debido a su obturación del potencial revolucionario, sino porque procura negar las premisas de la democracia liberal. Es aquí en donde es posible ubicar el tono general de sus líneas. De Ípola parte de recordar su autocrítica ya consumada para ir adentrándose, poco a poco, en su denuncia de *La razón populista*. Por ello, lejos está de efectuar una reconstrucción de sus propios caminos introspectivos o incluso de brindar pormenores de ese “proceso de revisión” de las “opciones teóricas y políticas de décadas atrás” (2009: 197). Más bien, se vale de ese proceso ya acontecido para explicitar el objetivo de su intervención. Fiel a la conversión que supo enarbolar en tiempos del alfonsinismo, declara la necesidad de preservar al pluralismo de la democracia liberal.⁴ En ese marco, afirma que lo separan de Laclau divergencias irreconciliables. De Ípola no ignora que el académico de Essex también ha dejado tiempo atrás su adscripción al marxismo, pero aclara que ese viraje lo condujo a posturas “opuestas a las adoptadas por nosotros” (2009: 198), es decir, a las adoptadas por los integrantes de Pasado y Presente (Burgos, 2004). Dicho más claramente, de Ípola quiere enfatizar que Laclau ha intentado “fundar sobre bases sólidas un pensamiento de izquierda democrático capaz de hacerse cargo de las nuevas situaciones históri-

3 Sobre el vínculo entre Laclau y de Ípola, véase Retamozo (2014).

4 “La reconsideración de nuestras opciones políticas fue para algunos una suerte de liberación intelectual e incluso psicológica. Para otros, en cambio, una ardua y dolorosa tarea. Pero con excepción de una minoría recalcitrante, todos comprendimos que era indispensable afrontarla. Y cada uno lo hizo a su modo, transitando los caminos que franqueaban sus nuevas experiencias y sirviéndose de ellas para nutrir su reflexión sobre el pasado. Las trayectorias y los puntos de llegada no fueron siempre los mismos, pero, salvo excepciones, tuvieron en común algunos presupuestos centrales: la defensa de la democracia, el apoyo al estado de derecho y a los controles constitucionales, la defensa del pluralismo, la tipificación del fracaso de la experiencia guerrillera como un error de principio y no como una derrota contingente” (de Ípola, 2009: 198).

cas” desembocando “en una reivindicación del populismo con la que nosotros no podemos coincidir” (2009: 198).

De manera que si bien las modulaciones contextuales y conceptuales entre lo esgrimido en “Hacia una teoría del populismo” (editado en 1977) y aquello propugnado en *La razón populista* son sustanciales, el diferendo que distancia a de Ípola de Laclau sigue siendo el mismo. Si para aquel autor que en 1981 escribió junto a Portantiero “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, la combinación populismo-socialismo ensayada por un joven Laclau resultaba imposible, para el intelectual ya maduro de “La última utopía” la relación entre populismo y democracia detectada en la obra de 2005 resulta igual de contradictoria.

Pero así como los horizontes políticos de los autores se alteraron, también lo hicieron sus referencias teóricas. A diferencia de los años setenta, Gramsci ya no es un pensador al que de Ípola apela. El gramsciano ahora es Laclau, quien en el pasado se había mostrado más afín a las propuestas conceptuales de Louis Althusser. El pensador sardo fue cobrando decisiva influencia en su decir desde la empresa posmarxista de *Hegemonía y estrategia socialista* ([1985]2015).⁵ Sin embargo, de una forma u otra, el nombre de Gramsci continúa siendo crucial. Es que para de Ípola el problema de la última perspectiva laclausiana consiste precisamente en la apelación a la noción de hegemonía; noción gramsciana que niega al pluralismo. Por ello señala que a pesar de sus intentos por resignificarla extrayéndole el sustancialismo y el autoritarismo marxista, Laclau termina quedando preso de esa clausura que la hegemonía, en su empresa por imponer una única visión sobre el mundo, procura lograr.⁶

Esta crítica se complementa con la dirigida a los propios liderazgos populistas. Ya en 1981, en su escrito redactado con Portantiero, de Ípola había esgrimido que el rol del líder explicitaba la naturaleza autoritaria y despolitizadora del populismo. El juicio se repite más de veinte años después: Laclau posterga “las formas y contenidos democráticos en aras de un autoritarismo unipersonal en el que sólo rige la voluntad del líder” (2009: 220).⁷ En ese marco, de Ípola cree encontrar un grave error en la lectura que despliega Laclau de Freud para justifi-

5 En este aspecto parece haber sido crucial la influencia de su coautora Chantal Mouffe, quien ya había publicado un volumen sobre Gramsci (véase Mouffe, 1979).

6 Esto conllevaría un “sesgo proclive a una visión unificadora y su dificultad para coexistir con la concepción renovada de la política como un campo común de consensos y disensos, como un ámbito de pluralismo conflictivo” (de Ípola, 2009: 201).

7 Sobre posiciones críticas a Laclau en relación con este tema, véase Frosini (2012); Gago y Mezzadra (2017); Svampa (2016) y Visentin (2018).

car tal aspecto de su apuesta. Según expresa, Laclau no se percató de lo esgrimido por el fundador del psicoanálisis en *Totem y Tabú*, obra de 1913 en la que el padre de la horda primitiva representa una figura tiránica que es asesinada y devorada por sus propios hijos dando así inicio a una guerra fratricida.⁸

Para de Ípola, entonces, hegemonía y liderazgo se conjugan y evidencian el carácter autoritario del populismo. En cambio, para Melo y Aboy Carlés (2014), si bien esta conclusión no es del todo errónea, no comprende a la noción de hegemonía. El problema, desde su perspectiva, radica en el uso que Laclau hace de la hegemonía a partir de los afectos.⁹ Esta operación evidenciaría toda una torsión teórica y política que niega al pluralismo sostenido como premisa —y como horizonte— de su fundacional *Hegemonía y estrategia socialista*, estableciendo inclusive, y en franca contradicción con sus críticas al marxismo, a un actor privilegiado de la política, a saber, el pueblo del populismo.¹⁰ En ese marco, una de las debilidades de su abordaje de 2005 derivaría, precisamente, de su afirmación ya comentada acerca de que el populismo es la única articulación política posible;¹¹ afirmación que para Melo y Aboy Carlés “reduce excesivamente la potencia analítica del aserto” teórico propuesto para entender las identidades colectivas y delimitar las especificidades del populismo. Es por ello que “en el último Laclau, el énfasis democrático desplaza los contenidos republicanos pluralistas que eran propios del Laclau de los ochenta”, a tal punto que “abandona la forma de una convergencia y una identifica-

8 Para una lectura crítica a esta aseveración, consultar Biglieri (2011).

9 “El intento de Laclau por compatibilizar todo su aparato teórico con sus ideas sobre el populismo terminó por obturar la capacidad explicativa de la noción de hegemonía que dicha obra había establecido” (Melo y Aboy Carlés, 2014: 414).

10 “Si hay un Laclau en el que el ideal igualitario converge con el republicanismo pluralista, éste es el que se vislumbra en las páginas de *Hegemonía...* Pero decimos también que este libro es el punto de partida de una torsión: la lógica de la equivalencia es la matriz de la estructuración y la homogeneización relativa de las solidaridades políticas. En las décadas siguientes, Laclau explorará no sólo las formas posibles de esta homogeneización sino que se encontrará con los límites de la tensión entre el pluralismo postulado y la implícita lógica democrática de reducción a la unidad” (Melo y Aboy Carlés, 2014: 421).

11 Es decir, para Laclau “sólo habrá política allí donde se produzca la emergencia de un pueblo, de modo hegemónico o equivalencial” (Melo y Aboy Carlés, 2014: 414). “Naturalmente, Laclau podría defender su posición aseverando que, desde la crítica al estructural-funcionalismo, él no asigna a ‘ese pueblo’ un lugar sociodemográfico determinable. Sin embargo, nosotros creemos que la clausura de la política en el signifiante pueblo produce un efecto similar, en términos teóricos, al de la simplificación de lo popular que se ha hecho, en otras disciplinas, al reducir a dicho signifiante, por ejemplo, al campo obrero” (Melo y Aboy Carlés, 2014: 419).

ción entre iguales para asumir las formas de reducción a la unidad que corresponden, por ejemplo, al principio de representación schmittiano” (2014: 423). *La razón populista* mostraría, en suma, menos el “lugar de la amalgama horizontal del lazo político solidario” que “la proyección horizontal de un lazo vertical de identificación con el líder como representación de una comunidad definida negativamente”, esto es, “de una comunidad en la exclusión” (2014: 423). De allí que en 2005 “el significante vacío” se asocie “con un elemento de la cadena antes que con la función de vaciamiento, esto es, de desparticularización del campo común”, lo que conlleva la inevitable “reducción de la pluralidad a la unidad” (2014: 421) y, por ende, a la posibilidad de cancelación de la democracia.

En ese marco, el líder no aparece “como una parte más de un lazo sino como el devenir inevitable de la reducción de lo heterogéneo a un Uno” (2014: 415), lo que provendría de un movimiento conceptual no del todo sopesado por Laclau, fruto más de “una sentencia normativa” que de “una derivación lógica” (2014: 415). De hecho remarcan que “le dedica tan poco espacio a lo largo de *La razón populista*” (2014: 416) que sorprende el rol que le adjudica en la constitución del pueblo. Todo esto habría generado una deuda teórica de peso, pues Laclau no puede “deshacerse de las explicaciones sobre el liderazgo en el populismo que lo describen a partir de ideas como la sugestión y la manipulación” (2014: 415), por lo que su decir no termina quedando lejos del “*mainstream* de la ciencia política que sólo ve populismo allí donde ve liderazgo” (2014: 418).

Su viraje en relación con los ideales de 1985 se observaría de forma evidente en la admisión de la importancia de los afectos. Laclau se vale precisamente de ellos a partir del psicoanálisis. Despliega una operación de recuperación de tal tradición sin percatarse de las “profundas” implicancias teórico-políticas que conlleva, pues no solo no queda “del todo claro” en su obra “que la necesidad por explicar el carácter pasional de un fenómeno político requiera sí o sí del andamiaje psicoanalítico” (2014: 417), sino que además, al hacerlo, termina limitando su abordaje conceptual para estudiar las identidades sociales. Melo y Aboy Carlés incluso se preguntan: “¿puede esta teoría del afecto involucrada en el populismo laclausiano defenderse de las críticas que la misma ciencia política le infringe a aquellos líderes en términos de autoritarismo, demagogia y manipulación?” (2014: 418). Sumado a ello, pregonan que la propia “lógica de la investidura radical” que figura en *La razón populista* y que articula lo discursivo y lo afectivo no sería más que “otra forma de explicar lo mismo: la hegemonía”. De manera que “lo afectivo sólo viene a decir lo mismo que se decía previamente”, es decir, en otras obras del autor. El resultado de esta

suerte de “innovación teórica” no sería otro que la pérdida de la “potencia explicativa” de una “teoría política que tenía de por sí un carácter formal ineluctable” (2014: 417). Por ello, valiéndose de dos grandes figuras del pensamiento occidental, Melo y Aboy Carlés expresan que en *La razón populista* “la capitulación de Rousseau ante Hobbes no llega hasta que Laclau introduce la teoría del afecto” (2014: 421).¹²

Pero, como veremos a continuación, es a través de esta introducción que se puede acceder a aristas complejas de la teoría de la hegemonía; teoría que nos permitirá aludir aquí a una suerte de reserva liberal que cuestiona la posibilidad de la manipulación política.

HEGEMONÍA Y AFECTOS

Ahora bien, uno de los rasgos principales de la teoría de los afectos laclausiana se expresa al inicio de *La razón populista*, más específicamente allí donde su autor afirma que el objetivo de su escrito no es otro que analizar “la lógica de formación de las identidades colectivas” (2015: 9) evitando caer tanto en una perspectiva individualista como en una “funcionalista o estructuralista” (2015: 9). Tal discriminación de Laclau parece estar motivada por un intento de fidelidad con la propia naturaleza del objeto de estudio, pues según el criterio esgrimido, las identidades sociales no solo no pueden ser comprendidas bajo tales abordajes metodológicos, sino que además éstos son contradictorios con la propia dinámica de su constitución. Es por ello que Laclau destaca la categoría de “*nominación*” (2015: 10) rápidamente, cuyos dos componentes son la dimensión discursiva y la afectiva. Así, parece rever explícitamente algunas de sus antiguas reflexiones en tanto admite que si bien “las diferentes operaciones de significación” pueden “explicar las *formas*” adoptadas por las experiencias colectivas, son insuficientes para dar cuenta de la “fuerza” (2015: 142) que las sostienen. Por ello afirma —valiéndose de una metáfora gramsciana— que su interés consiste en dar cuenta del “cemento social” que

12 Esta visión se refuerza a partir de pasajes en el que el propio Laclau apela al filósofo británico para pensar el momento unificador de lo político: “Estamos, hasta cierto punto, en una situación comparable a la del soberano de Hobbes: en un principio no hay ninguna razón por la cual un cuerpo colectivo no pueda desempeñar las funciones del Leviatán; pero su misma pluralidad muestra que está reñido con la naturaleza indivisible de la soberanía. Por lo que el único soberano natural, según Hobbes, sólo podría ser un individuo” (Laclau, 2015: 130). Expresando una lectura muy sugerente del pensador británico, Diego Fernández Peychaux sostiene que “la nominación de la unidad mediante el nombre del líder ya no obliteraría el carácter complejo de la causalidad que anima su movimiento”, lo que evitaría “la fantasía de un líder capaz de vaciarse o completarse a voluntad” (Fernández Peychaux, 2019: 412).

une a “los elementos heterogéneos” de un determinado campo de representación, lo que pone indudablemente en primer plano la importancia del “*afecto*” (2015: 10).

Laclau prosigue su abordaje recuperando a Freud y sus disquisiciones sobre la psicología de las masas de Gustave Le Bon y de sus continuadores. Expresa que el lazo social es un lazo libidinal —“los lazos emocionales que unen al grupo son, obviamente, pulsiones de amor que se han desviado de su objetivo original” (2015: 77)— y niega que exista una barrera que divida a lo individual de lo social, a lo singular de lo colectivo. De ese modo, pone de manifiesto los prejuicios sobre el fenómeno de las masas que han permeado hasta la actualidad a diversos discursos académicos, inclusive a aquellos destinados a pensar puntualmente la cuestión del populismo.

En ese marco, señala que los miembros de un grupo se identifican entre sí porque ponen el mismo objeto de amor en su yo ideal. Aparece entonces el líder. Pero si en el decir freudiano su presencia conduce a la manipulación —en tanto éste queda fuera de los vínculos que se gestan entre los individuos del grupo, gozando por ende de una importante autonomía—, en la tematización laclausiana ejecuta una función crucial en la propia conformación de una colectividad. Pero como sabemos, el pensador argentino quiere despojarse de esta deriva antidemocrática. Por ello remarca que el líder se encuentra atravesado por el mismo *ethos* comunitario que le da vida a los integrantes de su grupo. En un gesto que parece remitirse a los postulados weberianos, Laclau rubrica tal apreciación señalando que el líder necesita del consentimiento de sus seguidores, de lo contrario dejará de serlo.¹³ En consecuencia, no es solo “el padre” del grupo sino también “uno de los hermanos” y, por lo tanto, “responsable ante la comunidad” (2015: 84).

En *La razón populista*, Freud aparece como un pensador que no pudo advertir las implicancias de esta dimensión primaria de la socialización y el rasgo de reconocimiento operante entre el líder y sus seguidores. Esto lleva a Laclau a proponer que los afectos muestran “la peculiar combinación de consenso y coerción que Gramsci denominó hegemonía” (2015: 84), es decir, a ir más allá de Freud. Su reflexión pretende mostrar la operación que hace de la masa un pueblo. En cierto sentido se podría afirmar que Laclau persigue el mismo objetivo

13 En otros términos, el líder es un “*primus inter pares*” que comparte “algún rasgo positivo” (2015: 83) con sus seguidores. Por ello incluso en la Iglesia Católica —institución que junto al ejército son los ejemplos paradigmáticos presentes en *Psicología de las masas y análisis del yo*—, la identificación se da entre Cristo y sus discípulos debido a que comparten una misma forma de vida.

de sus antiguas disquisiciones: cómo constituir un actor hegemónico que abrigue la radical heterogeneidad de una realidad sin fundamento último.¹⁴ Para Pasquale Serra, Laclau se empeña en abordar este problema ligado a la representación buscando superar el horizonte liberal; horizonte que “no logra entrar en relación con todo el pueblo y, en consecuencia, no logra dar respuesta a aquellas *demandas insatisfechas* a partir de lo cual se da origen a la irrupción *populista*” (Serra, 2019: 160).

Nuestra hipótesis de trabajo intenta subrayar que al apelar a los afectos es posible indicar en Laclau una suerte de vínculo inexpugnable entre particularidad y universalidad que toma en cuenta la singularidad de los sujetos. Veremos que allí emerge una suerte de reserva liberal que pone de relieve el vínculo siempre inestable entre heterogeneidad social y articulación política replanteando, de un modo que debe seguir siendo explorado, la representación ligada al particularismo de los individuos.¹⁵ Lo que tenemos que evidenciar ahora para llegar a este punto de nuestra argumentación es cómo la cuestión de los afectos mantiene su relevancia a lo largo de las páginas de *La razón populista*. Para comenzar tomemos la cuestión de las demandas.

Sabemos desde el prefacio que Laclau las describe como la unidad primaria de análisis. Algunas páginas después, y con un detenimiento mayor, afirma que éstas —independientemente de sus contenidos— se formulan procurando recibir una respuesta por parte del orden institucional. Pero una de las alternativas es que ello no suceda y que se transformen en demandas insatisfechas. De hecho, existe una suerte de “certeza” en este punto que establece que siempre habrá requerimientos que resultan no contestados, pues la propia estructura social se encuentra de por sí dislocada y no existe sistema social que logre tramitar todas las formulaciones que recibe (Laclau, 2000). Aparece entonces, desde la raíz misma de la argumentación, un malestar (Oyarzún, 2018) que remite a lo afectivo, al carácter conflictivo de la sociedad y a la presencia de un resto imposible de ser absorbido por el orden simbólico (Biglieri y Perelló, 2015). En consecuencia, siguiendo a Lacan, Laclau expresa que la sociedad es algo imposible y que en

14 Es por ello que existe un hilo que enhebra el horizonte de *Hegemonía y estrategia socialista* con el de *La razón populista*. Hemos trabajado esta cuestión en detalle —tomando nota de las modulaciones pertinentes entre ambos “momentos” de la trayectoria laclausiana— en un trabajo de próxima aparición.

15 En este sentido es que consideramos no estar lejos de la fórmula “Togliatti + Lacan” que Serra ubica como la explicitación del “complejo programa de investigación” perseguido por Laclau (Serra, 2019: 152).

ella siempre se experimenta “una falta, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social” (2005: 112).

Así queda establecida la importancia de la articulación política y la posibilidad de que se geste una suerte de cadena equivalencial entre las demandas insatisfechas, lo que termina por expresar una frontera bien demarcada en el espacio de representación. Si eso sucede nace el pueblo desoído y su antagonista, el bloque de poder. En este sentido por pueblo debe entenderse el significante que remite a la oquedad misma de lo real en lo simbólico.¹⁶ Sin embargo, existen ciertos pasajes de la obra de 2005 en los que Laclau parece ir más allá, es decir, enfatiza que esa brecha ontológica se articula necesariamente de manera populista —tal como advierten Melo y Aboy Carlés en su citado escrito—, lo que lleva a Barros (2018) a procurar corregir tal afirmación y a remarcar que se trata, en todo caso, de una inevitable componente populista en toda articulación política.¹⁷ De todos modos lo que nos interesa aquí es que el pueblo emerge como *plebs* al antagonizar contra el bloque de poder que no responde a sus demandas y, asimismo, como *populus*, esto es, como el único pueblo legítimo capaz de regenerar esa división intrínseca a la comunidad (Aboy Carlés, 2010b). Por ello, emerge una “exclusión que divide a la sociedad en dos campos” (2015: 107), pero que guarda un evidente componente imaginario que permite suturar la inevitable grieta política.¹⁸

La otra marca fundamental de la teoría de los afectos que debemos repasar remite a la noción de “investidura radical”. A través de ella, Laclau galvaniza su juicio del prefacio acerca de la existencia de una “íntima” (2015: 142) relación entre discursividad y afectos. Se trata ésta de una categoría que da cuenta del intento por pensar la carnadura de lo discursivo; cuestión que lejos estuvo de ser tematizada de forma satisfactoria en sus trabajos pretéritos, mucho más dirigi-

16 “El ‘pueblo’ siempre va a ser algo más que el opuesto puro del poder. Existe un real del ‘pueblo’ que resiste la integración simbólica” (Laclau, 2005: 191).

17 Sobre una revisión de este asunto, se recomienda consultar especialmente Melo (2011).

18 Creemos que de Ípola (2009) acertó al expresar que Laclau no entregó una explicación certera sobre el origen de las demandas. Planteamos aquí la posibilidad de avanzar en una vía de indagación que replantee el rol del deseo, esto es, de una suerte de dimensión que hace a la demanda algo más que una imputación. Creemos que esto debe ser desarrollado a partir de esta visión del pueblo como *populus* y no solo como *plebs*, ya que allí se esconde un horizonte comunitario más amplio que el momento de antagonismo. Explorar tal senda resulta crucial en vistas de evitar sostener que el pueblo aparece demandando una suerte de “asistencia” y, por tanto, sin que se destaque los intentos de inscripción en el orden simbólico y hasta de su modificación.

dos a pensar la dimensión formal de la hegemonía y los descalabros operantes en la misma estructura social. Sin embargo, como veremos hacia el cierre de nuestra comunicación, este intento por ampliar su visión sobre lo político mantiene un elemento estructuralista que no solo refiere a un momento crucial de la hegemonía —aquel en el que se produce un ascendiente que articula las diferencias y evidencia la importancia de esa universalidad fallida—, sino también a una lectura que considera a los afectos como un elemento reductor de la heterogeneidad.

En este punto, Laclau apela nuevamente a Freud al señalar que el acto de nominar concierne al rol del líder. Pero como ya hemos advertido, cree haberse desligado de la deriva manipuladora a la que conduciría los criterios del vienés. Apela, por tanto, a otro psicoanalista para continuar con su argumentación. Según el pensador argentino, fue Lacan quien avanzó en una ontología decisiva para el mundo contemporáneo.¹⁹ A partir de su enseñanza “la cosa perdida” freudiana ya no puede ser entendida como la “*imposibilidad del pensamiento*” sino como el “*vacío del ser*” (2015: 145). En ese marco, recupera los desarrollos lacanianos de Žižek y Copjec para explicar por qué el nombre es el “fundamento de la cosa” (2015: 130). Así, señala que no hay cosa previa al acto de nominar; solo existe la “acción performativa del nombrar” (2015: 134). Esto, aplicado al análisis sociopolítico, mostraría cómo se constituye “la cadena” equivalencial “como tal” (2015: 126), ya que solo de esa forma “un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos mediante un nombre” puede presentarse como “una singularidad” (2015: 130). Concluye, por tanto, que la necesaria “unificación simbólica de un grupo” (2015: 130) suele generarse mediante una individualidad, cuya forma “extrema” (2015: 130) es el nombre de un líder.²⁰

19 Un tiempo antes de la publicación de *La razón populista*, Laclau señaló que “la tarea crucial es pensar las especificidades de las formaciones discursivas de manera que la interacción entre las diversas instancias y registros pierda su carácter puramente casual y externo, y se vuelva constitutiva de las instancias mismas. Esto claramente requiere una nueva ontología. Veo en la revolución psicoanalítica una inmensa ampliación del campo de la objetividad, que trae a consideración clases de relaciones entre entidades que no se pueden expresar mediante el arsenal conceptual de la ontología clásica. Creo que nuestra principal tarea intelectual es repensar la filosofía a la luz de este proyecto” (Laclau, 2008: 376).

20 Según Barros, “el liderazgo es, para Laclau, ese lugar estructural en el que potencialmente se puede condensar en su mínima expresión —el Uno— la representación de la multiplicidad de diferencias” (2018: 25), lo que resulta distinto a sostener que el Uno es la negación de la pluralidad.

Llegado este momento nos importa entender por qué todo nombre necesita de “la fuerza” que opera “por detrás de esas operaciones” (2015: 131). Si para Laclau los afectos son los que le dan sostén a todo discurso, para algunos de sus críticos más lúcidos consagran la arbitrariedad del líder y cancelan al pluralismo de lo social. Pero esta relación que se devela entre palabra y afectos remite a una dimensión ontológica indudable que no desconoce los puntos de anclaje que posibilitan la construcción de un horizonte común atento a las singularidades. Es por ello que creemos que para extraer las consecuencias últimas de esa aseveración, e inclusive para hacerlo de un modo crítico, es necesario valernos de la tradición psicoanalítica.

Sabemos que para Lacan el padre no es el padre de carne y hueso sino el Nombre del Padre, esto es, el significante que hace estructura y cumple siempre una función metafórica. Como hemos dicho, Laclau apela a Lacan para superar a Freud en vistas de recuperar la importancia de pensar lo discursivo con lo afectivo; movimiento que le permite escapar del imperio de lo simbólico y del formalismo del lenguaje. En ese marco advierte que para el psicoanalista francés no existe un objeto primario de deseo que esté perdido tras la castración —como sí lo consideraba Freud—, solo existen objetos parciales de goce que funcionan como una totalidad fallida en tanto muestran la imposibilidad de lo real. De manera que solo se trata de objetos parciales que no representan “una parte de un todo, sino una parte que es el todo” (2015: 146). Por ello señala que “el *objeto a* de Lacan” es “el elemento clave de una ontología social”, ya que no existe “ninguna universalidad que no sea una universalidad hegemónica” (2015: 147), lo que a su vez lo lleva a afirmar que “no existe ninguna plenitud social alcanzable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica” (2015: 148). Dicho esto, Laclau remarca que “el afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura” (2015: 148). Así, su propia noción de hegemonía guarda una coincidencia con la enseñanza del francés. De hecho admite que “en términos políticos” el *objeto a* introducido por Lacan denota “exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica”, esto es, el momento por el cual “una cierta particularidad” asume “el rol de una universalidad imposible” (2015: 147). En conclusión, para Laclau, “la lógica del *objeto a* y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas” (2015: 148).

Desde nuestra hipótesis de lectura, tal admisión lejos está de ser una mera repetición o un gesto inútil, mucho menos un artilugio de autoridad para refrendar algunas de sus posiciones ya conocidas. En verdad, Laclau encuentra en Lacan todo un plus para su propia teori-

zación sobre lo político. De hecho, apelando al *objeto a* puede indicar que no hay discurso sin un cuerpo, es decir, no hay significantes amos, no hay significantes vacíos, particularización o desparticularización, ni movimiento mismo de la discursividad sin afección, sin esa fuerza que produce el cemento colectivo, sin ese vínculo libidinal que constituye al lazo social, sin esa relación íntima que se teje entre el significante y sus significados.

Sin embargo es cierto que Laclau poco precisó sobre la noción de afectos; habló de ellos aludiendo a la dimensión libidinal, al amor que opera en las identificaciones y al goce, pero sin dar mayores especificaciones. Esto, claramente, no condice con la importancia que les consigna en la obra. Se podría aventurar que la razón de ello estriba en que la teoría de los afectos queda necesariamente subsumida en la teoría de la hegemonía. Sin embargo, de quedarnos con esta presunción, deberíamos revisar la conexión que establece al interior mismo de la investidura libidinal. El problema es capital, pues si quedan reducidos a un vínculo estructural, los afectos se convierten en la fuente de la manipulación populista. Esta interpretación se vuelve aún más plausible al observarse un pasaje de *La razón populista* —presente en el cuarto capítulo— en donde el propio Laclau afirma que pensar a los afectos implica remitirse al “inconsciente” (2015: 142), es decir, implica una tarea vana e impropia para un análisis que se precia de abordar al universo sociopolítico y de prescindir del individualismo metodológico. Pero este pasaje es sumamente confuso, pues no brinda razones adicionales ni elementos compatibles con el tono general de su escrito, por ejemplo, con el vínculo necesario entre lo individual y lo social que destacó a partir del decir de Freud.

La cuestión comienza a dilucidarse cuando, apelando a uno de los postulados fundamentales de *Hegemonía y estrategia socialista* que reza que no existen “prácticas no-discusivas” (Laclau y Mouffe, 2015: 145), Laclau afirma que el afecto “no es algo que exista por sí solo, independiente del lenguaje” (2015: 143). Sin embargo, al analizar cabalmente esta frase veremos que nos conduce hacia el mismo atolladero. Para ser más claros, Laclau estaría dejando en evidencia que no se trata de una relación íntima entre discursividad y afectividad sino de una relación de subordinación, es decir, una relación que supedita los afectos al nombre.²¹ Puede que este juicio sea apresurado y que deba

21 Un importante autor como Yannis Stavrakakis, cercano a Laclau y especialista en psicoanálisis, siguió esta senda subrayando que algunas cuestiones políticas “se afianzan porque, además de ofrecer una cristalización simbólica hegemónica, manipulan con eficacia la dimensión afectiva, libidinal” (2010: 42) lo que no hace más que replicar —y admitir— el mismo *impasse* laclausiano.

ser entendido como un intento por zanjar tal punto ciego de su argumentación, manteniéndose fiel al rasgo eminentemente discursivo de lo social destacado ya en 1985. Sin embargo, creemos que resulta sintomático del problema que atraviesa la articulación entre democracia y hegemonía en su decir. Para iluminar este punto debemos volver a Laclau e indicar algo que él mismo parece no explorar cabalmente.

Lo primero que es menester recordar en este sentido es que la teoría de la hegemonía enuncia que entre discursividad y afectos no puede más que existir un enlace inestable —en términos lacanianos, aquí tampoco hay relación sexual—. Debemos ir más allá de este punto y entender cómo se produce la nominación de eso que les acontece a los sujetos en su singularidad, explorar qué estatuto guardan si es el nombre el que hace a la cosa. Si es cierto que los afectos quedan subsumidos al imperio de la significación, entonces el momento verticalista de la hegemonía cobra un énfasis que no es solo explicativo; el líder mismo ya no sería solo una parte del proceso de constitución de una identidad social sino su ápice, su creador. En consecuencia, deberíamos coincidir con Melo y Aboy Carlés (2014). Sin embargo, veremos que es posible emprender otro camino que replantea el problema de la heterogeneidad social. Lo haremos volviendo al psicoanálisis a partir de una precisión conceptual bien específica. Veremos por qué, para Lacan, los afectos deben ser entendidos como un real que rebasa a lo simbólico, como un elemento que destaca la singularidad de los sujetos.

LOS AFECTOS Y LO REAL

Pero recordemos antes un elemento capital. Según Barros, es “la polarización” propia de “toda práctica hegemónica” (2018: 20) lo que aparece destacado en la obra laclausiana de 2005; polarización que lejos está de ser la negación del pluralismo, ya que “lo tiene como condición de posibilidad”, pues “si no hay diferencias plurales no habría nada que unificar y dado que el cierre unificador nunca es completo siempre perdurarán las diferencias” (2018: 21).²² En este sentido se podría conjeturar que los afectos son uno de los nombres de la heterogeneidad de lo social. Esto nos permitirá avanzar, ahora sí, sobre una noción de afectos que restituya este aspecto en su especificidad.

22 Y agrega acertadamente que “la distinción entre polarización y reducción de la multiplicidad es relevante porque tematiza el lugar del pluralismo en la teoría de la hegemonía, más allá de la valoración normativa que podamos tener sobre ese lugar que no debería ser vinculado sin más a la conformación de una unidad totalitaria” (Barros, 2018: 21).

Si el “primer” Lacan —el del estadio del espejo (2009)— apeló a lo imaginario para pensar la constitución del yo y el Lacan del “retorno” a Freud se valió de Lévi-Strauss para analizar los Nombres del Padre y la dimensión mítica de la estructura (Zafiropoulos, 2019), el “últimísimo” Lacan (Miller, 2013) lo hizo privilegiando el registro de lo real. Sin embargo, para el mencionado psicoanalista, nada se puede decir acabadamente sobre lo real porque lo real es lo imposible, de manera que trabaja desde el interior mismo del orden simbólico y lo limita intrínsecamente. Por ello es que la estructura no es sin sus fallas.

Al advertir estos principios Lacan procuró introducir ciertas torsiones con respecto al decir freudiano, principalmente algunas relativas al estatuto del psicoanálisis y a los alcances de su clínica. A diferencia de Freud, ya no se trataba de entender tal disciplina como parte de la ciencia. La cura psicoanalítica no puede provenir del discurrir de la palabra porque ella misma aparece atravesada por un hiato insalvable. La palabra abriga a lo real y, por tal razón, no hace más que engañar; el analizante no puede dar acabada cuenta de su historia. Es por ello que Lacan (2015) afirmó que la verdad se expresa solo a medio decir. Al sujeto, por tanto, solo le queda aprender a lidiar con lo real de su goce, es decir, administrar la satisfacción de una pulsión que no deja de producirle malestar. Precisamente porque hay real en la estructura, porque la estructura misma se monta sobre un real inabarcable, imposible, pero siempre necesario de intentar cifrar y ubicar, es que no dejará nunca de haber goce (Arenas, 2017). De manera que al ultimísimo Lacan le preocupaba atender a lo real del goce siendo el lugar de su manifestación el cuerpo; cuerpo que no puede devenir sin el soporte simbólico y sin la sutura imaginaria del yo.

Esta idea de que lo real afecta al cuerpo del hablante —ese ser singular que se hace hablando, es decir, el *parlêtre* (Lacan, 2012b)— conlleva aprehender la acción castradora del significante. Así, podemos señalar que para Lacan los afectos no son otra cosa que afecciones sobre el cuerpo (Laurent, 2016), es decir, un real que desborda al sentido (Soler, 2011). De manera que no se trata de sentimientos o emociones, porque los sentimientos y las emociones remiten siempre al imperio de lo simbólico mientras que lo real del goce no puede ser capturado por el nombre.²³ Poco importa, por tanto, el lenguaje con sus estructuras formales, pues en definitiva es la *lalengua* (Lacan, 2012a) la que

23 No desconocemos las diferencias que puedan existir entre las emociones, los sentimientos y las pasiones (Clough y Halley, 2007; Thoburn; 2007), pero aquí solo queremos subrayar una dimensión que remite directamente a su relación con el lenguaje desde las premisas del psicoanálisis. Para un análisis más específico al respecto, véase Gallo (2016).

evidencia un modo único de gozar. El corolario de esta cuestión es que Lacan advirtió cabalmente que entre el nombre y la cosa tampoco hay relación sexual. Dicho esto, no nos queda más que reforzar nuestra divergencia con el modo laclausiano de comprender a los afectos.

Es que al entenderlos como sentimientos o emociones, Laclau los deja circunscriptos a la significación, obturando así la singularidad de cada hablante. Señalar esto no conlleva apelar al inconsciente —el propio Lacan lo deja en otro plano al pensar el goce—, sino entender que los sujetos habitan de manera siempre particular la estructura social y el lenguaje.²⁴ De allí que podamos entender a los afectos como una verdadera reserva pluralista de la teoría de la hegemonía; reserva que evidencia la carnadura misma del lazo social solo aprehensible, si se efectúa un retorno al decir lacaniano, desde las propias premisas que Laclau estableció acerca de la heterogeneidad social. Los afectos subsumidos en lo simbólico conciernen a la manipulación solo si no se entiende que remiten al goce de los sujetos; goce que rebasa la inscripción misma de lo real en lo simbólico. Hay, por tanto, singularidad que no anula la unificación de un campo de representación, pues es efectivamente el significante lo que le otorga la posibilidad misma de lazo. Por eso decimos que una articulación política que niegue estas diferencias, y que niegue el carácter inerradicable de la heterogeneidad, estará condenada al fracaso en tanto no hará más que negar la dislocación.

Es menester radicalizar al Lacan de la nominación al que apela Laclau señalando que si la palabra hace a la cosa, no menos cierto es que no hay cosa alguna por fuera de esa misma palabra que expresa todo su poder creador al mismo tiempo que su propia limitación en circunscribir ese vacío de fundamento.

HOBBS VENCE A HOBBS

Si hemos hablado aquí de una reserva liberal en la teoría de la hegemonía laclausiana lo hemos hecho remitiéndonos a la expresión enunciada por Carl Schmitt en una obra de 1938 intitulada *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. Allí el pensador alemán expresó que Hobbes dejó abierta una brecha que hirió de muerte al propio Estado formulado

24 De hecho, uno de los ejemplos que pone Barros al pensar el populismo bien podría asociarse con esto que mencionamos, que no es más que la distancia entre significante y significado advertida por Ferdinand de Saussure (2015) y potenciada con agudeza por Lacan: “nunca hubo un *Uno* peronista desde el momento en que esos significados no eran unívocos, no disparaban las mismas lógicas políticas y eran constantemente refutados” (2018: 29).

en su célebre obra de 1651. Tal brecha habilitaba a considerar inexpugnable al fuero íntimo, lo que derivó en que se convirtiera en toda una reserva que dio origen al liberalismo y, por tanto, a esa tradición tan denostada por Schmitt. A los ojos de este polémico jurista, la división trazada en el *Leviatán* entre fuero interno y externo, entre la palabra pública y la creencia privada, entre el dictamen del soberano absoluto y la obediencia se convirtió en enemiga de la soberanía. Y ello, claro, muy a pesar de las intenciones de Hobbes, cuyo objetivo era precisamente evitar la particularización y el caos de la guerra civil, tal como el propio Schmitt deseaba para su Alemania del período de entreguerras.²⁵

Sin embargo, la reserva liberal de la teoría de la hegemonía que hemos ubicado aquí no conduce a una particularización sin punto de sutura, más bien deja abierta la conexión entre la heterogeneidad y la unidad, entre el pluralismo y la polarización. Si para Melo y Aboy Carlés (2014) *La razón populista* implica una reducción de la pluralidad esgrimida en *Hegemonía y estrategia socialista* que expresan a través de la metáfora de la capitulación de Rousseau frente a Hobbes, el reaseguro de la heterogeneidad social que hemos ubicado aquí a través de los afectos lacanianos nos permite indicar un rasgo inexpugnable que coincide con la propia dimensión contingente y fallida de la hegemonía decretada por Laclau. Valiéndonos entonces de lo señalado por el propio Schmitt en su lectura —aunque con un horizonte bien distinto al suyo—, podríamos concluir que lo que en verdad acontece en *La razón populista* es una capitulación de Hobbes frente a Hobbes; capitulación que denota la presencia de un momento verticalista de la hegemonía que tiende a la polarización, pero que no puede darse, empero, sin un momento horizontal que lo rebasa, en otros términos, sin abrigar un real que muestra los límites intrínsecos del orden. En definitiva, quizás lo dicho en 2005 no termine estando tan lejos del horizonte de una democracia radicalizada.

25 “Todas aquellas múltiples, incontables e irreductibles, reservas de lo interno sobre lo externo, de lo invisible sobre lo visible, de la convicción sobre la acción, de lo secreto sobre lo público, del silencio sobre el ruido, de lo esotérico sobre el lugar común se unen ahora por sí mismas, sin plan u organización, en un sólo frente, el cual triunfa sin mucho esfuerzo sobre el mito positivamente entendido del Leviatán y lo transforman en su propio triunfo. Todas las fuerzas míticas de la imagen del Leviatán se vuelven ahora contra el Estado que Hobbes simbolizaba de esta manera” (Schmitt, 1997: 119).

BIBLIOGRAFÍA

- Aboy Carlés, Gerardo (2010a). Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. *Pensamiento Plural*, 7, 21-40.
- Aboy Carlés, Gerardo (2010b). Populismo, regeneracionismo y democracia. *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, 15 (1), 11-30.
- Aboy Carlés, Gerardo (2013). De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la plebs. En Gerardo Aboy Carlés, Sebastián Barros y Julián Melo, *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Los Polvorines: UNGS-UNDAV.
- Aboy Carlés, Gerardo (2016). Populismo y democracia liberal. Una tensa relación. *Revista Identidades*, 6 (2), 1-22.
- Arenas, Gerardo (2017). *Pasos hacia una economía de los goces*. Buenos Aires: Grama.
- Balsa, Javier (2010). Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista. *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, 2 (17), 7-27.
- Barros, Sebastián (2009). Salir del fondo del escenario social: sobre la heterogeneidad y la especificidad del populismo. *Pensamiento Plural*, 5, 11-34.
- Barros, Sebastián (2010). Terminando con la normalidad comunitaria. Heterogeneidad y especificidad populista. *Studia Politicae*, 20, 121-132.
- Barros, Sebastián (2018). Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 67, 15-38.
- Biglieri, Paula (2011). El enfoque discursivo de la política: a propósito del debate sobre el pueblo como sujeto de una posible política emancipatoria. Laclau, Žižek y De Ípola. *Debates y Combates*, 1, 91-112.
- Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2015). Sujeto y populismo o la radicalidad del pueblo en la teoría posmarxista. *Debates y Combates*, 5 (1), 53-64.
- Blanco, Ana Belén y Sánchez, María Soledad (2014). ¿Cómo pensar el afecto en la política? Aproximaciones y debates en torno a la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. *Revista de Ciencia Política*, 34 (2), 399-415.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Clough, Patricia y Halley, Jean (Eds.) (2007). *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Nueva York: Duke University Press.

- De Ípola, Emilio (2009). La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau. En Claudia Hilb (Comp.), *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- De Saussure, Ferdinand (2015). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Fernández Peychaux, Diego (2019). El líder populista y la soberanía moderna: ¿el exceso hobbesiano de Ernesto Laclau?. *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, 24 (2), 409-432.
- Frosini, Fabio (2012). Spazio/tempo ed egemonia/verità. Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau. En Marco Baldassarri y Diego Melegari (Eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*. Verona: Ombre Corte.
- Gago, Verónica y Mezzadra, Sandro (2017). In the Wake of the Plebeian Revolt: Social Movements, 'Progressive' Governments, and the Politics of Autonomy in Latin America. *Anthropological Theory*, 17 (4), 474-496.
- Gallo, Héctor (2016). *Las pasiones en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Grama.
- Glynos, Jason y Stavrakakis, Yannis (2008). Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau. En Simon Critchley y Oliver Marchart (Comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (1991). *Seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2009). El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Lacan, Jacques (2012a). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2012b). Joyce el síntoma. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2015). *Seminario 23: el sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto (1986). Hacia una teoría del populismo. En *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2008). Atisbando el futuro. En Simon Critchley y Oliver Marchart (Comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, Ernesto (2015). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau Ernesto y Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laurent, Eric (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama.
- Melo, Julián (2010). El Otro de sí mismo. Notas sobre populismo y heterogeneidad. *Studia Politicae*, 20, 105-119.
- Melo, Julián (2011). Hegemonía populista, ¿hay otra? Nota de interpretación sobre populismo y hegemonía en la obra de Ernesto Laclau. *Identidades*, 1 (1), 48-69.
- Melo, Julián y Aboy Carlés, Gerardo (2014). La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, 19 (2), 395-427.
- Miller, Jacques-Alain (2013). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Mouffe, Chantal (Ed.) (1979). *Gramsci and Marxist Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Oyarzún, Pablo (2018). Pueblo, populismo y democracia. *Revista de Filosofía Diánoia*, 63 (81), 23-36.
- Retamozo, Martín (2014). Ernesto Laclau y Emilio de Ípola ¿un diálogo? Populismo, socialismo y democracia. *Identidades*, 6 (4), 38-55.
- Schmitt, Carl (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Serra, Pasquale (2019). *El populismo argentino*. Buenos Aires: Prometeo.
- Soler, Colette (2011). *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Svampa, Maristella (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Thoburn, Nicholas (2007). Patterns of Production: Cultural Studies After Hegemony. *Theory, Culture and Society*, 24 (3), 79-94.
- Visentin, Stefano (2018). Populismo como contrapoder: el final de la democracia liberal y la política de los gobernados. En Diego Fernández Peychaux y Domenico Scalzo (Coords.), *Pueblos, derechos y estados: ensayos entre Europa y América Latina*. José C. Paz: EDUNPAZ.
- Zafiropoulos, Markos (2019). *Las mitológicas de Lacan 1. La cárcel de cristal del fantasma. Edipo Rey. El diablo enamorado. Hamlet*. Buenos Aires: Logos Kalós.

Mandela Muniagurria*

NO MATARÁS: LA DEMANDA VULNERABLE DEL OTRO, LA CONMOCIÓN DEL YO

INTRODUCCIÓN

¿Es posible pensar una comunidad política fundada en el imperativo de *no matar*? La pregunta es profusa y el intento de respuesta supone el tratamiento de otros interrogantes no menos complejos: ¿hay comunión o divorcio entre las dimensiones política y ética-moral? ¿Existen tales dimensiones? ¿Existe una violencia irreductible y, por tanto, cierta economía de la misma?

Abordaremos estos interrogantes de largo derrotero en la tradición de pensamiento occidental a partir de ciertas consideraciones que se desprenden de la sugerente y revisada carta enviada por Oscar del Barco en el año 2005 a la revista *La Intemperie*. Ésta fue redactada a propósito de la publicación en el número anterior del mismo periódico, de los extractos de una entrevista hecha a Hector Jouvé, quien fuera militante de lo que se denominó el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), organización a la que Oscar del Barco brindó apoyo logístico y estratégico junto a otros intelectuales argentinos vinculados en

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

torno al grupo Pasado y Presente.¹ La intervención del teórico cordobés provocó un debate reflejado no exclusivamente en el propio correo de lectores de *La Intemperie*, sino también en otras importantes publicaciones del universo intelectual argentino, tales como *Conjetural*, *Confinés*, *Lucha Armada*, *Acontecimiento* y *El Ojo Mocho*. Las mismas fueron compiladas en el año 2007 por la Universidad de Córdoba bajo el título *No matar. Sobre la responsabilidad*. Creemos que allí conviven reflexiones de notoria valía porque evidencian profundas interrogaciones acerca del hacer ético-político. De igual forma, consideramos que la epístola de Oscar del Barco pone de relieve una serie de inquietudes sobre el anudamiento ontológico que supone el estar alojado por un Otro, que aquí pretendemos indagar. La carta es, de cierta forma, una asunción íntima de la responsabilidad por el asesinato de seres humanos, pero es también una reflexión acerca de la reivindicación del *no matar* como principio político fundamental.

El presente trabajo tomará como punto de partida los interrogantes suscitados a partir de la lectura de la mencionada carta, hacia un análisis acerca de la noción de responsabilidad, marcando un camino de indagación en torno a la constitución del sí mismo y la posibilidad de su agencia ética: la exposición vulnerable en la que se encuentra al momento de su surgimiento, la marca que le deja el encuentro con un Otro. ¿Puede éste actuar éticamente, estando alojado por algo de lo que no puede dar cuenta? Hablar de la formación del sujeto resulta una empresa imposible en la medida en que este se encuentra habitado por una opacidad originaria que interrumpe todo relato que pretenda hacer de sí mismo. En efecto, se trata de un momento velado porque el sujeto fracasa en el intento de responder acabadamente a la interrogación sobre su origen, quedando siempre un resto que no conoce, a saber, el momento de su subjetivación, el momento de su emergencia. Creemos que la reflexión que aquí convoca la lectura de la epístola firmada por del Barco nos permitirá dirigirnos, recorriendo ciertas aristas del pensamiento de Emmanuel Levinas —a quien el propio autor cordobés toma como referencia en su intervención—, hacia una indagación acerca de las consideraciones de Judith Butler en torno a la vulnerabilidad y opacidad primaria del sujeto, subrayando la dimensión social y desposeída del sí mismo como condición de posibilidad de toda responsabilidad.

Así, nos abocaremos en un primer apartado a una lectura de la carta, atendiendo especialmente a la dimensión de contradicción so-

1 Acerca del apoyo del grupo Pasado y Presente al Ejército Guerrillero del Pueblo, ver Raúl Burgos (2004).

bre la que —indica el autor— se sostiene la demanda de *no matar*, señalando las filiaciones evidenciadas con el pensamiento de Emmanuel Levinas acerca de la demanda ética del Otro, y revisitando algunas de las lecturas críticas efectuadas a los principios que se pueden desprender de la misma en su dimensión “impolítica”, así como también las réplicas del autor cordobés.

En tal sentido, en un segundo apartado abordaremos el vínculo que el autor hace evidente con la ética de Levinas, recuperando algunos de los principales argumentos presentes en *Totalidad e infinito* (2002) y atendiendo, entre otras, a las nociones de rostro, Otro, asimetría, infinitud. Es que consideramos que la comprensión levinasiana de la relación ética como relación asimétrica resulta central para pensar no únicamente la desprotección y precariedad del sí mismo sino también la *infinita* alteridad del Otro.

Sospechamos que la carta de Oscar del Barco no sólo pone de relieve la pregunta por las derivas políticas de una ética que atienda al llamado del Otro, sino también que allí se produce una articulación entre la dimensión singular de la agencia —el texto comienza con la asunción de responsabilidad por el asesinato de seres humanos particulares— y otra más bien colectiva, del orden político común. Por ello, hacia un segundo apartado nos centraremos en el argumento que Judith Butler ofrece en *Dar cuenta de sí mismo* (2009) respecto de la envergadura de la presencia de un Otro en el surgimiento del sujeto como tal; presencia que se da en un sentido persecutorio y que desposee y expone al yo a su precariedad, siendo al mismo tiempo origen de lo ético, en tanto supone la huella de la socialidad. Al mismo tiempo, retomaremos la reposición crítica que realiza de la obra del autor lituano, y marcaremos aquello que consideramos es el principal distanciamiento de Butler; a saber, la ética como apuesta eminentemente colectiva. No se tratará de advertir en Levinas una negativa a pensar lo social, sino de señalar las derivas políticas que encuentra la pensadora estadounidense al leerlo.

Hacia el final, procuraremos indicar algunas cuestiones en torno a la fundamentación de la responsabilidad en una disposición del sí mismo. Indicar, en efecto, que la responsabilidad ética pone de relieve un desajuste, un reverso de lo político, en la medida en que marca cierta dimensión colectiva de la agencia del sujeto, desbordándolo en la socialidad que le es constitutiva.

NO MATARÁS, O CÓMO SER ONTOLÓGICAMENTE CON OTROS

En el año 2004 se publicaron en la revista *La Intemperie*, extractos de una entrevista que se hizo a Héctor Jouvé, un militante de la

izquierda guevarista argentina, para el documental “La guerrilla que no fue”, del Centro de Capacitación Cinematográfica de la Ciudad de México. Allí, relata cómo el Ejército Guerrillero del Pueblo, organizado y financiado por las iniciativas de Ernesto “Che” Guevara, llevó a cabo un intento —frustrado— de articulación de un foco guerrillero en el norte argentino, particularmente en la provincia de Salta.² Jouvé narra con franqueza la forma en que el proyecto fue debilitándose con el paso de los meses, no solamente por el hambre y las dificultades propinadas por las circunstancias —la vida en la selva, la falta de alimento, los objetivos que iban revelándose inaccesibles— sino también por el accionar de la propia organización. Ante el peligro de una inminente “traición”, sustentado en la sospecha de ciertos partícipes de la agrupación que expresaban demasiado cansancio, hambre, o incluso signos de reprobación del proyecto en general, fue llevada a cabo una serie de fusilamientos a algunos miembros del grupo que el entrevistado relata con pesar. Sobre el asesinato de uno de ellos, reflexiona: “yo creo que fue un crimen, porque [Bernardo Groswald, miembro de la guerrilla] estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo somos todos responsables, porque estábamos en eso, en hacer la revolución” (Jouvé, 2014: 17).

Son esos “crímenes”,³ evidenciados en la entrevista de Jouvé, los que empujan a Oscar del Barco a redactar una carta publicada ese mismo año en la sección del correo de lectores de la revista y, en sus palabras, a “tomar conciencia (...) de la gravedad trágica de lo ocurrido” (del Barco, 2014a: 35). El escrito funciona de alguna forma como una asunción de responsabilidad por el asesinato de seres humanos identificables; asesinato del cual asume participación implícita, habiendo formado parte y apoyado las actividades de la organización. Es desde allí, a partir de esa reflexión personal, que del Barco se conduce hacia una consideración más bien general sobre el imperativo de *no matar* como principio político fundamental. Él sostiene:

2 La iniciativa fue articulada por Jorge Ricardo Masetti, conocido por sus compañeros como Comandante Segundo, promotor de la organización en Argentina y punto de enlace con el distinguido revolucionario argentino en Cuba. Su rastro se perdería en el año 1964 en la selva salteña de Orán, en la organización del foco guerrillero que relata Jouvé.

3 Una propuesta de análisis del discurso de la carta de Del Barco (Greco, 2010), remarcaría la forma en que la nominación de los asesinatos es sintomática de su legitimación o, por el contrario, de su reprobación. Así, en el contexto de la guerrilla, los asesinatos eran calificados como “ajusticiamientos” o “fusilamientos”. Las referencias discursivas en la carta de Del Barco (como también las del testimonio de Jouvé en donde, podría sostenerse, conviven ambas formas de nominación) hacen innecesarias las muertes, así como también imposible la posibilidad de la revolución.

Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas, enfermedades y toda clase de suplicios, en el fondo de cada uno se oye débil e imperioso el *no matarás*. Un mandato que no puede fundarse o explicarse, y que sin embargo está aquí, en mí, en todos, como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia. (Del Barco, 2014a: 36)⁴

Así es como el principio de *no matar* se erige sobre una contradicción (“como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser”), que de alguna forma es la imposibilidad de su practicidad.⁵ Oscar del Barco sabe que existen violencia y asesinato, pero al mismo tiempo marca la centralidad de sostener la envergadura de la vida humana. No únicamente por lo que supone actualizar y recordar su valor, sino también, para subrayar la envergadura que el *no matarás* tiene como cimiento de toda comunidad, de todo lazo. En sus palabras,

Sé, por otra parte, que el principio de *no matar*, así como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte. Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. Sin él no podría existir la sociedad humana. Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último. (Del Barco, 2014a: 37)

Así, el argumento de la carta se despliega en un movimiento pendular entre lo singular y lo político, entre la asunción personal y autobiográfica de su escritor, y una serie de consideraciones más amplias sobre la ética, la responsabilidad, la escucha ante el llamado del Otro, y la comunidad. La conjugación de términos y expresiones como “llama-

4 Las cursivas corresponderán, salvo que se indicase lo contrario, a los textos originales.

5 Como fue mencionado en la introducción, la carta motivó un vasto número de respuestas. Tres de ellas —las de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicadas en la revista *Conjetural*— entablaron un diálogo de varias intervenciones con el propio del Barco, cuyas réplicas fueron publicadas en el sitio web *El interpretador*. En una de ellas, éste respondió a las críticas respecto de la imposibilidad del *no matarás*. Sostuvo: “Para mí el *no matarás* es imposible (porque de hecho se mata), y (...) a su vez, es lo único posible (porque si se asumiera el *matar* como un principio no existiría humanidad). Decir ‘asumir lo imposible como posible’ equivale a decir ‘asumir el *no matar* como si se pudiera o fuera posible *no matar*’” (del Barco, 2014b: 173).

do”, “Otro”, o el mismo “*no matarás*” en la intervención de Oscar del Barco, nos advierte acerca de una filiación con el pensamiento de Emmanuel Levinas —sobre la cual más adelante profundizaremos— que sobreviene ineludible. Y señalamos esta correspondencia porque, si bien el imperativo de *no matar* tiene una estirpe judeocristiana —que el pensador además pone de manifiesto—, existe una mediación que no es de primera mano religiosa sino más bien existencial.⁶ Creemos que ello pone de relieve la raigambre más honda en la que se sostiene el *no matarás* en tanto principio *ético* ordenador, en la medida en que marca una presencia de lo Otro en la propia constitución del ser. Y ello aparece fundamentalmente en el desplazamiento entre las dos dimensiones más arriba mencionadas, una singular y una común, ambas anudadas en el propio decir del autor. En otras palabras, el propio ejercicio argumentativo y testimonial que practica Oscar del Barco hace también, de alguna forma, al corazón de su planteo: la extranjería presente en la mismidad del yo como origen de lo responsable.

Ello aparece también hacia el final de la epístola, cuando entabla una discusión con el poeta Juan Gelman⁷ (y no ya en tanto poeta sino como militante de significativo peso en la organización armada Montoneros) al señalar su responsabilidad “directa” (2014a: 38) por la muerte de policías, militares, e incluso militantes de su misma organización. Allí, del Barco reclama: “[Gelman] debe confesar esos crímenes y pedir perdón por lo menos a la sociedad. No un perdón verbal sino el perdón real que implica la supresión de *uno mismo*” (2014a: 38, las cursivas son nuestras). Ahora bien, ¿de qué trata la supresión de uno mismo? La aclaración nos la ofrece el propio autor cuando, en respuesta a la interpretación de Jorge Jinkis, quien supone se trata de un “acto suicida” (Jinkis, 2014: 139),⁸ sostiene: “Yo no entiendo ‘supresión de sí’ como suicidio sino como exceso, como *más* del yo o como estado extático del más-allá-del-hombre (...) suprimirse a sí mismo quiere decir ir más allá de sí” (del Barco, 2014b: 188). Si bien

6 Mediación que da cuenta, al mismo tiempo, de un del Barco ya alejado del marxismo como ideología dominante, que bordeó el existencialismo heideggeriano.

7 La crítica del autor cordobés al poeta se da en respuesta a sus declaraciones en una entrevista que le hicieran para el periódico español *El País* en la que, en referencia a los acontecimientos de la última dictadura militar argentina, Gelman señala la importancia de perseverar en una lucha por la verdad y la memoria como valores cívicos (véase Rodríguez Marcos, 2004). Del Barco, en su epístola, le reprocha no adoptar una actitud similar con sus propios actos.

8 “Digamos, sí, que el llamado de Del Barco, la denuncia, el reclamo, la invocación a pedir perdón, no un perdón verbal, un perdón verdadero, el perdón que llega a ‘la supresión de sí mismo’, es un acto suicida, es, en sus términos, un crimen, un asesinato del alma” (Jinkis, 2014: 139).

algunas de estas cuestiones serán retomadas páginas adelante cuando revisitemos ciertas aristas tanto del pensamiento de Levinas como el de Butler, bien podría argumentarse que muchas veces ir más allá de sí, dar cuenta de lo desconocido en la mismidad, dar lugar a la marca de la alteridad que lleva el yo, supone una cierta sustitución de sí, una *desposesión*.

La carta de Oscar del Barco suscitó un profuso debate colmado de animados intercambios sobre el pasado reciente. Pasado al que muchos de los firmantes de las vastas cartas al correo de lectores se habían visto notablemente comprometidos. Una de las críticas más habituales a la intervención del pensador cordobés, fue su tachadura de “apolítica”, en la medida en que sus desprendimientos —replicamos aquí las principales ideas de tales apreciaciones— no fueran del orden de lo posible, del cabal funcionamiento de lo social, sino más bien de lo moral kantiano, del deber ser. En este sentido, recuperaremos una de ellas en la medida en que su argumentación anuda dos dimensiones que el presente trabajo busca señalar: una colectiva y otra más bien singular. Además, su reposición nos interesa porque la respuesta que del Barco le ofrece pone de relieve cierta sugerencia acerca de una subjetividad *ontológicamente otra* que aquí pretendemos subrayar. Inscripta en el debate y compilada en *No matar. Sobre la responsabilidad*, es mencionada párrafos atrás, y pertenece a Juan B. Ritvo en su segundo⁹ análisis de la cuestión. El título que le da a su intervención ya anticipa su argumento: “El hecho maldito: la segregación”. En efecto, el psicoanalista subraya que el *no matarás* es un principio impracticable, imposible de ser elevado a norma universal, en la medida en resulta inviable incluir a los enemigos bajo tal precepto.¹⁰ Sosteniendo la necesidad de una segregación constitutiva de todo orden comunitario, Ritvo afirma que toda dimensión política implica la configuración de una distinción, siguiendo a Carl Schmitt, de amigos y enemigos: “La estratificación de toda la existencia humana (...) se ha practicado en torno al hecho primario, absoluto e inevitable de la segregación” (Ritvo, 2014: 247). Por otro lado, el autor analiza la importancia de la segregación en el nivel de la singularidad, señalan-

9 El intercambio es de doble réplica: a partir de la publicación de la carta en *La Intemperie*, Ritvo publica junto a Grüner y Jinkis en la revista *Conjetural*. Un mes después, el filósofo les contesta en el sitio web *El interpretador*. Las respuestas no tardan en llegar: en el siguiente número de *Conjetural* le responden. La última intervención es de Del Barco en el mismo espacio.

10 “Elevar el *no matarás* a norma universal e incondicional es no sólo levantar una *norma absolutamente inaplicable* (...) sino una manera de desentenderse radicalmente del presente, de las condiciones propias de la existencia humana y de la propia historia” (Ritvo, 2014: 246).

do la importancia de una “segregación primitiva del cuerpo materno” (Ritvo, 2014: 248), una separación del hijo de la propia madre, para dar lugar a la constitución de su subjetividad.

En su respuesta, del Barco se pregunta si tanto la hospitalidad derrideana como el principio cristiano que reza *ama a tus enemigos* o incluso la ética levinasiana, pueden ser reducidos a “inaplicables”. Asimismo, discute especialmente con la idea de una constitución de la subjetividad sustentada exclusivamente en la segregación:

Por supuesto que uno debe separarse y se separa no sólo del cuerpo materno sino de todos los cuerpos. Pero se trata de una separación a nivel de la constitución empírica del sujeto y no de una separación, me repito e insisto, “ontológica”: nadie ha visto ni verá nunca un ser humano *sin otro*, flotando como una mónada en el espacio, por cuanto el ser humano, el sujeto o el “yo” (tachado, por supuesto, o, lo que igual, *infinito*), es (también tachado, porque es más-que-ser) esencialmente el otro (el “otro” y el “extranjero” son, como dice P. Celan, *lo más propio de uno mismo* (...)) Digamos, entonces, que el *prójimo* (uno mismo —recuerda Levinas— es en el amor al prójimo) *se da* como y en el puro amor; y esto no tiene nada que ver con la diferencia y separación *obvia* —Ritvo dice “segregación”— entre individuos *a nivel social*. (2014b: 297)

Hay un punto sobre el que podríamos detenernos aquí. El mandato de no matar, creemos, marca el origen de lo colectivo en dos aspectos. Por un lado, podríamos decir que éste puede y de hecho debe fundar lo social porque sin el *no matarás*, habría siempre posibilidad de *matarás*, descontrol o ausencia de ley. Por otro lado, la cuestión aparece en la propia constitución de la subjetividad: del Barco lo subraya cuando dice que el sujeto está *tachado*, que es *esencialmente otro*, que está habitado por algo extranjero, independientemente de la existencia de guerras, de amigos y enemigos —no la niega—, de la segregación *a nivel social*. Que del Barco hable el lenguaje de la ética — “más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*” (2014a: 36)— no implica que desconozca las tribulaciones del mundo. Sino que hay algo del orden de la responsabilidad que no tiene únicamente una potencia individual —como la tiene también su historia particular—. Se trata de una presencia “ontológica”, de una cohabitación primaria y primera, que se da con el ser. Consideramos por ello que es preciso volver a Levinas. Porque un señalamiento acerca de la dimensión siempre otra del sujeto —cuestión que le supone una opacidad sobre sí mismo que no puede acabadamente desentrañar, y que analizaremos más adelante con Judith Butler— reverbera necesariamente en la advertencia de Levinas sobre la centralidad del

encuentro con un Otro. Se trata de un encuentro que conmueve, incomoda y *hace* a la subjetividad. Hablamos de “volver” en términos no meramente cronológicos (Levinas lo precede a del Barco en esos términos), ni porque su nombre aparezca en varias de las líneas de la carta, sino porque el propio del Barco *lo habla*, porque muchas de sus cavilaciones rondan en torno a ese lenguaje que es, de cierta forma, un lenguaje levinasiano.

MISMO Y OTRO

Hablar de una “presencia ontológica” al recuperar a un pensador como Emmanuel Levinas puede ser, al menos, problemático. Es que en su obra, la ontología aparece vinculada a una tradición filosófica occidental —de Platón a Heidegger— que no ha cesado de ejercer una violencia con el ser en su propósito de conocerlo. Y el propio conocer, según Levinas, es un acto violento, un acto de aprehensión del ser, en la medida en que supone ignorar su alteridad, su peculiaridad, su carácter Otro. Así, la ontología —particularmente la heideggeriana— se constituye como una “filosofía de la potencia” que “subordina la relación con el ser en general (...) y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía” (Levinas, 2002: 70). Aquello que intentamos bosquejar al referirnos a cierto orden ontológico es más bien distinto: se trata de señalar la presencia de una alteridad que se da junto con el ser, más específicamente con su mismidad,¹¹ que está presente en su constitución.¹² Que el ser está ontológicamente alojado por una extranjería. Creemos que en este sentido, la filosofía y la ética levinasianas ponen de relieve el modo en que el ser de lo Mismo está habitado por el encuentro con un Otro, y que es ese encuentro el que hace posible toda responsabilidad ética. Dada la densidad del asunto y la vasta y prolífica obra de Levinas, elegiremos concentrarnos particularmente en *Totalidad e infinito*, por ser de los escritos más representativos del autor. Creemos que allí se condensan algunos de sus pronunciamientos más profundos sobre el lazo ético que aquí buscamos destacar.

El escrito discute con una filosofía occidental —entendida como ontología— cuya búsqueda siempre ha sido la de aprehender al ser, ya

11 Por mismidad o Mismo —término utilizado por el propio Levinas— nos referiremos a la comprensión levinasiana de la identidad. Es posible entenderla en una dimensión de yoidad: el yo es siendo sí mismo, morando y existiendo *en* sí, autóctonamente o, en otras palabras, su “existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece” (Levinas, 2002: 60).

12 Así como también en el ser de la subjetividad, del que nos ocuparemos en el tercer apartado cuando retomemos ciertas consideraciones de Judith Butler.

sea conociéndolo —empresa, destaca Levinas, siempre imposible—, reduciéndolo o quitándole su alteridad, asegurando su inteligencia o llevándolo a la nada.¹³ En otros términos, “la relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para aprehenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo” (Levinas, 2002: 70). Es decir, no existe una pretensión genuina por establecer un acercamiento que atienda a lo Otro del ser, ya que en la medida en que se supone que es posible “abarcarse o englobar con el pensamiento la totalidad del ser” (Levinas, 2002: 53), se olvida que hay algo que le es propio y que resulta inalcanzable, singular y, al mismo tiempo, *infinito*. Y es infinito porque es esa noción la que permite dar cuenta de aquello desbordante de lo Otro —incluso puesto en términos de subjetividad, a saber, del Otro como sujeto—. En efecto, en una de las primeras páginas de la obra se puede leer: “Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito” (Levinas, 2002: 52). La infinición —del Otro— se figura como aquello que rechaza la totalidad —del ser absoluto mentado por la filosofía tradicional—, que impide la integración o, dicho de otro modo, como aquello que —tal como señala Levinas en una serie de entrevistas realizadas y publicadas bajo el título de *Ética e infinito* (2015)— implica “un pensamiento de lo Desigual” o “la presencia del infinito en un acto finito” (Levinas, 2002: 77).

La categoría de infinito supone al mismo tiempo la introducción de una noción de subjetividad en el pensamiento del autor. Como señala Levinas, la infinición se presenta bajo la forma de la revelación; es decir que el movimiento que tiene el encuentro entre el Mismo y el Otro¹⁴ ya no será, como supone la ontología, de aprehensión, captura o conocimiento, sino más bien de revelación y a la *inversa*: lo infinito del Otro “se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea” porque, para sorpresa del Mismo, el Otro contiene “más de lo que es posible contener” (2002: 52), porque lo trasciende en su sin-

13 En verdad, Levinas señala que la aprehensión, el conocimiento o la nominación completa o acabada del ser es imposible, de modo tal que la operación que ha llevado a cabo la ontología no ha sido otra que la de ilusoriamente producir un saber del ser que no era tal, sino que se trataba en verdad de un saber de la propia mismidad, apareciendo la ontología como “la reducción de lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (Levinas, 2002: 70). Tal cuestión será tratada con mayor detenimiento unos párrafos más adelante.

14 Es decir, entre el yo en tanto sujeto y un Otro o, en otros términos, entre la filosofía occidental y su Otro objeto de conocimiento, a saber, el Ser.

gularidad, porque el Otro es aquel sobre el cual el Mismo “no puede poder” (2002: 52), porque se le presenta como infinitamente Otro, distante y distinto. Es a partir de un infinito no cerrado “circularmente sobre sí mismo” que se abandona la violencia homogeneizante de lo absoluto y que se da lugar al “ser separado”, inaugurando, “sobre la totalidad, una sociedad” (2002: 126).

Ahora bien, ¿qué es aquello que advierte lo infinito del Otro para el sujeto? ¿Qué implicancias pueden seguirse de la insistencia en la separación entre Mismo y Otro? El Otro no es meramente aquel que marca la distancia con la mismidad, aquel que resiste a la totalidad del ser, sino que también es quien demanda al sujeto la responsabilidad de actuar éticamente. Levinas advierte que el sujeto se cuestiona a sí mismo a partir de la presencia del Otro, por el extrañamiento y el asombro que su aparición le producen.¹⁵ El hecho ético radica entonces en la incomodidad del yo que implica el ser del Otro: su ser singular, distante e infinito interrumpe la mismidad y la demanda, la convoca a la relación de responsabilidad. Pero ¿de qué forma? Si continuamos en el derrotero que propone Levinas en *Totalidad e infinito*, veremos que allí aparece una lectura novedosa del lenguaje y del discurso como formas de agencia ética. En efecto, el autor explica que el propósito del lenguaje no es el de representar, nominar violentamente al Otro sino más bien el de expresarse ante aquel, interpelarlo o invocarlo.¹⁶ En este sentido, el lenguaje se ubica allí donde hay intercambio, sólo existe donde hay intersubjetividad, donde hay *lazo*. La potencia ética del lenguaje descansa en su condición de posibilidad: no hay lenguaje si no hay un registro simbólico compartido, si no hay un orden de representaciones común e intersubjetivo. Hablar es participar y ser participado por el Otro, reconocerlo como interlocutor, y configurar así un registro de comunidad. Dice Levinas: “El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes” (2002: 99). Al mismo tiempo, el lenguaje tiene la función fundadora de tematizar y dar significación, orden a la

15 “Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreducibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética” (Levinas, 2002: 67).

16 “El otro interpelado no es un representado, no es un dato (...) el lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio, lo diremos pronto, es ético” (Levinas, 2002: 96).

realidad fenoménica y caótica.¹⁷ “La definición, que sitúa el objeto en su género, supone la definición que consiste en superar el fenómeno amorfo de su confusión, para orientarlo a partir de lo Absoluto, su origen, para tematizarlo” (2002: 121). De modo que aquella función más fenoménica del lenguaje, a saber, del lenguaje como *acontecimiento* que hace posible la universalidad, también da cuenta de una eticidad, ya que se trata de un “acontecimiento primordial”, de un “impulso, un fuera de sí hacia el otro que sí” (Leconte, 2013: 86).

El lenguaje tiene en el pensamiento de Levinas un lugar privilegiado precisamente porque comporta una potencia ética y, más específicamente, porque supone una conmoción del sujeto en el encuentro hablado con un Otro. Ello revela que el acto de hablarle al Otro no supone una aproximación violenta sino una interrogación, ya que “no se interroga sobre él, se *lo* interroga” (Levinas, 2002: 71). Si insistimos en los significantes “interrogación”, “pregunta”, “cuestionamiento” es porque el mismo Levinas lo hace al subrayar la impresión suscitada por la alteridad en el yo, en su identidad. La torsión se da en la forma que toma el interrogante del Otro que, según explica Levinas, es forma de la demanda, y que no es otra cosa que la máxima que Oscar del Barco replica en su epístola: el Otro *es* expresando *no matarás*. Mas lo hace de una forma específica, ya que es la expresión de su rostro la que reclama y convoca a la responsabilidad. El rostro del Otro es mirada y es expresión, es simbólico, y es al mismo tiempo material,

17 En “‘Eso de lo que viven las palabras’. La significancia ética de la significación en Emmanuel Levinas”, Mariana Leconte indaga acerca del carácter ético del lenguaje en el pensamiento levinasiano, señalando que el autor lituano fundamenta fenomenológicamente el origen del lenguaje y el propio acto de significar, en la interpelación originaria del Otro. Así, la autora rescata dos momentos de justificación fenomenológica del significar, coincidentes con dos grandes obras de Levinas: *Totalidad e infinito* y *De otro modo de ser o más allá de la esencia* (2011). Respecto de la primera, señala que el lenguaje y la significación suponen “la entrada de las cosas en la esfera del otro” (Leconte, 2013:87), es decir, una salida de la relación gozosa del yo con la propia mismidad, aprendiéndose no únicamente el universo de las identidades, sino también de la objetividad, de la diferenciación dentro-fuera, etcétera. Sin ese significar, el mundo sería puro espectáculo, un “abismo caótico de la sensación, incommunicable” (2013: 87). Ahora bien, nos interesa aquí recuperar la segunda obra en la medida en que allí aparece la noción levinasiana de Decir. Ésta da cuenta de cierta exposición originaria a la que se encuentra el sujeto: este “se ofrece al otro” (2013: 91), sumido en una pasividad que no es meramente simbólica sino que está encarnada, se trata de una sensibilidad corporal, de la piel expuesta a la afección. En efecto, Decir es atender al requerimiento del otro, a su demanda, es estar expuesto a su otredad, es destituir la propia identidad. Es un acto ético porque es responder activamente ante su llamado: “cuando hablo, lo hago en el seno de un ya-estar concernido-por-el-otro, en el seno de una vulnerabilidad a su afección, que hace de mi hablar una respuesta” (2013: 92).

porque da cuenta de lo precario del cuerpo, o como expresa el filósofo lituano, “la piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida (...) hay en el rostro una pobreza esencial” (2002: 71). Dicho de otro modo, no se trata de una cara singular —de hecho, al convertirse en cara abandonaría su condición de rostro— ya que no puede ser contenido ni comprendido, el rostro no se ve, puesto que la acción de ver implica ya una relación de dominación, teniéndose la cosa vista como mero dato pensable o comprensible. En este aspecto, la categoría comprende una dimensión fenoménica que supone un ser más allá de la forma, un más allá de la representación, una manifestación “puramente fenomenal, presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre” (Levinas, 2002: 213). Algo se produce cuando se mira a alguien a la cara, algo íntimo y ya entregado al encuentro que, como señala Levinas, es del orden de lo acontecimental.¹⁸ Vale decir, entonces, que el rostro se niega a ser contenido en la medida en que ello supondría su dominación o el ejercicio de un poder sobre él. En el rostro se presenta la negativa a darse porque es en verdad aquello a lo que se *accede* escuchando su llamada trascendente y extranjera, estableciéndolo como interlocutor.

Aquella demanda que ordena *no matar* —tal es la significación del rostro— condensa una naturaleza paradójica. Es que el decir —o *Decir*— del rostro es al mismo tiempo, y como en la carta de Oscar del Barco, la imposibilidad de su ejercicio. Además, Levinas señala que el rostro esconde otra significación no menos contradictoria, que es la incitación al acto de matar, la posibilidad de provocarle una herida a ese Otro que se presenta vulnerable, afectable y absolutamente independiente, que desafía la potencia del Mismo.¹⁹ Lo infinito de la trascendencia del Otro —que motiva la tentación de causarle un daño— es aquello que al mismo tiempo llama a la responsabilidad, “responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne” (2002: 79) y que también se figura como infinita y *asimétrica*. El autor advierte que el lazo se anuda como responsabilidad de forma no recíproca puesto que el sujeto es responsable de manera total por el Otro, “incluso de su responsabilidad” (2002: 79). En otros

18 “Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido” (Levinas, 2002: 201).

19 “Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder” (Levinas, 2002: 212).

términos, si la alteridad y la trascendencia son infinitas, la significación del rostro en su exigencia ética también lo es, ya que “el hecho de que cuanto más justo soy, soy más responsable; nunca está uno libre con respecto al otro” (2002: 87). Pensar en una demanda ética satisfecha supondría la conmensurabilidad de algo que es inconmensurable o, en otras palabras, la idea de que el Otro puede ser acabadamente conocido y que su demanda es calculable. Tal como dice Levinas, “nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita” (2002: 88).

Sin embargo, el rostro no se figura exclusivamente como requerimiento o demanda ética, sino que funciona como condición para la humanización y al mismo tiempo, como introductor de una idea de humanidad.²⁰ Hacia el final de su emblemático *Totalidad e infinito*, Levinas señala que el llamado ético, su palabra, despliega un *nosotros* que no es meramente la suma de dos sujetos que dialogan, un vínculo yo-tú, sino que la propia mirada del rostro hace saltar la forma de la socialidad, “porque testimonia la presencia del tercero, de toda la humanidad, en los ojos que me miran. Toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, por la sola expresión del rostro” (2002: 226). Aquello que origina el lazo social es la responsabilidad ante un rostro que mira al Mismo y que instaura una igualdad y una publicidad de lo humano. La cuestión se anuncia también, en sus derivas políticas, en la carta de Oscar del Barco: “El principio que funda toda comunidad es el *no matarás*. *No matarás* al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres” (2014a: 36). En estos términos, la humanidad, siguiendo a Levinas, tiene un doble sentido ya que, por un lado, supone “individualidades cuyo orden lógico no se reduce al orden de diferencias últimas en su género” (Levinas, 2002: 227), es decir, subjetividades de una singularidad irreductible, trascendente e infinita; y, por otro, implica una comunidad fraternal atravesada por una noción de igualdad, de *lo humano* que “se remonta al acceso al otro en el rostro (...) en la responsabilidad para sí y para otro” (Levinas, 2002: 228).

20 A partir de la figura del rostro como aquello que produce la demanda ética desde su precariedad, surgen interrogantes sobre la posibilidad de pensar cierta precariedad común entre seres vivientes, particularmente a partir de la figura del rostro animal y de su mirada como aquello que hace saltar el lazo de responsabilidad en una interdependencia de cuerpos vivos y adyacentes (Rucovsky, 2018). Teniendo en cuenta la explícita jerarquización por el valor de lo humano que realiza Levinas, cabría preguntarse en qué medida el decir del rostro no tiene su condición de posibilidad en la inscripción en un registro simbólico-corporal, o si es posible pensar una interpelación o demanda ética exclusivamente provocada por un saber del cuerpo.

Llegados a este punto, arribamos a una serie de interrogantes acerca de los razonamientos de Levinas aquí repuestos. En primer lugar, cabría preguntarse si una distancia tan extranjera o infinita con el Otro como la que esboza el autor, no atentaría contra la posibilidad de responder éticamente por él. Es decir, si bien lo inaprensible del rostro es aquello que lo hace singular y que introduce lo intersubjetivo, podría preguntarse en qué medida ello no podría producir un efecto de desafección con el Otro. Si el Otro es tan —radicalmente— Otro, ¿cómo puedo responsabilizarme o identificarme con él? ¿Qué lazo se puede establecer con un Otro absolutamente desigual? ¿No existiría el riesgo de la indiferencia, a pesar de que el rostro introduzca una noción de humanidad? ¿Qué noción de humanidad introduce? Como veremos en el próximo apartado, Judith Butler advertirá que existen normas o marcos de reconocimiento que operan humanizando ciertos rostros y deshumanizando otros. Al mismo tiempo, sería preciso indagar acerca del sujeto de la responsabilidad que se desprende del razonamiento levinasiano: ¿es exclusivamente desde la individualidad que se es responsable? Consideramos que la propuesta de Levinas ofrece y provoca efectos de lectura ambivalentes —el rostro es infinidad trascendente y es, a su vez, humanidad— que pueden alojar distintas modalidades de la responsabilidad. Movilizando las consideraciones butlerianas sobre la categoría de sujeto, esbozaremos una lectura sobre la noción de responsabilidad que de allí se desprende. Una responsabilidad mentada en su anudamiento social, cuando el sí mismo es *ya* siendo acontecido, hablado, dicho, interpelado por un Otro.

¿QUIÉN ERES? HACIA UNA CRÍTICA DE LA MISMIIDAD

Las indagaciones en torno a la responsabilidad y la ética tienen un lugar privilegiado en la obra de Judith Butler, especialmente en sus escritos elaborados a partir a los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.²¹ En efecto, *Dar cuenta de sí mismo* comienza con una reflexión acerca de las consideraciones de Theodor Adorno en *Problemas de filosofía moral* (2019), retomando la pregunta del filósofo alemán sobre la posibilidad de un comportamiento moral. La deliberación ética aparece allí delineada bajo la forma de la sospecha crítica de las normas o preceptos morales ideológicos; sospecha que a su vez

21 En el año 2004 Butler publicó *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, analizando la centralidad de la categoría de duelo como forma de reconocimiento. En la obra se anuncia una crítica a las implicancias que tuvo el duelo nacional por los muertos en los eventos del 11 de septiembre, en la medida en que puso de relieve una distribución diferencial de lo que es una vida *llorable* y, por lo tanto, qué es lo que cuenta como vida (Butler, 2006).

tiene por agente a un sujeto que no es extranjero o exterior a aquellos discursos culturales de la ideología, sino que se encuentra inmerso en esa cultura que critica. En otras palabras, el sujeto motivado por la deliberación moral —esto es, motivado por la crítica de la ideología— es sujeto de la ideología, y ello no supone simplemente habitarla sino estar constituido por ella, existir en y desde ella (Adorno, 2019). La autora también señala que si bien el pensador de la Escuela de Frankfurt advierte el carácter constitutivo de lo ideológico en la dimensión individual, emergen “preguntas acuciantes por responder” (Butler, 2009: 18); a saber, interrogantes acerca de la configuración de ese yo moral, de ese sujeto —crítico— de la ideología, más específicamente, si éste puede actuar moralmente y bajo qué condiciones.

En tal sentido, la autora de *Dar cuenta de sí mismo* bosqueja en las primeras páginas la intención de mentar una noción de responsabilidad, aun cuando el sujeto no pueda responder de manera acabada ante el cuestionamiento por su identidad. Y aquel es el atolladero que, de alguna forma, introduce Adorno: ¿cómo es que el sujeto de la ideología, un sujeto atravesado y fundado por unas normas culturales y sociales, pueda pensar una forma de la agencia que sea crítica, conmovedora de esas normas? Además, Butler añade un señalamiento acerca de la propia identidad del sujeto, es decir, el hecho de que siempre exista para el “yo” una parte de su historia que se le presenta como no testimoniable, de la cual no puede dar cuenta, una *impre-sión* de la alteridad —manifestada tanto en la dependencia material y psíquica de *otros*, como también en el atravesamiento constitutivo de normas que le dan identidad—. En este sentido, los interrogantes que la autora recorre en el escrito líneas arriba mencionado se orientan en torno a la posibilidad ética del sí mismo y sus ambigüedades: ¿Puede el sujeto actuar responsablemente aun cuando desconoce las *fuerzas* que tuvieron lugar en su formación? Ese desconocimiento, ¿obtura toda agenda ética posible? ¿Qué modalidad de responsabilidad puede desprenderse haciendo énfasis en ese ser fisurado del sujeto?

Suponer que el sujeto porta una extranjería no sólo implica que emerge atravesado por una serie de normas que lo condicionan —y que le dan identidad—, sino que existen “relaciones primarias irre-cuperables que [le] forman impresiones duraderas” (Butler, 2009: 59). Aquella alteridad supone para el sujeto una herida, una interpelación traumática que pone de relieve una afectabilidad no elegida a la que se encuentra ya entregado y que no puede controlar. En su origen, o más bien, en aquel momento —paradójico— previo a la constitución de la yoidad, el sí mismo habita una “pasividad ontológica” (Azaovagh de la Rosa, 2017:35), aquello que se figura condición de posibilidad de la receptividad del sujeto ante los otros. No se trata, explica Butler, de una

pasividad contraria a la actividad, sino la ausencia de la distinción entre pasivo y activo: la imposibilidad de aprehender acabadamente un registro simbólico, una vulnerabilidad que le impone una dependencia del otro encarnada en el propio cuerpo. Ello revela, por un lado, que resulta imposible pensar en un sujeto aislado, delimitado de los otros por completo, y por otro, que existe una vulnerabilidad que le es constitutiva, caracterizada por la presencia de un Otro. Además, es en la medida en que tales vínculos preexisten al sí mismo constituido como un “yo”, que forman parte de aquel pasado que le resulta perdido y al que sólo puede acceder de manera fantástica o fantasmática, significándole un trauma anterior a toda simbolización. Es por ello que la autora recupera lecturas provenientes del psicoanálisis (como las de Christopher Bollas, Jean Laplanche o el mismo Jacques Lacan), para subrayar la centralidad de aquellas experiencias primarias que el “yo” no puede asimilar.

Si bien, como nos advierte la enseñanza de Jacques Lacan, al ser hablado por otros el bebé ya está bañado en el lenguaje, existe en él una imposibilidad de representar las impresiones que se le presentan, aquellos “mensajes del mundo adulto” (Butler, 2009: 102). Éstos son vividos de manera abrumadora y enigmática,²² como vivencias pre-verbales experimentadas según Laplanche —pero también según Levinas en la relectura de Butler— en términos de una persecución sin causa ya que el yo se forma en una pasividad y precariedad que no ha elegido. En palabras de la autora, “al comienzo soy mi relación contigo, ambiguamente interpelada e interpelante, entregada a un ‘tú’ sin el cual no puedo ser y del cual dependo para vivir” (Butler, 2009: 113). Aún más atrás en el escrito mencionado, y reponiendo el análisis que Adriana Cavarero hace del reconocimiento hegeliano, Butler explica la centralidad que el otro tiene para el sí mismo no sólo en su vínculo primario sino también al momento de anunciarse como tal, pues es en virtud de un “tú” que lo interpele, que el yo puede narrarse y, más aún, que pueda existir una narración. Así, el lenguaje y la presencia de una alteridad exceden a la propia temporalidad del sujeto: éste se ve imposibilitado de contar su propio origen ya que debe “dar testimonio

22 Si bien la autora no lo menciona particularmente, es posible vincular tal argumento con el esgrimido por Jacques Lacan en torno a la identificación especular característica del registro imaginario. Explicando que el bebé a partir de los seis meses comienza a habitar la falta que le propina el mundo adulto, especialmente su necesidad de un otro que le dé cuidado y amor y en su incapacidad de percibirse como un cuerpo completo, éste se identifica con la imagen que le devuelve el espejo. Esa respuesta especular le da una primera idea de cuerpo, ilusión de completud, donde no hay escisión, anticipando una totalidad aún impedida por su *prematuration biológica*. Al respecto, ver Jacques Lacan (2014).

de un estado de cosas que uno podría no haber presenciado, que es previo a su aparición como sujeto capaz de conocer, y constituir así un conjunto de orígenes que uno sólo puede narrar a expensas del conocimiento autorizado” (Butler, 2009: 56). En ese sentido, ese encuentro con un otro implica un sello en su yoidad que la modifica y la instaaura, quedando lo anterior como mera opacidad.

La vulnerabilidad parece configurarse en el pensamiento de Butler en una dimensión ontológica,²³ como elemento inherente al ser de la subjetividad. Y se trata de una vulnerabilidad que supone vivencias dolorosas para el sí mismo pero que, como veremos más adelante, tiene un valor ético: aquella exposición precaria es a su vez el principio de todo reconocimiento posible, es en razón de la opacidad constitutiva que el sujeto se encuentra implicado en los otros. Se trata entonces de una noción con una marcada ambivalencia, porque si bien caracteriza la experiencia primaria del encuentro fundante con un otro, marca al mismo tiempo lo precario, afectable y dependiente del sí mismo en ese encuentro. Al mismo tiempo, la vulnerabilidad funciona como concepto unificador de una noción de humanidad, ya que es la conciencia de la vulnerabilidad del otro lo que permite aprehender su existencia en tanto vida humana. Apelando a otro concepto que acuña la propia autora, la vulnerabilidad funciona como *marco de reconocimiento*, si lo entendemos como aquellos “modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial” (Butler, 2010: 13), como operación discursiva que permite visibilizar, aprehender y hacer inteligible una vida, delimitando la capacidad de una respuesta ética por ella. Existe una comunión o correspondencia en este planteo entre la significación de lo humano y el dolor (Rosenzweig, 2017), siendo este último aquello que permite aprehender una vida como humana. Es por ello que la pensadora estadounidense encuentra en el duelo una experiencia de desposesión fundamental para el sujeto, en la medida en que no

23 En “Más allá de la sustancia: ‘vida’ y apertura de lo ‘vulnerable’”, Esteban Rosenzweig se pregunta acerca de la posibilidad de encontrar en el pensamiento de Butler una “vulnerabilidad ontológica” (2017: 125). Según el autor, Butler se niega a pensar una identidad esencial puesto que ello significaría una violencia restrictiva de *lo que es ser* señalando que, en verdad, la pregunta de la autora se direcciona a pensar las condiciones de posibilidad de algo como lo idéntico o la identidad. En su lugar, sugiere que es posible encontrar una ontología de dimensión relacional, que da lugar a una ética de la no violencia nominadora con el Otro. En palabras del autor, “cuando se parte de una ontología dinámica, es decir, de una ontología de la relación, es imposible fijar y determinar al otro porque hay ‘algo’ de ese otro que de algún modo siempre escapa sin dejarse atrapar. Eso que escapa, eso que no coincide consigo mismo es precisamente la singularidad” (Rosenzweig, 2017: 136).

se tiene pleno control de sí, enfrentándose al enigma que oculta la pérdida. En *Vida precaria* el duelo aparece como norma que produce una distribución diferencial de la valoración de las pérdidas humanas, determinando qué vidas son merecedoras de ser lloradas, y aquellas que no lo son. Así, se produce una “violencia de la desrealización” (Butler, 2006: 60) donde los daños y la propia muerte son invisibilizados ya que se niega la existencia ontológica de quienes sufren tales ofensas. Al mismo tiempo, el duelo supone la experiencia de un no saber vinculada a un cambio en el yo: en cierto sentido, este se empobrece, desapareciendo en él un aspecto que en el otro perdido era fundamental. El duelo se figura como la aceptación de un cambio con un resultado no anticipable, donde no hay pleno autocontrol, exponiéndose el yo a un desconocimiento de sí, así como también a la “huella inconsciente de mi sociabilidad primaria” (Butler, 2006: 54).²⁴

Si la noción de vulnerabilidad se singulariza por su ambivalencia, es porque no pone de relieve exclusivamente la afectabilidad humana tanto en su desconocimiento de sí como en la exposición a la “eliminación de su sostén físico” (Butler, 2006: 57). Ser afectable y afectado es también escuchar al llamado del otro y, volviendo a Levinas, actuar éticamente: se trata de un yo habitado violentamente, desposeído por una alteridad no elegida y, al mismo tiempo, alojado por ese otro. Creemos que la noción de desposesión, que le confiere el título al diálogo entablado entre Butler y Athena Athanasiou (2017), es sintomática de cierta apuesta por lo ambivalente en la medida en que, como advierten las autoras al principio del libro, se trata de una categoría de una marcada polivalencia.²⁵ En efecto, implica la sumisión del sujeto a los marcos de inteligibilidad, incluyendo asimismo las prohibiciones y forclusiones psíquicas, y suponiendo “los procesos e ideologías a través de los cuales las personas son repudiadas y rechazadas por los poderes normativos y normalizadores (...) que regulan la distribución de la vulnerabilidad” (Athanasiou y Butler, 2017: 16). Sin embargo, lo desposeído funciona como “ideal político ambivalente” (2017: 13) puesto que puede producir una posición de sujeto que admita “los vínculos sociales diferenciados a partir de los cuales ese mismo su-

24 Así, se evidencia “la sujeción a la que nos somete nuestra relación con otros en formas que no siempre podemos contar o explicar —formas que a menudo interrumpen el propio relato autoconsciente que tratamos de brindar, formas que desafían la versión de uno mismo como sujeto autónomo capaz de contarle todo—” (Butler, 2006: 49).

25 “Tiene que ver con el respeto y la potencialidad vital de ser afectados por los otros y debernos a nosotros mismos a los otros. Pero también tiene que ver con el potencial de lastimar, el potencial de las distribuciones y experiencias injustas y desparejas de los daños y las injusticias” (Athanasiou y Butler, 2017: 195).

jeto es constituido y a los que también se encuentra obligado” (2017: 13). Bordeando la violencia que impone interpelaciones dolorosas, es en la desposesión que descansa toda potencialidad de responder éticamente, adoptando una postura crítica del sujeto autogobernado y posesivo, yendo más allá de la individualidad y la autodominación “impermeable” (2017: 132).

Como hemos anticipado, la responsabilidad encuentra un fundamento en la intrusión o afección primaria que es signo de una vulnerabilidad imposible de ignorar. No obstante, podría cuestionarse cierta apuesta ponderante de esa herida; es decir, ¿hay una intención de enaltecer el padecimiento del yo? Siguiendo a Azaovagh de la Rosa (2017), creemos que es preciso marcar dos niveles en la lectura de Butler, uno ontológico y uno pre-ontológico: en el caso del análisis de Laplanche, se trataría de una indagación previa a la ontología del sujeto, en la medida en que allí se describe la inexistencia de un yo formado. Marcar la centralidad que tiene para la ética la presencia de un Otro —vívida como violencia— en ese momento de fundación del yo en su *ser*, no implica exaltar una violencia que vulnere al sujeto, sino señalar que “ninguno de nosotros está delimitado o separado de los otros por completo, sino que todos estamos en nuestro propio pellejo cada uno en las manos y a mercedes del otro” (Azaovagh de la Rosa, 2017: 38). La cuestión es advertida por Butler en *Dar cuenta de sí mismo*, cuando aclara que no se busca que la intrusión sea deseada, sino que el ejercicio ético debe consistir en “lo intolerable de la exposición como síntoma, como recordatorio de una vulnerabilidad común, una cualidad física y un riesgo comunes” (Butler, 2009: 138). Por ello, la responsabilidad aparece asimismo ligada a la no violencia, o como “respuesta enfáticamente no recíproca” (2009: 138). Tal ausencia de reciprocidad marca una continuidad con la idea de asimetría que propone Levinas para pensar lo ético de la relación con el Otro, que implica una escucha del mismo incluso contra la propia autoconservación. Es precisamente porque el Otro es amenazante para el sujeto que éste debe preservar su vida, y a pesar de que “para los seres humanos el deseo de matar es fundamental” (2006: 173), la respuesta siempre debe ser la de poner tal deseo “al servicio de mi deseo interno de aniquilar la propia agresión y el sentido de prioridad” (2006: 173).

Es posible observar algunos elementos en común entre los postulados levinasianos y la idea de vulnerabilidad esbozada por Judith Butler. Es que es la vulnerabilidad del otro la que demanda al sujeto y lo hace darse la vuelta; vuelta que a su vez implica una pregunta que lo reconozca y que, al mismo tiempo, no violenta su singularidad. Recuperando a Cavarero, Butler dilucida que es la interrogación que enuncia “¿quién eres?” (2009: 48) la que supone un otro imposible de

aprehender por completo, puesto que preguntar por el quién ya supone a alguien más que no es del todo conocido. Así, ese Otro demandante constituye, como indicamos en el anterior apartado, un vínculo fundamental para el sujeto y erige en ella o él los fundamentos de toda responsabilidad, desposeyéndolo.²⁶

No obstante, en relación con la figura del rostro, si bien la autora señala la importancia de su poder vinculante, en consonancia con su concepción de marcos que regulan el reconocimiento y la capacidad de aprehender una vida, también entiende que existen normas que operan humanizando ciertos rostros y deshumanizando otros.²⁷ En ese sentido, advierte acerca del riesgo de voltearse de manera violenta hacia el Otro, reconociéndolo de manera total y apropiándolo. La cuestión de una aproximación no violenta expuesta de algún modo por el propio Levinas, supone una respuesta al llamado de lo diferente sin producir una relación paternalista o victimizante que le genere una mayor desposesión. En tal sentido, Butler señala la centralidad de intentar representar al rostro, en tanto tarea imposible pero a su vez necesaria, entendiendo que de ella depende toda humanización posible. Aquella labor consiste en interrogar los esquemas normativos que producen representaciones del rostro del Otro que definen de forma diferencial aquellas vidas dignas de ser lloradas (Popuri, 2014).

Creemos que es preciso señalar lo que juzgamos la principal resignificación de la categoría levinasiana de ética desde la óptica de Butler. Si bien el autor lituano no señala que la responsabilidad tenga implicancias necesariamente individuales, tampoco le asigna un carácter eminentemente social, como sí lo hace la autora al sostener que el principio de atención al Otro presupone un orden de intersubjetividad ya presente en la mismidad del yo: el Otro no sólo persigue sino que *ocupa* al yo, lo desposee, sustituyéndolo y posicionándose en su interior.²⁸ En ese sentido consideramos que es posible sostener que Butler reafirma —y rebasa— la crítica que Levinas hace de la mismidad, marcando lo problemático de pensar un sí mismo unificado en

26 “Que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizadora, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el ‘yo’ autosuficiente considerado como una especie de posesión. Si hablamos y tratamos de dar cuenta desde ese lugar, no seremos irresponsables o, si lo somos, con seguridad se nos perdonará” (Butler, 2009: 183).

27 En *Marcos de guerra*, la autora reflexiona acerca de la imagen de Osama Bin Laden como ejemplo de rostro deshumanizado.

28 En el decir de Haritha Popuri (2014: 24), “emerge un ‘yo’ que puede entender su lugar bajo ningún otro lugar que aquel ya ocupado por otro”.

todo orden ético. Si bien el ser del Mismo es conmovido y cuestionado ante la presencia del Otro, su identidad no es pensada, en el decir de Levinas, en términos de escisión, opacidad o fisura.

Aquella es la cuestión delineada en *Marcos de guerra* cuando la autora se pregunta acerca de las implicancias de la responsabilidad: “¿soy responsable sólo ante mí mismo? ¿Hay otras personas de las que también soy responsable? (...) ¿Es *sólo como un ‘yo’*, es decir, *como individuo*, como soy responsable?” (Butler, 2010: 60, la cursiva es nuestra).

Como afirma en *Desposesión*,

lo ético no es ni lo moral ni lo derivado de la “responsabilización”. Y si hablamos de responsabilidad en el contexto de esa idea de lo ético, sería precisamente el contraejemplo del narcisismo moral. No aumento en mí mi virtud cuando actúo responsablemente, sino que me doy a esa sociabilidad que insiste más allá de los límites del “yo”. (Athanasiou y Butler, 2017: 135)

La relación ética —a saber, la escucha de la demanda del rostro— encuentra su condición de posibilidad en la tachadura del sujeto; tachadura que le supone estar ya implicado en una trama intersubjetiva, ser ontológicamente *con* otros. Lo ético es precisamente ese lazo que desborda al yo como individuo, y que le recuerda su ser agujereado.

CONSIDERACIONES FINALES

Si la propuesta aquí mentada se anuda a partir de la lectura de la epístola de Oscar del Barco, es porque ésta anuncia, de alguna forma, una pregunta sobre lo político que implica necesariamente respuestas desacopladas. Su intervención, de sesgo levinasiano, pone de manifiesto una incomodidad que hace urgente y al mismo tiempo permitida la interrogación sobre lo que hay de político en lo ético —o de ético en lo político—, precisamente porque lleva a lo político a un lugar de desajuste. Ello no supone su anulación —cuestión recalcada por muchas de las numerosas réplicas que suscitó la carta—, sino más bien una inscripción difícil, incómoda, que excede al cuestionamiento acerca de la practicabilidad del *no matarás*. De cierto modo, la formulación lleva implícita una serie de movimientos que dan cuenta de la atadura entre ética y política, y más especialmente, de la forma en que se da esa atadura: la ética como llamado particular e ineludible, es al mismo tiempo lo que conmueve a la singularidad del yo, revelando su ser participado por algo que le es ajeno.

Creemos que hay un efecto de lectura que puede desprenderse de los argumentos de los autores más arriba abordados. Que el en-

cuentro con un Otro infinito, que anuncia la lectura de Levinas, supone un descentramiento para la identidad del sí mismo, desafiando su potencia y demandándole responsabilidad. Y que, siguiendo a Butler, ese encuentro nunca es narrable —no hay un origen primigenio, un *primer* encuentro—, en la medida en que se trata de una presencia situada en la prehistoria del yo, en su constitución. Ello se encuentra en la propia categoría de sujeto, puesto que se es sujeto de algo más (del Barco diría: *más-que-ser*), de lo que, precisamente por ser extranjero, no se puede dar acabada cuenta. El desajuste que ello supone para lo político aparece cabalmente con el señalamiento que hace la autora acerca de la cuestión, a saber, que en el seno mismo de la identidad hay una extranjería constitutiva que le reclama una respuesta ética o, a la inversa, que toda responsabilidad encuentra su fundamento en el ser ontológicamente atravesado por la alteridad.

Hay cierta sospecha compartida, formulada bajo las distintas modulaciones de los autores trabajados, que marca un reverso de lo político, un anudamiento de la singularidad con una socialidad que la rebasa. Nada más imposible pero no por ello menos vinculante que el mandato que insiste en lo imperioso de la precariedad del Otro: *no matarás*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2002). *Problems of Moral Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, Theodor (2019). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Athanasiou, Athena y Butler, Judith (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Azaovagh de la Rosa, Anisa (2017). La intersubjetivación como responsabilidad asimétrica. En María Luisa Femenías, Ariel Martínez y Rolando Casale (Comps.), *Judith Butler fuera de sí*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2012). Jugársela con el cuerpo. Entrevista con Judith Butler por Patricia Soley-Beltrán y Leticia Sabsay. En Patricia

- Soley-Beltran y Leticia Sabsay (Eds.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales.
- Del Barco, Oscar (2014a). Carta enviada a *La Intemperie*. En VV.AA., *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope.
- Del Barco, Oscar (2014b). Observaciones de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* N° 43 (publicado en el sitio web «El interpretador»- Noviembre de 2005. En VV.AA., *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope.
- Greco, María Florencia (2010). “No matar”. Un abordaje discursivo de la carta de Oscar del barco y Tótem y tabú”. En *IV Congreso Internacional de Letras*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Jouvé, Héctor (2014). Testimonio de Héctor Jouvé. En VV.AA., *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope.
- Lacan, Jacques (2014). El estado del espejo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Leconte, Mariana (2013). “Eso de lo que viven las palabras”. La significancia ética de la significación en Emmanuel Levinas. *Philosophia*, 73 (2), 83-95.
- Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2011). *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2015). *Ética e infinito*. Madrid: La Bolsa de la Medusa.
- Mèlich, Joan-Carles (2014). La condición vulnerable (una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). *Ars Brevis*, 20, 313-331.
- Popuri, Haritha (2014). Vulnerability and responsibility: Judith Butler’s political rendering of Leviansian ethics. *Hinge*, 20, 19-28.
- Ritvo, Juan (2014). Artículo en *Conjetural* N° 43 de Juan Bautista Ritvo (octubre de 2005). En VV.AA., *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope.
- Rodriguez Marcos, Javier (16 de octubre de 2004). Entrevista a Juan Gelman: “Lo contrario del olvido no es la memoria, sino la verdad”. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2004/10/16/babelia/1097884224_850215.html
- Rosenzweig, Esteban Miguel (2017). Más allá de la sustancia: “vida” y apertura de lo “vulnerable”. María Luisa Femenías, Ariel Martí-

nez y Rolando Casale (Comps.), *Judith Butler fuera de sí*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Rucovsky, Martín de Mauro (2018). La vaca que nos mira: vida precaria y ficción. *Revista Chilena de Literatura*, 97, 175-197.

Pedro Yagüe* y Florencia Abadi**

EL MATERIALISMO EN DISPUTA: WALTER BENJAMIN Y LEÓN ROZITCHNER

INTRODUCCIÓN

Tanto en la obra de Walter Benjamin como en la de León Rozitchner la disputa por el materialismo —como tradición y como concepto— se lleva a cabo a partir de un relevamiento del cuerpo en su dimensión afectiva. El cuerpo y lo onírico, en Benjamin; el cuerpo ensoñado, en Rozitchner. En estos autores el materialismo no encuentra su sustento en los fundamentos habituales: ni el compromiso con un fundamento ontológico fisicalista ni el que concierne a las relaciones sociales serán suficientes si no se involucra una reflexión sobre el cuerpo en su especificidad humana, es decir, como algo irreductible a la vida orgánica. En el caso de Benjamin hay un intento explícito por fusionar el ámbito corporal con el imagético, y esto se hace a partir de la noción de “espacio del cuerpo y de la imagen” [*Leib- und Bildraum*]; en el de Rozitchner también, pero mediante la indicación de la existencia de una materia ensoñada, diferente a la orgánica, cuyo nacimiento se re-

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

monta a la experiencia arcaica en el cuerpo de la madre. En ambos este desplazamiento supone el abandono de una concepción mecanicista del materialismo que los acerca a lo que Ernst Bloch denominó “marxismo cálido”, en contraste con el frío y determinista de las “leyes de la historia”. Se trata, en los dos casos, de un materialismo con sujeto.

De la recepción rozitchneriana de Benjamin poco se sabe. Podría suponerse, de todos modos, su rechazo del elemento mesiánico presente en la concepción benjaminiana del marxismo. En cualquier caso, las afinidades no solo son numerosas, sino reveladoras de un modo específico de abordar un problema que sigue vigente: la interpretación del materialismo como corriente de pensamiento filosófica y política. Esta afinidad teórica se revela muy especialmente en el modo en que piensan la praxis revolucionaria. Tanto en uno como en otro, la praxis es concebida a partir de su fundamento afectivo. La coincidencia en lo que respecta a la importancia del odio en la praxis es notable: el odio es para ambos el nervio de la mejor fuerza revolucionaria en tanto remite a la propia inserción histórica en el mundo (índice de verdad e imagen dialéctica). En el caso de Benjamin, el odio se contrapone a un ideal emancipatorio futuro; en Rozitchner, el odio se opone a la abstracción pura, sin cuerpo, del amor cristiano. Nuestro objetivo será, entonces, dar cuenta de dos formas diferentes de entender el materialismo cuyas afinidades dependen —esta es nuestra hipótesis— del hecho de haber buscado, para constituirse, un punto de partida contrapuesto al del materialismo mecanicista. La recuperación del cuerpo humano en su dimensión afectiva es un efecto de ese marxismo cálido que abre un espacio común entre ambas filosofías.

BENJAMIN Y EL MATERIALISMO ANTROPOLÓGICO

En “El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea” (1929), Benjamin inscribe su concepción dentro de lo que denomina “materialismo antropológico” —cuya tradición remonta a Johann Peter Hebel, Büchner, Nietzsche y Rimbaud—, en contraste con lo que considera el “materialismo metafísico” —Karl Vogt y Nikolai Bujarin—. Esta denominación, de la que no da mayores explicaciones y que posee aún entre los críticos cierto halo de misterio, alude a las tesis del mismo texto sobre el cuerpo, la imagen y la técnica. Estas tesis intentan elaborar una teoría que revele la imbricación entre la imagen y el ámbito material corpóreo, de allí la noción ya mencionada de “ámbito del cuerpo y de la imagen”. En sintonía con lo que más adelante desplegará en las célebres tesis sobre la historia de 1940, la imagen de la que aquí se trata funciona como crítica de la imagen entendida como un ideal abstracto, incapaz de motorizar la acción política. Tal concepción es atribuida por Benjamin a la inteligencia

burguesa de izquierda: las imágenes presentes en sus programas políticos, puramente contemplativas, son imágenes “vacías”, carentes de fuerza. A partir de ellas se fundamenta un dogmático optimismo en el progreso, que supone que nos acercamos lentamente a la imagen ideal.¹ El “espacio de la imagen” que busca elaborar Benjamin, en cambio, se propone “organizar el pesimismo”, de acuerdo con la fórmula de Pierre Naville, y las imágenes que conforman tal espacio son imágenes “plenas”, imbricadas con una corporalidad concreta, y por lo tanto capaces de activar la acción revolucionaria. En este sentido Benjamin afirma:

Organizar el pesimismo no significa otra cosa que expulsar la metáfora moral de la política y, a su vez, descubrir en el ámbito de la acción política el pleno ámbito de las imágenes. Este *ámbito de imágenes* no se puede medir ya contemplativamente. (Benjamin, 2007: 309)

La política en tanto organización del pesimismo se encuentra ligada con un espacio de la imagen que se distingue de la metáfora, que arranca a la imagen de la distancia contemplativa. Benjamin se refiere a una imagen “plena”, “ciento por ciento” [*hundertprozentig*], perteneciente plenamente al *Bildraum*. Tal “espacio de la imagen” debe funcionar nada menos que como “inervación” [*Innervation*] del cuerpo colectivo, en que son descargadas las fuerzas revolucionarias. De los estímulos de este tejido nervioso proviene la acción política. Para ello es necesario el conocimiento histórico, que acá recibe el nombre de “iluminación profana” [*profane Erleuchtung*]. El cuerpo y la imagen se conjugan precisamente en ella, que supera de este modo la escisión entre teoría y praxis:

Sólo una vez que el cuerpo y el espacio de la imagen se conjugan en ella [la iluminación profana] con tal profundidad que la tensión revolucionaria se convierte en inervación corporal colectiva y las inervaciones corporales del colectivo se convierten en descarga revolucio-

1 “¿Pues cuál es el programa de los partidos burgueses? Un primaveral poema malo, atiborrado de comparaciones hasta el punto de reventar. De este modo, en efecto, el socialista ve ese ‘futuro mejor de nuestros hijos y nietos’, en que todos actúen ‘como si fueran ángeles’, todos tengan tanto ‘como si fueran ricos’ y todos vivan ‘como si fueran libres’”. Pero de ángeles, riqueza y libertad ni rastro. Y es que eso sólo son imágenes. ¿Y cuál será el vasto repertorio de *imágenes* de esos poetas de asamblea socialdemócrata, cuál será su *gradus ad parnassum*? El optimismo. ¡Qué otro en cambio es el aire que se respira en el escrito de Naville [*La révolution et les intellectuels*], que hace de la ‘organización del pesimismo’ la exigencia del día!” (Benjamin, 2007: 308).

naria, la realidad se puede superar a sí misma hasta el punto que exige el *Manifiesto comunista*. (Benjamin, 2007: 310)

La transformación de la realidad que exige el *Manifiesto comunista* depende de este conocimiento que vincula cuerpo e imagen en la iluminación profana. Como afirma Sigrid Weigel, en el dominio de la imagen “el cuerpo humano deviene una materia en imagen” (Weigel, 1999: 56).

Cabe preguntarse entonces por qué Benjamin encuentra el modelo de esta concepción política y gnoseológica en un movimiento artístico como es el surrealismo. ¿Por qué el surrealismo estaría en condiciones de generar este tipo de imágenes, de fomentar esta clase de pesimismo radical y de conducir a la acción requerida? La insistencia en las imágenes oníricas no promete a primera vista una transición a la vía política. Tanto en este escrito de 1929 como en el breve “Onirotsch [Traumkitsch]. Glosa sobre el surrealismo” (1925), Benjamin distingue la concepción surrealista del sueño de la romántica. Esta contraposición con el Romanticismo otorga a la concepción surrealista las características que permiten responder esa pregunta.² El Romanticismo es vinculado con lo puramente subjetivo; en contraste, el surrealismo sustentaría una visión de lo onírico estrechamente ligada al mundo objetivo y material. Benjamin afirma que mientras el Romanticismo concibe el sueño como medio para una investigación del alma humana, el tratamiento surrealista busca “penetrar en el corazón de las cosas obsoletas” (Benjamin, 1972-1989: 621), de los productos desechados por la técnica, de los vestidos pasados de moda, de lo “anticuado”. En el mundo de la técnica, de la reproducción de objetos y de imágenes, el sueño ha dejado de ser la “azul lejanía” de los románticos y ha devenido una “gris capa de polvo sobre las cosas” (Benjamin, 1972-1989: 620). Benjamin sugiere así que, a diferencia de los románticos, que buscaban en el sueño una huida de la realidad, los surrealistas prueban la explosiva fusión entre sueño y realidad. Mientras el Romanticismo subraya lo enigmático, el surrealismo “lo reencuentra en lo cotidiano” mediante una “óptica dialéctica” (Benjamin, 2007: 307). De allí su rescate de los objetos *kitsch*, concepto definido por Benjamin como “la cara que la cosa ofrece al sueño” (Benjamin, 1972-1989: 620). Estos encarnan no sólo el estado de ensueño que determina al capitalismo y a sus fuerzas míticas, sino también la fuente de una energía revolucionaria sepultada entre los desechos de la cultura de masas, y que los define como algo más que meras falsificaciones de sus correspondientes modelos en la alta cultura. La observación dialéctica tendría entonces la virtud de

2 Resulta interesante, sin embargo, observar la importancia que el surrealismo, y especialmente Breton, atribuyó al Romanticismo como antecedente directo de sus concepciones. Al respecto, puede verse Löwy (2006: 19-34).

descubrir en esos objetos relegados por el avance tecnológico, la fuente de un conocimiento histórico que puede operar como antídoto frente al mito del progreso capitalista.

La “iluminación profana”, que aquí adquiere el máximo estatus gnoseológico, percibe el sueño en que están sumidas no sólo las personas sino, fundamentalmente, las cosas; pues logra acceder a la capa onírica que las envuelve. Si el poeta surrealista Saint-Paul Roux colocó —como recuerda Benjamin (y antes Breton)— un cartel en la puerta mientras dormía que anunciaba “Le poète travaille”, Benjamin busca llevar esa misma actitud a la filosofía: también el filósofo trabaja mientras duerme, sólo que habrá de continuar su trabajo durante la vigilia, mediante la interpretación de ese material, en el momento en que se “restriega los ojos”, es decir, cuando aún no ha perdido el contacto con el material onírico. Se trata de “un particular entrecruzamiento dialéctico que una mente romántica jamás y en ningún caso podría apropiarse” (Benjamin, 2007: 307). La iluminación profana, de inspiración *materialista* y *antropológica*, busca superar, a través del contacto con las cosas, la “iluminación religiosa”, y se presenta, en contraposición a los efectos buscados mediante la utilización de estupefacientes o métodos paranormales, como un modo de comprensión mucho más potente. Así, la relación del surrealismo con las *cosas* está en la base de su politización:

Pues, hasta que llegaron estos visionarios e intérpretes de signos, aún nadie se había dado cuenta de que la miseria, no sólo la social, sino también la miseria arquitectónica, o la miseria del interior, de las cosas esclavizadas y esclavizantes, se transforman en nihilismo revolucionario. (Benjamin, 2007: 299)

La miseria material puede ser “inervada” en el *Bildraum* y transformada en acción. La *physis* que se organiza en la técnica, plagada de imágenes, genera una realidad objetiva y política. En esto consiste el “materialismo antropológico”. Este materialismo, puede adivinarse entonces, no era aquel al que adscribía Adorno, quien le reprocha: “todos los puntos en los que, a pesar de la más fundamental y concreta coincidencia, difiero de usted, pueden agruparse bajo el título de un *materialismo antropológico* al que no puedo adherirme. Parece como si para usted la medida de la concreción fuera el cuerpo humano” (Adorno, 1998: 151).³ Cabe aclarar que el cuerpo que está en juego en la concepción benjaminiana no es solamente el cuerpo humano ni el cuerpo orgánico, sino que este es inseparable de la técnica, consti-

3 Carta del 6 de septiembre de 1936.

tuyendo una nueva *physis*. Las relaciones sociales estarán necesariamente en juego en este cuerpo.

En 1929 se trataba de rescatar el carácter inconsciente, onírico y activo de la imagen; posteriormente, en el inconcluso *Libro de los Pasajes* y en “Sobre el concepto de historia” (1940), la “imagen dialéctica” acentúa la dimensión temporal del pasado. Pero más allá de estos desplazamientos, el temprano materialismo antropológico puede ser considerado aún la base de la intención más profunda de Benjamin: la de vincular la imagen al cuerpo y a la acción.

ROZITCHNER Y EL MATERIALISMO ENSOÑADO

En los últimos quince años de su vida, Rozitchner inicia la construcción de un nuevo materialismo que termina de dar forma a sus investigaciones previas. Se trata de un pensamiento de madurez en el que el programa teórico de “La izquierda sin sujeto” es llevado hasta el máximo de sus consecuencias. Al igual que otros pensadores de finales del siglo XX, Rozitchner se enfrenta a la necesidad de elaborar un materialismo que, partiendo de Marx, pueda ir más allá de él. Los textos *Materialismo ensñado* y *Marx y la infancia* resultan cruciales para comprender su elaboración filosófica de esta nueva etapa de su pensamiento.

Sólo intento comprender aquello que fue siempre mi inquietud en los acontecimientos históricos de nuestra época: que algo faltaba incluir en la historia que nos daban de los procesos productivos, teniendo presente precisamente sus enseñanzas: que toda producción histórica es también producción de nuevos hombres, y que la materialidad entendida de manera subjetiva no podía dejar de incluir a la *mater* que abre el cuerpo del niño a la historia luego de engendrarlo. (Rozitchner, 2015a: 52)

Con la noción de *mater*, Rozitchner encuentra el modo de partir de una materialidad diferente, la de los “cuerpos humanos históricos nacidos prematuros que se metamorfosean en creadores de sentido” (Rozitchner, 2015a: 63). Su interés radica en comprender “el proceso de historización de un cuerpo biológico que nace a la vida cultural, y que se constituye como sujeto racional en este desarrollo” (Rozitchner, 2015b: 21). El carácter prematuro del nacimiento del hombre a la cultura es una premisa fundamental en su análisis. No constituye un supuesto metafísico, sino un hecho concreto, verificable: la larga invalidez y dependencia de la criatura humana respecto a un otro que lo asiste y alimenta, la existencia de una vida intrauterina más breve que en el resto de los mamíferos.

Rozitchner se remonta el comienzo mismo de la vida humana, al “niño que nace del vientre de la madre y forma con ella al comienzo el primer Uno que sólo el tiempo irá desdoblado y separando” (Rozitchner, 2011: 9). Alude así a un nuevo comienzo: a la vida intrauterina del cuerpo en su gestación. ¿Por qué ir hacia allí? ¿Por qué volver “tan atrás”? Por una vocación materialista, por el empecinamiento de Rozitchner en busca del encuentro del origen histórico de la materialidad afectiva de los cuerpos. Por eso afirma que “no se puede hablar de materialismo, de cuerpo humano, si no recuperamos el “sentido” que, por ser histórico, la experiencia ensoñada con la madre le agrega para siempre a la materia” (Rozitchner, 2011: 29). Este empecinamiento materialista e histórico lo lleva a identificar en la vida intrauterina una etapa arcaica donde la materia se transforma en materia sensible. Rozitchner afirma que allí se organizan las primeras experiencias del cuerpo humano, “en unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida” (Rozitchner, 2011: 9). La materia deja de ser mera sustancia objetiva, divisible, y pasa a transformarse en cuerpo humano ensoñado.

Rozitchner comprende que el cuerpo que engendra a otro cuerpo crea simultáneamente las condiciones en las que la nueva vida se desarrolla. En la experiencia simbiótica arcaica se producen los primeros enlaces que permanecen como huellas indelebles en la memoria afectiva del sujeto. Se produce, en palabras de Rozitchner, una materialidad ensoñada, fundamento de todo sentido, de toda razón, que no desaparecerá nunca, en tanto se presenta como el fundamento *material* de la vida humana. Su desaparición significa la muerte; la muerte, su desaparición.

La *mater* es la huella indestructible, imborrable, surgida de la experiencia primera y simbiótica con el cuerpo gestante. Todo cuerpo es al comienzo un capullo de imágenes y sensaciones que de a poco florece y se abre, primero hacia la madre, luego hacia el mundo. Todo eso queda contenido como fuente viva en una memoria que, en tanto originaria, carece de “espejo para reflejarse porque las palabras como meros signos aún no existían” (Rozitchner, 2011: 10). Es lo incondicionado primero, condición sin condiciones. Ese primer vínculo simbiótico con el cuerpo de la madre “sigue sosteniendo, y se despliega, en todas las relaciones adultas generosas, fraternas y amorosas” (Rozitchner, 2011: 18). La *mater* permanece como la marca de unidad que todo cuerpo compuso alguna vez con aquel otro que lo produjo como vida sensible.⁴ La experiencia arcaica indestructible le permite

4 Estas primeras marcas a las que se refiere Rozitchner, no deben ser comprendidas como un paraíso perdido ni como algo que, por su olvido, no posee importancia en la actualidad del sujeto adulto. Por el contrario, el filósofo argentino sostiene que

a Rozitchner comprender el lazo libidinal que vincula al sujeto con los otros y el mundo, el lazo que lo constituye, en última instancia, como absoluto-relativo.

La *mater* es el fundamento material que hace que los cuerpos se abran al mundo histórico y se entrelacen con él; pone un “áurea humana a todas las cosas” (Rozitchner, 2011: 10-11). Experiencia primigenia a partir de la cual todo se nutre de sentido. Como puede advertirse, el concepto de *mater* no nombra un origen metafísico, una causa inicial, un paraíso que abandonamos para así tener acceso a la vida social y cultural. Por el contrario, la *mater* coexiste a lo largo de la vida, permanece en el sujeto tanto en la relación con sus relatividades constitutivas (los otros y el mundo) como en la relación que establece consigo mismo. La complejidad de este concepto radica en el hecho de que la *mater* no puede reducirse a un hecho acaecido, sino que es algo que no deja de suceder. Aunque “no nos demos cuenta porque al sentirla siempre es como si ya no se la sintiera tanto” (Rozitchner, 2011: 11).

Siempre inmerso en el universo conceptual psicoanalítico, Rozitchner afirma que el mundo exterior, desde el punto de vista de la experiencia del sujeto, “se despliega desde adentro hacia afuera” (Rozitchner, 2011: 10). Al comienzo de su existencia, el cuerpo humano forma unidad con lo materno, confundido en la sin distancia, conteniéndolo todo. A partir de la paulatina separación de la madre gestante, el cuerpo se irá volcando hacia el mundo, irá desplegando fuera de sí esa fuerza que Rozitchner denomina *mater*. El mundo externo será, desde el punto de vista del sujeto, segundo con respecto a la experiencia arcaica.

En *Hegel psíquico I*, Rozitchner sostiene que la primera impronta subjetiva “está dada por la relación materna con el niño que llegará a ser hombre” (Rozitchner, 2015b: 22). Esta primera huella se presenta como una determinación fundamental que, posteriormente, deberá ser negada “en el paulatino acceso del niño hacia la racionalidad discriminada y a la realidad” (Rozitchner, 2015b: 23). La apertura de un campo de pensamiento, de una dimensión simbólica del mundo, establece una separación del cuerpo naciente con respecto al materno. Esto querrá decir —y aquí radica uno de los puntos centrales de la filosofía de Rozitchner— que todo tránsito hacia una racionalidad histórica, que todo proceso por el cual se accede al mundo social, implica

estas primeras experiencias fundantes existen desde siempre como huellas indelebles en el sujeto. No es un pasado rechazado, sino un pasado presente. Rozitchner identifica en este primer cuerpo a cuerpo simbiótico con la madre, una experiencia primera, anterior al sujeto, con respecto a la cual el lenguaje y la razón histórica aparecerán como segundos.

necesariamente una operación sobre la *mater*. Operación que no siempre es la misma, puesto que cada tránsito depende de la singularidad de la racionalidad a la que se accede.

La paulatina apertura de un campo de pensamiento va produciendo una separación tajante del cuerpo materno desde el cual sensible y afectivamente nos continuamos, aunque su dialéctica inclusiva y superadora deje allí su huella formal, que abrirá el campo de lo “inconsciente puro”, donde todos los procesos anteriores quedarán inscriptos con su lógica específica, arcaica, pero fuera del campo de la conciencia y del pensamiento filosófico. (Rozitchner, 2015b: 23)

Rozitchner señala la existencia de una lengua primera, materna, afectiva, no simbólica, sobre la que posteriormente advendrá el lenguaje y la racionalidad adulta. Una “lengua primera, la materna, que la madre le hablaba con palabras cocidas que eran para el niño sólo cuerpo ensoñado que su voz modulaba, y que desde allí se abrió el sentido” (Rozitchner, 2011: 12). Hay un primer mundo arcaico, infinito, anterior al espacio y al tiempo de la historia. Hay “una lengua aun anterior a la llamada indebidamente ‘materna’: esta, que es segunda y patriarcal, estructura y ordena de otro modo el *ordo amoris* ensoñado de la lengua materna primera, que no es ‘lenguaje’ todavía” (Rozitchner, 2011: 55). Rozitchner señala que el lenguaje paterno supone lógica e históricamente la existencia de una lengua anterior. La vivencia materna es experiencia afectiva y sensorial primera, un cuerpo a cuerpo que no encuentra equivalente en la relación con el padre real que, siempre segundo, solo podrá vencer la distancia que los separa a través de la identificación.

Rozitchner sostiene que la *mater* constituye el terreno fértil sobre el que posteriormente se edificará el lenguaje y la cultura. Es la materia que la historia modela.⁵ Aquí encuentra un nuevo punto de partida. Para pensar el tránsito que un cuerpo debió realizar hacia a una determinada racionalidad histórica, resulta necesario remontarse a los comienzos de esa vida como vida sensible. Para entender los procesos y mecanismos que allí operaron para hacer de ese cuerpo un sujeto coherente con la realidad convencional capitalista, resulta necesario partir de la *mater*.

5 De igual modo, podríamos decir que la *mater* actúa desde un comienzo sobre el lenguaje y la cultura, en tanto los condiciona de manera sustancial. Cabe señalar que el lenguaje no aparece necesariamente como clausurador de la *mater*, sino también como el espacio en el que lo arcaico puede expresar su verdad.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de la afinidad establecida entre las filosofías de Benjamin y Rozitchner, quisiéramos esbozar, a modo de conclusión, un programa de investigación posible que parta de algunos puntos de contacto que pueden reconocerse entre ambos pensadores. A continuación enumeramos tales aspectos que dejan abierta la posibilidad de profundizar en esta línea de trabajo.

1) En primer lugar, el vínculo entre marxismo y psicoanálisis como tensión presente en el horizonte teórico de ambos autores. En el caso de Benjamin, el interés por el psicoanálisis fue creciente, y estuvo signado por su esperanza de encontrar cierto “psicoanálisis del despertar” que complementara la interpretación de los sueños y diera a esta una dirección política. Por su parte, desde 1972 y hasta sus últimos escritos, el psicoanálisis ocupa un lugar fundamental en la filosofía de Rozitchner. Si bien los aportes del psicoanálisis a su pensamiento son diversos, su aparición responde a un problema concreto: la necesidad de dar cuenta del fundamento inconsciente de la conciencia histórica y de su relación con la praxis revolucionaria. Tanto en uno como en otro, el psicoanálisis responde a una necesidad de abordar los problemas del marxismo recuperando la centralidad del sujeto y su relación con el inconsciente.

2) Ambos llevan a cabo una reivindicación de la noción de “experiencia” en sentido fuerte. A lo largo de su obra, Benjamin diagnostica de diversas y reiteradas maneras un empobrecimiento de la experiencia en la modernidad. En este contexto, distingue la experiencia [*Erfahrung*] como aquello que supone la posibilidad de construir un relato, vinculado por lo tanto a la memoria, de la “vivencia” [*Erlebnis*] atomizada, vinculada a los *shocks* de la técnica y la gran ciudad del mundo moderno. En el *Programa para una filosofía futura* (1917) denuncia un saqueo de la experiencia por parte de la Ilustración. El surrealismo le brinda sin duda elementos en pos de una ampliación del concepto de experiencia. En el caso de Rozitchner, dada su formación fenomenológica, la experiencia ocupa un lugar fundamental a lo largo de su filosofía. Ya sea en su tesis doctoral sobre Max Scheler, en “La izquierda sin sujeto” o en sus últimos escritos, Rozitchner asignará a la experiencia histórica un lugar central a la hora de pensar la constitución del sujeto y su relación con la praxis. En su seminario de 1964, allí donde traza las líneas principales de su filosofía, el sujeto (entendido como absoluto-relativo) y los distintos niveles de experiencia y de respuestas culturales se presentan como las bases primeras de todo su pensamiento.

3) La necesidad de incorporar una dimensión primigenia del lenguaje como elemento fundamental del análisis filosófico-político. En

“Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” (1916), Benjamin postula la existencia de un lenguaje nominativo, que remite al lenguaje adámico, paradisiaco, en que el vínculo entre signifi-cante y significado no es convencional. En Rozitchner habría una distinción entre dos lenguas: la materna, anterior al significado y al signifi-cante; y el lenguaje paterno, segundo, posterior, que trabaja y metamorfosea culturalmente la materia sensible de la lengua arcaica materna. En ambos casos, la filosofía del lenguaje permea sus proyec-tos de manera global.

4) El planteo de un vínculo entre la figura de la madre y la dimen-sión temporal del pasado. En el apartado en el que nos referimos al materialismo ensoñado de Rozitchner, queda en claro el lugar que la madre ocupa en los últimos escritos de su filosofía. La experiencia ar-caica en el vientre materno le permite a Rozitchner llegar a la noción de *mater*, fuerza primera, diferencia específica de la vida humana, a partir de la que pensará la constitución colectiva de la vida y la posi-bilidad de su transformación. La noción de *mater* constituye el desa-rrollo más acabado de sus investigaciones de los años anteriores. En el caso de Benjamin, la figura de la madre y su relación con un estadio primitivo se hace presente a través de su recepción de las teorías de Johann Jakob Bachofen, a quien dedica un ensayo a mediados de la década de 1930, centrado en *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y ju-rídica*. Allí Bachofen propone la tesis de que, antes de que el sistema patriarcal triunfara, existía un orden por completo distinto en que la mujer poseía la máxima autoridad y en que reinaba una suerte de comunismo primitivo. Según afirma, en las sociedades matriarcales el amor y la compasión eran universales, ya que el cuidado de los hijos permitía a la mujer salir de su individualidad y extender ese amor ha-cia otros seres. En sintonía con esta caracterización de las sociedades primitivas, el *Urvergangene* (pasado primitivo) benjaminiano consiste en una sociedad sin clases situada en los orígenes de la historia, en que la abundancia vuelve prescindible la opresión. Benjamin indica las diferentes apropiaciones o interpretaciones que tuvo la obra de Bachofen, tanto desde el fascismo como desde el marxismo, y destaca su potencia para un pensamiento revolucionario (siguiendo en ello a Erich Fromm y a Wilhelm Reich, antes que a Friedrich Engels, quien buscaba en Bachofen, antes bien, una explicación de la evolución de la opresión).

5) El mencionado vínculo entre odio y praxis. El amor aparece en la filosofía de Rozitchner como una categoría política. Esta noción, al igual que la de odio, nombra una relación pasional que los hombres históricos establecen con la totalidad concreta de la que dependen.

El par amor-odio se encuentra directamente ligado a las motivaciones que emergen de los conflictos históricos de una sociedad. Rozitchner comprende a los afectos como relacionales y, por lo tanto, no pueden ser nunca entendidos fuera del entramado en el que existen. Son manifestaciones, expresiones de un orden social. La afectividad depende de las relaciones singulares que los hombres establecen entre sí y con el mundo. Benjamin, por su parte, sostiene en sus tesis “Sobre el concepto de historia” que la socialdemocracia, al asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de las futuras generaciones, “le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados” (Benjamin, 1996: 59). El odio y la voluntad de sacrificio —fuerzas fundamentales en la lucha de clases— son entendidas por Benjamin como pasiones suscitadas tanto por la experiencia presente como por el conocimiento del pasado. De allí la importancia de la noción de “imagen dialéctica” para entender este aspecto de su filosofía. La praxis revolucionaria, al igual que en la filosofía de León Rozitchner, es pensada en su estrecha relación con la afectividad de los hombres que de ella participan.

6) El judaísmo como elemento esencia de la tradición y horizonte teórico de ambos. En el caso de Benjamin, el judaísmo es una matriz fundamental de sus concepciones de la historia, el lenguaje y la política. En particular cabe señalar el papel de la noción de redención, como exigencia presente en el mundo fenoménico de un conocimiento práctico y salvador. Así y todo, Benjamin no se identificó con el “Jewish revival” que surgió entre la juventud judeo-alemana entre 1909 y 1913 de la mano de Martin Buber. Tal movimiento, que denunciaba el peligro de una pérdida de la identidad judía detrás del impulso asimilador, propuso una renovación radical de la cultura judía y, bajo el influjo de Nietzsche y de la *Lebensphilosophie*, exaltó una particular “vivencia judía” cargada de existencialismo. En este contexto Ludwig Strauss, discípulo y futuro yerno de Buber, escribe a Benjamin con el objetivo de invitarlo a participar de la fundación de una nueva revista sobre la vida intelectual judeo-alemana, y Benjamin rechaza la invitación. El judaísmo no debe ser visto entonces como elemento biográfico reivindicado por el autor; sino más bien en cuanto matriz de problemas que abrieron una nueva concepción de la historia. ¿Qué es lo judío para Rozitchner? Lo judío es un fundamento afectivo diferente al cristiano, otra narración, otro origen mítico y por lo tanto sensible. Sin embargo, su singularidad no radica solamente en la diferencia, sino en el hecho de que el nacimiento de la mitología cristiana se produce a partir de una operación, de un corte sobre la judía. El judío, afirma Rozitchner,

guarda en sí el secreto del origen del cristianismo. A partir de un conjunto de diferencias que establece entre ambas mitologías (todas ellas girando en torno al lugar de la ley y de lo femenino), Rozitchner reconoce en lo judío el lugar de una resistencia posible.

7) Ambos autores trabajaron a partir de la hipótesis de un estrecho vínculo entre capitalismo y cristianismo. A partir de la publicación de *La cosa y la cruz*, la obra de Rozitchner realiza un hincapié teórico y político en la importancia de la mitología cristiana, en tanto forma afectiva, a la hora de comprender la subjetividad que le es propia a las relaciones sociales capitalistas. El texto de Benjamin “El capitalismo como religión” encuentra una afinidad con estos desarrollos de Rozitchner.

Los diferentes puntos de contacto entre ambas filosofías dan cuenta de una conexión conceptual y problemática entre los pensamientos de Benjamin y Rozitchner. Ambos autores constituyen su propio materialismo a partir del rechazo de cualquier tipo de fundamento mecanicista y fisicalista para su concepción de la praxis. De esta nueva materialidad que pretende incluir los elementos más específicos de la vida humana se desprenden múltiples consecuencias teóricas y políticas. A lo largo de estas páginas nos propusimos mostrar algunas de ellas para así promover futuras investigaciones que puedan partir del terreno fértil que habilita la convergencia del pensamiento de estos dos grandes filósofos del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. y Benjamin, Walter (1998). *Correspondencia (1928-1940)*. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, ed. por Henri Lonitz. Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter (1972-1989). *Gesammelte Schriften*, 7 vols., R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2007). *Obras*, II, 1, trad. de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (1996). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones.
- Löwy, Michael (2006). *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*, trad. de Conchi Benito, Eugenio Castro y Silvia Guiard, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Rozitchner, León (2011). *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rozitchner, León (2015a). *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, León (2015b). *Hegel psíquico I (del alma)*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Weigel, Sigrid (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, trad. de José Amícola. Buenos Aires: Paidós.

Fernando Lizárraga*

LA DEMOCRACIA ANTE EL ESTALINISMO DE MERCADO Y EL ASALTO NEOCONSERVADOR

INTRODUCCIÓN

A mediados de los años 1990, más de dos décadas después de haber postulado una de las más completas teorías sobre la justicia social, John Rawls (1995; 2000) advirtió el peligro que se cernía sobre la democracia y el estado de derecho ante el avance de los sectores neoconservadores en Estados Unidos (y en otras partes del mundo). Por ello postuló —en una preocupación compartida con, por ejemplo, Jürgen Habermas (1998)— la necesidad de aceptar el pluralismo razonable de las sociedades democráticas contemporáneas, sin ceder a las sinrazones de las doctrinas comprehensivas y, mucho menos, a la intolerancia de los intolerantes. El problema que desvelaba a Rawls era el de la estabilidad de los regímenes democráticos que, en presencia de doctrinas incapaces de ofrecer razones que pudieran ser aceptadas en el espacio público, veían amenazados los consensos básicos sobre los primeros principios y las esencias constitucionales. Al mismo tiempo, advertía que el libertarismo de derecha (equivalente

* Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS). Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue. Investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

en buena medida al neoliberalismo), cada vez más envalentonado en su cruzada anti-igualitaria, constituía un problema —no meramente teórico— para las instituciones democráticas y para la izquierda liberal, de la cual el propio Rawls era uno de los máximos exponentes.

Rawls no abundó posteriormente en su crítica al neoliberalismo y al neoconservadurismo, ya que su derrotero intelectual se concentró en el debate sobre los principios de justicia, el liberalismo político y la justicia global. Con todo, años más tarde, aquellas preocupaciones rawlsianas acerca del destino de la democracia en tiempos de ofensiva neoconservadora fueron retomadas y elaboradas desde otras perspectivas teóricas por referentes de la izquierda intelectual anglosajona. Así, en estas páginas haremos una exposición del proceso de des-democratización impulsado por el auge neoliberal, poniendo el acento en un rasgo decididamente anti-igualitario que hermana tanto al neoliberalismo como al neoconservadurismo. En tal sentido, para abordar el tema desde la perspectiva de la crítica cultural, nos detendremos, primero, en las consideraciones realizadas por Mark Fisher en su influyente libro *Realismo capitalista* (2009), especialmente en torno a la nueva burocracia que adopta la forma de un “estalinismo de mercado”. En segundo término, expondremos el análisis de Wendy Brown (2006, 2017a y b) acerca de la profana alianza entre neoliberales y neoconservadores en Estados Unidos, la cual ha tenido y sigue teniendo inquietantes emulaciones en otras partes del mundo. Por último, expondremos la caracterización de la libertad autoritaria, figura con la que Brown ilustra la profundización del giro a la derecha en la escena política del Norte global. Veremos, en suma, que las aspiraciones de los proyectos igualitarios y liberales quedaron sepultadas ante la ofensiva de un capitalismo afirmado en la expansión de los dispositivos de control burocrático, en la creación de una racionalidad neoliberal-neoconservadora, y en la producción de subjetividades hostiles o indiferentes a la democracia y sus valores constitutivos.

CINISMO, PASIVIDAD Y ESTALINISMO DE MERCADO

Desde principios de los años 1970 vivimos bajo el imperio de la racionalidad neoliberal. Es la lógica predominante en la actualidad —con sus variaciones idiosincráticas, huelga decirlo— en los Estados nacionales y en los organismos multilaterales. También goza de una extendida aceptación la noción de capitalismo tardío (o avanzado), consolidada teóricamente por el economista Ernest Mandel y popularizada por el crítico cultural Fredric Jameson (2012). Este último fue quien, en un ya clásico ensayo, identificó al hasta entonces flotante posmodernismo como “lógica cultural” del tardo-capitalismo. No es difícil imaginar, mediante una simple sustitución —para nada caprichosa— que el

posmodernismo es la lógica cultural del neoliberalismo. Con todo, la radicalización de la lógica neoliberal hizo que algunos consideraran la necesidad de pensar nuevos conceptos para la etapa que se abre tras el 9/11 y la crisis de 2008-2009. Gilles Lipovetsky anticipó algunas ideas en *Los tiempos hipermodernos* (2006), pero fue el agudo crítico cultural británico Mark Fisher quien propuso un concepto quizá más productivo: realismo capitalista. Esta noción es casi equivalente a la de posmodernismo, pero tiene como especificidad el hecho de que corresponde a un tiempo en el cual el mundo bipolar se ha derrumbado, ya no hay experiencias concretas de alternativas al capitalismo y ha cundido un “sentimiento de agotamiento más profundo y más duradero, de esterilidad política y cultural” (Fisher, 2009: 7). Este sentimiento expresa que, en buena medida, el capitalismo “ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable”, caído el Muro de Berlín hace más de una generación y sin las mentadas alternativas en funcionamiento efectivo.

El capitalismo ahora es realista porque puede presentarse sin máscaras, en toda su crudeza, e incluso alentar producciones que *denuncian* a las corporaciones como supervillanas de esta tragedia, algo bastante común en el cine de Hollywood (Fisher, 2009: 12). He aquí un fenómeno para nada inocente que Fisher denomina “interpasividad”: la industria del entretenimiento “representa (*performs*) nuestro anticapitalismo en nuestro lugar, y nos permite seguir consumiendo con impunidad” (Fisher, 2009: 12). A esto se añade, dice Fisher, un extendido cinismo, por el cual las personas ya “no toman seriamente las proposiciones ideológicas” (Fisher, 2009: 13). La interpasividad y el cinismo vienen a minar los cimientos —cualquiera que sea su efectiva solidez— de los regímenes democráticos existentes (como veremos, la religión, en sus versiones más oscurantistas, viene a ocupar el lugar que dejaron vacantes las ideologías). Un hecho ilustrativo de lo que Fischer llama “chantaje ideológico” fue el famoso concierto *Live Aid* de 1985 (fama renovada por la película *Bohemian Rhapsody*), cuando tomó forma definitiva la idea de que los individuos caritativos, y no un cambio radical en el sistema, pueden poner fin a las hambrunas y las plagas generadas por el capitalismo. Parte de la lógica del realismo capitalista consiste en descargar la responsabilidad (de las causas y de la solución) en los bienintencionados ciudadanos, sin ocultar, desde ya, que las hambrunas y las plagas están allí. Así, dice Fisher, “el realismo capitalista es como una atmósfera persistente que condiciona no sólo la producción de cultura sino también la regulación del trabajo y de la educación, actuando como una barrera invisible que constriñe el pensamiento y la acción” (Fisher, 2009: 16). Como todo dispositivo ideológico —ese “color invisible de la vida cotidiana”, según la afortunada frase de Eagleton (2017: 64)— el realismo capi-

talista muestra y oculta: muestra la realidad y oculta lo Real (para decirlo en los términos lacanianos que elige Fisher).¹ La tarea crítica, entonces, consiste en desmontar la visión del capitalismo como un mero hecho natural o dato empírico (despojado de valoración) y hallar aquellos aspectos de lo Real que el propio realismo oculta. Fisher identifica dos aspectos cruciales que se esconden en el realismo capitalista, los cuales no han sido politizados suficientemente como sí lo ha sido la catástrofe ambiental: la salud mental, que sigue presentándose como un hecho de bases biológicas, y la creciente y sofisticada burocratización de la vida y el trabajo (Fisher, 2009: 19). Dejaremos el primero para otra ocasión, no sin antes señalar que el núcleo del problema es que la salud mental se ha convertido en un asunto privatizado: el enfermo mental es responsable de su problema, mientras que el sistema, las condiciones de existencia, los regímenes laborales, la cultura de consumismo, etc. quedan convenientemente eximidos de culpa y cargo.²

Fisher enfatiza que el neoliberalismo fue desde sus orígenes —en una incesante cruzada contra el Estado Benefactor de posguerra y el modelo soviético— muy crítico de las burocracias centralizadas de arriba-abajo, pero ahora, en tiempos de realismo capitalista, la burocracia lejos de esfumarse se ha transformado, se ha expandido y responde milimétricamente a la lógica de mercado. En nuestros días, cada trabajador es supervisor de sí mismo; cada quien se controla por sí solo, además de ser controlado externamente. En ámbitos como la educación —y la burocracia en la investigación científica así lo muestra a cabalidad—, cada quien es administrador, gestor y auditor de incontables formularios, generados, ominosamente, desde un poder que se escabulle a la vista, como en el proceso kafkiano, según la precisa comparación que propone Fisher. Este avance burocrático hasta

1 Utilizo aquí la noción de ideología en un sentido lato, como cosmovisión o, si se quiere, como conjunto más o menos sistemático de ideas políticas orientadas a la acción. Terry Eagleton es uno de los más interesantes pensadores marxistas actuales, quien ha estudiado en detalle la concepción de ideología y, recientemente, se ha concentrado en el análisis teológico-político de las religiones, en particular del cristianismo. Ver Eagleton (2005 y 2018).

2 Dice Fisher: “La químico-biologización de la enfermedad mental es estrictamente conmensurable con su despolitización. No hace falta decir que la enfermedad mental tiene aspectos neurológicos, pero esto no dice nada acerca de sus causas. Es cierto, por ejemplo, que la depresión está constituida por bajos niveles de serotonina, pero lo que todavía debe ser explicado es por qué ciertos individuos en particular tienen bajos niveles de serotonina. Esto requiere una explicación social y política; y la tarea de repolitizar la enfermedad mental es urgente si queremos desafiar al realismo capitalista (Fisher, 2009: 39).

rincones antes insospechados genera y refleja una actitud de “impotencia reflexiva”, según la cual sabemos que las cosas están mal pero no sabemos qué hacer al respecto. La burocracia del realismo capitalista implica que “la supervisión externa es sucedida por la vigilancia policial interna” (Fisher, 2009: 23). A este control privatizado, puesto en manos de cada agente, Fisher lo denomina “estalinismo de mercado y burocracia antiproduktiva”, ya que combina “imperativos de mercado con metas definidas burocráticamente” (Fisher, 2009: 25), acentuando la “deuda” por sobre el encierro, tal como alguna vez señalaran Deleuze y Guattari (Fisher, 2009: 28). La impotencia reflexiva y el estalinismo de mercado no pueden sino rematar en una feroz devaluación de cualquier práctica o régimen democrático.

La profundización de la burocracia no es un error o consecuencia no deseada del neoliberalismo que —como ya se dijo— pontificó largamente contra la burocracia misma. En la nueva burocracia, sostenida por sofisticadas tecnologías de la información, no hay lugar para esconderse del control de arriba hacia abajo (como sí podía hacerlo, con peligro, Winston Smith, protagonista de *1984*, de George Orwell, en un rincón de su pocilga). Al laberinto de procedimientos que cada agente o trabajador debe recorrer como parte de la “autovigilancia”, se le suma la permanente evaluación externa. Consecuencia de ello —y he aquí otro elemento estalinista— es que ya no importa cumplir con las metas, sino con el informe de las metas cumplidas (Fisher, 2009: 42). En palabras de Fisher: “lo que el capitalismo tardío repite del estalinismo es precisamente su valoración de los símbolos de logros por sobre los logros reales” (Fisher, 2009: 43). Si el mercado puede prescindir en absoluto de cualquier práctica democrática, también, por definición, lo hace el estalinismo. Aquí, Fisher llega al núcleo del realismo capitalista con este magistral hallazgo de la terrible combinación de lógica neoliberal de mercado y control burocrático de cuño estalinista. Sostiene Fisher:

[e]l Capitalismo Realmente Existente está marcado por la misma división que caracterizó al Socialismo Realmente Existente, entre, por un lado, una cultura oficial en la cual las empresas capitalistas son presentadas como socialmente responsables y cuidadosas y, por otro lado, una extendida conciencia de que las compañías son en realidad corruptas, implacables, etc. [...] Pero] aquellos que no se permiten ser atrapados en el engaño y la ficción simbólica, aquellos que continúan creyendo en lo que ven sus ojos, son los que más se equivocan. Un cínico que “sólo cree en lo que ven sus ojos” no advierte la eficiencia de la ficción simbólica, y cómo ésta estructura nuestra experiencia de la realidad. (Fisher, 2009: 47-48)

De este modo, en esta compleja red burocrática donde el responsable nunca aparece, sino que hay casi infinitos intérpretes de la norma cuyo origen se desconoce —un serio caso de atribución conocido como el problema de las manos múltiples—,³ se oculta el rasgo totalitario del estalinismo, ya que el totalitarismo no se limita simplemente “al modelo del mando despótico”. Este laberinto totalitario y asfixiante de intérpretes y normas, alega Fisher, nos recuerda la idea de Žižek de que el mundo soviético fue “un imperio de signos”. Quizás uno de los signos más aterradores esté contenido en aquella práctica de la que es víctima Iván Denisovich —personaje creado por Alexander Solzhenitsyn— quien, junto a otros prisioneros en el *gulag*, es obligado a construir el cerco de un nuevo campo de concentración, *pero desde adentro*. La autovigilancia, el autoencierro y la auditoría —los guardias del *gulag*— son omnipresentes en el capitalismo posfordista. Peor aún, “los trabajadores se auditan a sí mismos, obligados a evaluar su propio desempeño” (Fisher, 2009: 51), y aquí la tendencia es a degradar el trabajo propio en “una versión capitalista posmoderna de las confesiones maoístas, en las cuales los trabajadores eran obligados a involucrarse en una constante auto-denigración simbólica” (Fisher, 2009: 53). ¿Qué democracia puede construirse allí donde los sujetos no sólo caen en el cinismo y la apatía, sino en la propia auto-denigración? En términos rawlsianos, en tales circunstancias no hay posibilidad del ejercicio de la justa igualdad de las libertades políticas, y ya no sólo porque las desigualdades socioeconómicas han producido su efecto de descuidadización, sino también porque los dispositivos del realismo capitalista han calado en lo profundo de las subjetividades. De esta manera, el capitalismo —y la clase capitalista— se desentiende de todas las catástrofes y la responsabilidad recae sobre los propios sujetos que se autoinculpan y asumen la tarea individual de remediar aquello que no causaron.⁴

Los rasgos totalitarios del realismo capitalista no estarían completos sin la presencia de una forma particular de autoridad: “el concepto ‘paternal’ de deber ha sido subsumido en el imperativo ‘maternal’ del disfrute”. De este modo, surge una forma peculiar de “paternalismo sin padre” según el cual el mandato ya no consiste en decir que algo está mal, sino en advertir que tal o cual acción puede ser dañina

3 Sobre el problema de las manos múltiples, ver Vercellone (2018).

4 En la explicación de Fisher se echa de menos un acento en la cuestión de clases en el capitalismo. Tal vez evite ahondar en tal punto por considerarlo demasiado obvio (“no hay camellos en el Alcorán”), pero es más plausible la explicación de que un resabio althusseriano lo induce a privilegiar los efectos de las estructuras por sobre las acciones de los sujetos.

(*harmful*) para nosotros (Fisher, 2009: 73). En el capitalismo tardío hay un “régimen de administración de los afectos” fuertemente vinculado a la noción de salud, entendida como “sentirse bien y lucir bien”. Dice Fisher: “la moral ha sido reemplazada por el sentimiento. En el imperio del yo todos ‘sienten lo mismo’” (Fisher, 2009: 75). Este nuevo paternalismo sin padre, alega Fisher, en vez de producir una respuesta diversa y de abajo hacia arriba, sólo genera conformismo e infantilización. En cambio, allí donde hay efectivo paternalismo, las respuestas suelen ser más complejas y creativas, ya que se toman riesgos, se desea lo inesperado en vez de lo repetitivo y previsible (Fisher, 2009: 75). En suma, centrado en el imperativo del disfrute, el sistema trata a los sujetos como menores de edad, despojándolos progresivamente de autonomía y de ciudadanía. Y peor aún, los interpela sólo como individuos, ya que la voluntad general es desconocida en el realismo capitalista, el cual “presupone la filosofía de Max Stirner tanto como la de Adam Smith o Hayek, por cuanto considera que nociones tales como lo público son ‘espectros’, abstracciones fantasmales vacías de contenido. Lo único real son los individuos (y sus familias)” (Fisher, 2009: 77). Así, todo este complejo sistema de dominación que expresa el realismo capitalista no hace sino preparar el terreno para la irrupción neoconservadora.

LA IMPÍA ALIANZA: NEOLIBERALISMO Y NEOCONSERVADURISMO

En términos estrictamente teóricos podría decirse que el neoliberalismo es totalmente incompatible con el neoconservadurismo, que la amoralidad del mercado no puede darse la mano fácilmente con la prédica de valores tradicionalistas. Sin embargo, aquello que no puede combinarse con la lógica de la vigilia, sí puede articularse en la práctica siguiendo de algún modo la dinámica de los sueños (*dreamwork*), donde se reúnen elementos que de otra manera no podrían coexistir. Según Wendy Brown, quien toma de Stuart Hall el recurso al plano onírico para pensar más allá de la coherencia y la consistencia interna, una expresión cabal de tal combinación es la del neoliberalismo con el neoconservadurismo en Estados Unidos en tiempos de George W. Bush (aunque el proceso viene desde mucho antes).⁵ El propósito de Brown es analizar en conjunto el neoconservadurismo estadounidense —“una feroz racionalidad política y moral”— y el

5 Es sumamente ilustrativo observar cómo se produce esta combinación práctica en la persona de Dick Cheney, todopoderoso vicepresidente de George W. Bush, tal como el personaje es presentado en la excelente película *Vice* (2018), guionada y dirigida por Adam McKay.

neoliberalismo —“una racionalidad política de mercado (...) que no se encuadra de manera exclusiva con ninguna persuasión política” (Brown, 2006: 691)— y cómo esta asociación corroe los fundamentos de la democracia liberal que, por su parte, ya viene dando signos de fatiga desde hace décadas (para Brown, la forma actual de la democracia liberal tiene los días contados). El problema es que estas dos lógicas combinadas acentúan el proceso de des-democratización que se expresa en “la producción del ciudadano no-democrático” (Brown, 2006: 692), junto con la profundización de las desigualdades de clase, la concentración del poder en las élites del gobierno y las corporaciones, el estatismo imperial, etcétera.

El mentado proceso de producción de un sujeto no-democrático ya está contenido en la crítica desarrollada por Mark Fisher. El sujeto cínico, impotente, capturado en la burocracia del estalinismo de mercado, impulsado no a querer lo debido sino sólo lo apetecido, sumido en la pasividad reflexiva, también es el ciudadano que, según Brown, “no ama ni quiere la libertad ni la igualdad (...) no espera ni verdad, ni rendición de cuentas en la gobernanza y las acciones del Estado”, y no se siente molesto por la concentración de poder, ni por la quiebra del estado de derecho, etc. (Brown, 2006: 692). Producto de la articulación entre el neoliberalismo “amoral” y el neoconservadurismo “expresamente moral y regulatorio”, el sujeto se enfrenta a fenómenos donde coexiste una lógica que prefiere un mundo sin contenidos y otra que se esfuerza por dar y conservar sentidos; una lógica basada en la empresa y otra en el modelo de poder pastoral de la religión (el fundamentalismo cristiano evangélico, en el caso de Estados Unidos) el cual “combina la fuerza des-democratizadora de ambas racionalidades” (Brown, 2006: 693).

Brown recurre al concepto foucaultiano de racionalidad política para describir al neoliberalismo. Esto significa que no se trata sólo de una doctrina económica, sino de “una forma específica de razón política normativa que organiza la esfera política, las prácticas de gobernanza y la ciudadanía” (Brown, 2006: 693). Para la autora, lo novedoso del neoliberalismo es que concibe a la lógica empresarial y de mercado como algo producido y sancionado por la política y no como un hecho natural, tal como lo hacía el viejo liberalismo económico del *laissez faire*. Todas las esferas de la vida, en suma, están regidas por una lógica de mercado socialmente aceptada y sostenida por las instituciones. Más aún, no se trata sólo de que el Estado permita la libertad económica, sino que el propio Estado debe asegurar el funcionamiento del mercado, debe construirse a sí mismo en términos de la lógica mercantil y promover la producción de ciudadanos que se comporten “como actores económicos racionales en todas las esferas de

la vida" (Brown, 2006: 694), abocados al "autocuidado" estrictamente individual. Así, el gobierno se conduce con lógica de negocios, las reglas mercantiles desplazan al derecho y los empresarios a los juristas.

La lógica de mercado en todas las esferas impacta en la esfera política de manera dramática y, de este modo, hace añicos uno de los compromisos fundamentales de la modernidad, del consenso social-demócrata y de la izquierda liberal: la aspiración a la igualdad socioeconómica, la cual también está contenida en la promesa democrática. Sostiene Brown:

Mientras que los impedimentos de clase (...) para satisfacer al yo emprendedor son radicalmente despolitizados, lo que los neoliberales llaman "igual derecho a la desigualdad" es nuevamente legitimado, archivando así el compromiso formal de la democracia con el igualitarismo. Una clase excluida permanente e incluso una clase criminal, junto con una clase de extranjeros o no-ciudadanos, son producidas y aceptadas como un costo inevitable de dicha sociedad, lo cual a su vez socava el compromiso formal con el universalismo. (Brown, 2006: 695)

Este deterioro impacta en la propia concepción del bien público, cuando los ciudadanos sólo se vuelven sobre sí mismos y no hay más preocupaciones por aquello que es común. En los casos más extremos, el neoliberalismo —y el libertarismo— niegan la existencia misma del lazo social o de la sociedad como tal. Así, valores que durante un largo tiempo fueron casi innegociables, tales como la autonomía, el imperio de la ley, junto con el universalismo y la igualdad, son echados por la borda o quedan severamente dañados (Brown, 2006: 696). Pero lo crucial es que, como señala Brown, se rompe aquí la conexión que tradicionalmente se asumió como inherente entre democracia e igualdad (política y, también, socioeconómica).

Por su lado, el neoconservadurismo, si bien tiene una larga e híbrida prosapia, recién se consolida como tal bajo la presidencia de George W. Bush (2001-2009). Como racionalidad política, el neoconservadurismo carece de unidad ideológica y social. La heterogeneidad en sus filas abarca diversas religiones, visiones políticas, extracciones sociales y miradas sobre asuntos públicos. Brown llama a esta heterogeneidad una "impía alianza" de grupos que, en gran medida, se vale de la religión —y en particular del cristianismo evangélico— para introducir su perfil autoritario en los sectores populares (Brown, 2006: 696).⁶ Si algo une a los neoconservadores, observa Brown, es todo lo

6 Puede advertirse aquí que hemos utilizado con largueza la noción de "impía

que odian, y odian todo aquello que representa lo que comúnmente reconocemos como progresista: las instituciones y organizaciones internacionales de derechos humanos, los programas sociales, las libertades políticas, los intelectuales críticos, etc. Son radicalmente iliberales y perfeccionistas, por lo cual sostienen, además, una visión moralizada del poder; esto es, que el poder debe estar al servicio de fines morales. Esto supone una adscripción a un Estado intervencionista, que promueve una concepción del bien, lo cual se da de bruces con la tradición liberal mas no con la lógica neoliberal, que practica metódicamente la intervención sobre las vidas de las personas.

Ahora bien, como ya se anticipó, el maridaje entre estas racionalidades políticas es una cuestión eminentemente práctica, que no puede resolverse en el plano especulativo dadas las numerosas e insalvables contradicciones teóricas entre estas visiones. Entre ambas, dice Brown, “tenemos una racionalidad política de mercado y una racionalidad política moral, con un modelo de Estado basado en los negocios en un caso y un modelo teológico en el otro” (Brown, 2006: 698). Esto produce tensiones entre una mirada global sobre el libre comercio mundial, por un lado, y la visión moralizante de la política internacional, por otro; entre distintas concepciones sobre el destino y el monto de gasto militar, etc. (Brown, 2006: 698).⁷ Más importante aún, a nivel de las clases sociales (y esto pareciera no ser privativo de Estados Unidos), los efectos neoliberales sobre la economía, especialmente el crecimiento de las desigualdades, impacta negativamente sobre “la base populista de clase trabajadora y media baja, y especialmente sobre su cultivo de una masculinidad y una estructura familiar tradicionales, afectadas por la caída del salario real y el vaciamiento de la infraestructura y los servicios sociales” (Brown, 2006: 699). Por lo tanto, alega Brown, el neoliberalismo “desmonta parcialmente” al

alianza” (*unholy alliance*). Brown la emplea para describir las articulaciones al interior del neoconservadurismo, pero a nuestro entender el concepto se aplica también —y quizá con mayor fuerza— a la combinación neoliberal-neoconservadora. Huelga decir que este término también remite a la Santa Alianza reaccionaria que Marx y Engels mencionan en los primeros tramos del *Manifiesto comunista*.

7 Los columnistas del Cato Institute, uno de los más influyentes *think tanks* del neoliberalismo, en su versión libertarista, suelen ser despiadados con los neoconservadores. El director del instituto en 2009, Edward Crane, sostenía: “La idea de que la nación estadounidense tiene ‘metas’, tal como las tienen los individuos, habría sido completamente ajena para [los padres fundadores]. Para ellos, el único propósito del gobierno era proteger nuestros ‘autoevidentes’ derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Este énfasis en la primacía del individuo es la esencia de la excepcionalidad estadounidense. Las metas nacionales son un eufemismo para denominar al poder político nacional concentrado. (...) El concepto de metas nacionales no es tanto in-Americano como no-Americano” (Crane, 2007).

sujeto neoconservador con todos sus valores morales, impone la lógica cruda del cálculo económico y fomenta la satisfacción de deseo por sobre un orden de represión y sublimación (una observación que, como vimos, hiciera Mark Fisher en relación con la sustitución del paternalismo por el imperativo maternal del disfrute, y que Slavoj Žižek hace ya tiempo ejemplificara con la figura del superyó deseante).⁸ Además, el régimen neoliberal promueve un orden global donde la diferencia cultural es un bienpreciado, en contraposición a la mirada basada en el patriotismo, la religión y los valores de Occidente en eterna pugna contra el “liberalismo” de adentro y los “bárbaros” de afuera (Brown, 2006: 699).

Pese a estas tensiones innegables, el neoliberalismo —o, más ampliamente, el realismo capitalista— es un suelo fértil para que el neoconservadurismo ponga allí su contenido; es una racionalidad “disponible”, que puede impulsar la agenda moral neoconservadora siempre y cuando sea mediante instrumentos de mercado, “mediante incentivos en vez de directivas” (Brown, 2006: 700). Pero en ningún caso se rehúye al uso del Estado para perseguir los respectivos fines: el Estado neutral del liberalismo clásico ya no es suficiente, puesto que ahora el Estado debe ser parcial, tanto para promover los mecanismos de libre mercado como los valores neoconservadores. Es mediante este Estado que se logra crear una cultura que “promueve una religión cívica que vincula la forma familia, las prácticas de consumo, la pasividad política y el patriotismo” (Brown, 2006: 701). Y, en este marco, principios constitucionales básicos como la igualdad pierden sentido ante la impía alianza de liberales y neoconservadores. Brown señala este punto con sobriedad, pero creemos que aquí reside el nexo decisivo entre ambas racionalidades: un anti-igualitarismo radical. Sostiene Brown:

[L]a igualdad no es un valor que pueda hallarse en ningún lugar del universo neocon o neoliberal; al contrario, el igualitarismo es

8 Sostiene Žižek: “La figura paterna que es simplemente ‘represiva’ a modo de autoridad simbólica le dice a un niño: ‘Tenés que ir al cumpleaños de tu abuela y portarte bien, incluso si te aburrís como una ostra; no me importa si querés ir o no, igual tenés que hacerlo’. La figura del superego, en contraste, le dice al niño: ‘Aunque sabés lo mucho que a tu abuela le gustaría verte, tenés que ir a su fiesta sólo si realmente lo querés; si no querés, podés quedarte en casa’. El truco que realiza el superego es que parece ofrecerle al niño una libre elección, cuando cualquier niño sabe que no se le está ofreciendo ninguna opción en absoluto. Peor aún, se le está dando una orden mientras se le exige que sonría al mismo tiempo. No sólo: ‘Tenés que visitar a tu abuela, no importa lo que quieras’, sino: ‘Tenés que visitarla y estar contento por eso’” (Žižek, 1999).

entendido como una “tramposa apelación demagógica” (...) No sólo el neoconservadurismo considera la redistribución como algo equivocado que va contra las clases medias, sino que también la racionalidad política del neoliberalismo se refiere expresamente a ganadores y perdedores según las habilidades emprendedoras (...) Más aún, la riqueza de Estados Unidos es vista por los neocons como parte de su grandeza [...] esto convierte en antiamericano cualquier resentimiento hacia los ricos, un razonamiento que también neutraliza el enojo hacia un deteriorado estándar de vida de una clase trabajadora contenta, en palabras de Thomas Frank, de “tener bajo salario y alto peso corporal” siempre y cuando esto sea celebrado por el partido de los ricos como la “verdadera América”. (Brown, 2006: 701)

El comentario de Brown sobre la dominación que se ejerce sobre una población de bajos salarios y alto peso corporal nos recuerda que el poder de clase también se expresa en los cuerpos. En efecto, como señala Jason Tebbe (2016), la clase media y media-alta de las sociedades occidentales no han abandonado la costumbre de la burguesía victoriana de afirmar su superioridad, públicamente, a través de sus cuerpos y actividades recreativas. El culto del ejercicio físico y otras formas de socialización de las clases medias apuntan al mismo propósito que las caminatas domingueras de los victorianos: “transformar el privilegio de clase en virtud individual y de este modo afirmar la posición socialmente dominante” (Tebbe, 2016). Desde mediados del siglo XX, dice el autor, el mundo del *fitness* se instaló en las vidas de las clases medias y medias altas, que lucen ropas deportivas incluso cuando van de compras para exhibir que su superioridad moral incluye el cuidado del cuerpo como “autodisciplina y autonegación, valores muy apreciados por los victorianos”. Más aún, “correr maratones se ha convertido en el máximo signifiicante: los competidores pueden subir fotos en las redes sociales para demostrar ante todos que han torturado sus cuerpos de un modo virtuoso, pero de ningún modo sensual” (Tebbe, 2016). Estos cuerpos cuidados en horas de ejercicios también reflejan una alimentación particular. Ya que las calorías se volvieron más baratas y accesibles, “la obesidad ha pasado de ser un símbolo de riqueza a una señal de fracaso moral. Hoy, una mala salud funciona como marca de la voracidad de los pobres del mismo modo que los usos sexuales de la clase trabajadora eran vistos en el siglo XIX” (Tebbe, 2016). Los cuerpos de la clase trabajadora y de los pobres demuestran que son incapaces de cuidarse a sí mismos y por ende no merecen que se les brinde ayuda, ni en términos de mejores salarios ni en servicios de salud. “Después de todo”, ironiza Tebbe, “los pobres se gastarán esa ayuda en cigarrillos y hamburguesas” (Tebbe,

2016). Las clases medias y altas muestran repugnancia hacia estos cuerpos poco saludables, y exhiben su superioridad física y moral con la disciplina del ejercicio. Y, como señala Brown, en la conjunción neoliberal-neoconservadora, los cuerpos enfermos también son cuerpos obedientes en la medida en que se los incluya en la noción de grandeza de la nación y en la “verdadera América”, con la bendición de Dios.

La coincidencia en torno a la afirmación de la desigualdad —ya sea porque es económicamente productiva e inevitable, ya sea porque refleja los méritos o deméritos particulares— muestra el aspecto funcional de la relación. El neoliberalismo, alega Brown, abre el camino al neoconservadurismo más allá de los puntos en discordia, sobre todo al haber “preparado el terreno para las ideas y prácticas profundamente antidemocráticas que echaron raíz en la cultura y en el sujeto” producido por los dispositivos del capitalismo tardío. El supuesto progresista o liberal (en el sentido clásico del término) de que los sujetos anhelan libertad, igualdad y otros valores semejantes es refutado por el hecho de que “la des-democratización neoliberal produce un sujeto que puede no tener esos intereses [igualitarios y emancipatorios], que puede estar más deseoso de su propia sujeción y ser más cómplice de su propia subordinación [que] cualquier sujeto democrático” (Brown, 2006: 702). Esta degradación de la cultura democrática —que es la base sobre la que convergen liberales y neoconservadores y que a nuestro juicio tiene como elemento clave la exaltación de la desigualdad, ya que sin ella no hay democracia que pueda preciarse de tal—⁹ se expresa, siempre según Brown, en cuatro aspectos clave. Primero, en la “devaluación de la autonomía política”, en el sentido de privar de contenido a la participación política y a la noción de un ciudadano activo en el *demos*, en tanto se reduce la intervención de cada quien al mero sufragio periódico en el cual se expresan preferencias similares a las del mercado.¹⁰ Segundo, en “la transformación de los problemas políticos en problemas individuales con soluciones de mercado” o, más directamente, en la “despolitización de los problemas sociales”. Así como Fisher denuncia al realismo capitalista precisamente por impulsar una ética individualista de la solución privada de proble-

9 Desde tiempos antiguos, la democracia supone igualdad ante la ley (isonomía) e igualdad de expresión (isegoría). Ambas características reflejan la creciente igualdad económica en el *demos*, que en el caso de la Atenas clásica se dio con el paulatino ascenso de los campesinos libres y los *tetes*, particularmente en el período de la democracia radical postefiálica.

10 Sobre el particular, véase la ya clásica distinción planteada por Philip Pettit (2004) entre liberalismo y republicanismo en torno a las libertades negativas.

mas también privados, Brown —quien también alude como ejemplo característico el problema de la salud mental— sostiene que la racionalidad neoliberal convierte los problemas originados en lo social, lo económico o lo político, en ítems de consumo, de tal suerte que “despolitiza lo que ha sido producido históricamente y especialmente despolitiza al capitalismo en sí” (Brown, 2006: 704). Para cada problema individual hay un producto que puede solucionarlo. Tercero, en “la producción del consumidor-ciudadano disponible para un alto grado de gobernanza y autoridad” o “el ciudadano gobernado”, el cual está forjado según el modelo del emprendedor o el consumidor y queda “disponible para la tiranía política o el autoritarismo, precisamente porque está absorbido en una zona de la elección y satisfacción de necesidades que confunde con la libertad” (Brown, 2006: 705). Cuarto, en la “legitimación del estatismo”, que consiste en la reestructuración del Estado según el modelo de las prácticas empresariales, que nunca serían consideradas democráticas.

La alianza entre neoliberalismo y conservadurismo se ve fortalecida con el suplemento que aporta la religión, especialmente el cristianismo evangélico en el caso norteamericano. Al respecto, Brown señala, por un lado, que

una población interpelada en términos religiosos y una línea cada vez más difusa entre la cultura religiosa y la cultura política, y entre el discurso teológico y el discurso político, facilita la recepción de las fuerzas des-democratizadoras del neoconservadurismo y el neoliberalismo (...) La gobernanza neoconservadora modela la autoridad del Estado sobre la base de la autoridad de la iglesia: una relación pastoral entre el Estado y la feligresía y una preferencia por un poder estatal unificado en lugar de un poder con equilibrios y contrapesos. (Brown, 2006: 706)

Por otro lado, la verdad religiosa adquiere un carácter declarativo y, en consecuencia, “la declaración de lo que es verdadero, correcto y bueno, sin ninguna referencia necesaria a la facticidad, se ha convertido en una bien conocida modalidad neoconservadora de verdad política” (Brown, 2006: 707). Los efectos de este suplemento religioso son profundos para la democracia, puesto que la verdad depende sólo de la convicción personal, no de los hechos —alega Brown— y hay una devaluación no sólo de lo fáctico sino también de la autonomía deliberativa. La autoridad política se deriva de la verdad basada en la creencia. En términos socioeconómicos, el efecto de esta religiosidad es, también, el reforzamiento de la legitimación de la desigualdad como “natural, buena y permanente”, en base al modelo jerárquico de la iglesia y de la relación del creyente con la divinidad. Así, cuando el

modelo pastoral se convierte en modelo político “la desigualdad (...) adopta la forma de una norma política en vez de un desafío político” (Brown, 2006: 708). La combinación de neoconservadurismo —con su suplemento religioso— y el neoliberalismo —con su des-ciudadanización— producen la profunda des-democratización que caracteriza a los tiempos del realismo capitalista.

DES-SUBLIMACIÓN EN TIEMPOS NIHILISTAS

El pacto neoliberal-neoconservador, gestado en los años 1990, advino en una variante con caracteres diferenciales bajo la administración de Donald Trump. Según Wendy Brown, se trata de un fenómeno que ha movilizado exitosamente a un amplio sector de la población poco educada y mayoritariamente evangelista, animada por “el descontento, la ira y las heridas”; fogoneada no sólo por “el resentimiento de clase, sino por el rencor blanco”, especialmente de los varones, quienes experimentaron la “pérdida del orgullo de posición social” luego de varias décadas de neoliberalismo (Brown, 2017b: 60). Lo novedoso en el escenario neo-conservador actual, es que no puede ser capturado totalmente por términos como populismo —en su acepción norteamericana—, fascismo o simplemente autoritarismo. Los elementos que ahora se amalgaman expresan “belicosidad”, “desinhibición”, “licencia” y “respaldo al estatismo”. A esto debe añadirse el típico conjunto de elementos neoliberales, a saber: un “alcance extendido de lo privado, desconfianza en lo político y rechazo de lo social, lo cual normaliza la desigualdad y vacía a la democracia” (Brown, 2017b: 60). Al mismo tiempo, advierte la autora, se hace evidente un “profundo nihilismo que convierte los valores en juguetes, hace que la verdad no tenga consecuencias, y el futuro sea materia de indiferencia o, peor aún, un inconsciente objeto de destrucción” (Brown, 2017b: 61). Es una reacción de derecha “antipolítica que presenta dimensiones “libertaristas y autoritarias” (Brown, 2017b: 61). Así como en el momento neoconservador de los años de George W. Bush se combinaron los primeros elementos de la impía alianza, en esta etapa emerge la inquietante fusión de “libertad e iliberalismo; libertad y autoritarismo; y libertad con exclusión y violencia sociales legitimadas” (Brown, 2017b: 61).

La explicación sobre este fenómeno abrevia, primero, en el neoliberalismo de Friedrich von Hayek. Como es bien sabido, el neoliberalismo en tanto racionalidad política es un fenómeno productivo, no solamente una doctrina económica. Según Brown, “a medida que la libertad se somete a los sentidos del mercado es despojada de las valencias políticas que la amarran a la soberanía popular”, por lo cual queda reducida a la búsqueda de “fines privados”; es desregulada y utilizada para la competencia personal o empresarial. “Su única significación

política es negativa: florecer donde la política y especialmente el gobierno están ausentes” (Brown, 2017b: 62). Asimismo, la racionalidad neoliberal promueve la negación de lo social —porque esto genera la tentación de hablar de justicia o igualdad, esos terribles “espejismos”— y la negación de lo político, puesto que, como argumentara Milton Friedman, el mercado hace mejor los deberes en cuanto a la dispersión de poder (mientras que la política tiende a concentrarlo y da origen al autoritarismo). La libertad neoliberal entonces es puramente negativa —como lo postulan también los libertaristas nozickeanos—; es libertad contra la interferencia y nunca “libertad para”, en un sentido positivo. Con todo, lo nuevo en tiempos de Trump es que la libertad negativa ya no es pasiva sino que supone una expansión de la esfera de lo privado. El neoliberalismo ya no se conforma con privatizar y desregular los activos públicos. El fenómeno es más profundo: se trata —como quiere Hayek— de “*expandir* el alcance y el reclamo de lo que él llama la ‘esfera personal protegida’ para restringir el alcance de lo político y desmantelar reclamos de lo social” (Brown, 2017b: 65). La esfera protegida de Hayek no sólo blindo al individuo respecto del Estado sino también, y especialmente, respecto de interferencias de “normas democráticas tales como la igualdad, la inclusión, la accesibilidad e incluso la cortesía. Esto es más que un proyecto de privatizar cosas públicas; tanto el espacio como los objetos de lo privado son expandidos para enfrentar el dominio y el poder de los enemigos de la libertad: el poder político y la creencia en lo social” (Brown, 2017b: 65). Todo esto entraña, crucialmente, la expansión de los valores de la familia hacia la esfera pública, de modo que “lo social y lo público no sólo son *economizados* sino también *familiarizados* por el neoliberalismo: en conjunto esto desafía los principios de igualdad, secularismo, pluralismo e inclusión” propios de las sociedades democráticas, y así los “valores tradicionales” del ámbito personal pasan al plano público. La segunda forma de privatización, dice Brown, “es importante para generar la formación política de una libertad autoritaria hoy”, en tanto la esfera personal protegida “es empoderada contra lo social y se expande hasta cubrir la nación misma, [lo cual] supone para su protección y seguridad un estatismo crecientemente robusto bajo la forma de leyes, policía y defensa” (Brown, 2017b: 66). Para complicar aún más las cosas, el lenguaje de los derechos es reapropiado en términos de derechos individuales que se expanden a otras esferas, sobre la base de que no existe lo social. En este proceso se encuentra el núcleo del “autoritarismo en nombre de la libertad”, por el traspaso de la lógica familiar no democrática a todos los espacios sociales y políticos.

El otro rasgo saliente es la emergencia de fuerzas de derecha desinhibidas, especialmente en virtud de la libertad expandida que he-

mos referido previamente. La racionalidad política neoliberal no resulta suficiente para generar las energías afectivas de las que se nutre la reacción. Uno de los efectos del neoliberalismo, en realidad, es el de haber puesto fin a los tiempos del “varón seguro, blanco y proveedor y a la soberanía del Estado nación” en el Norte global (Brown, 2017b: 69). Así, hombres a los cuales no sólo se perjudicó en su situación económica quedaron disponibles para que la derecha trate de aliviar sus heridas, sin hacerse cargo de su parte en el proceso previo. Son varones a quienes se ha “destronado”: de allí su ira y su resentimiento. Los estallidos de racismo, xenofobia, sexismo y otras tantas fobias portan “los específicos resentimientos y la ira de un poder agraviado” (Brown, 2017b: 69). En este punto, Brown adopta una perspectiva interpretativa nietzscheana, y apela a la noción de nihilismo, entendido no como la desaparición de la verdad moral, sino como la devaluación de los valores por la pérdida de su fundamento: “[a]sí es cómo funciona el nihilismo —no con la muerte de los valores sino con su transformación en cosas versátiles, junto con su habilidad para etiquetar proyectos y encubrir propósitos que manifiestamente no son congruentes con ellos” (Brown, 2017b: 70). A la indiferencia por la verdad, que también es propia de este nihilismo, se agrega —dice Brown, citando a Hans Sluga— la “des-sublimación de la voluntad de poder”, de modo que aquella voluntad ahora aparece en su “forma más elemental”. Esta “libertad desprendida de la conciencia”, cuando se combina con el vaciamiento de lo social, hace que la libertad se convierta en “hacer o decir lo que uno quiere sin importar sus efectos, una libertad de ser genuinos sin preocuparse por los dramas, vulnerabilidades o destinos de otros seres humanos, otras especies o el planeta” (Brown, 2017b: 71). La libertad que asume esta derecha se regocija en herir y humillar a los otros. Y así,

la desintegración nihilista de los valores éticos, combinada con el asalto neoliberal a lo social y con el desencadenamiento del derecho y del poder personales, genera una libertad que es furiosa, pasional y destructiva —síntoma de pobreza ética incluso cuando a veces se viste de probidad conservadora (...) Es libertad desbocada y sin cultura, libertad de clavar una estaca en el ojo de las normas aceptadas, libertad respecto de la preocupación por el mañana, jubilosa en sus provocaciones y animada por reacciones de agravio y venganza contra aquellos a quienes se tiene como responsables por sus sufrimientos y desplazamientos. (Brown, 2017b: 71)

El tercer elemento de la presente etapa —siempre según Brown— es lo que Herbert Marcuse llamó “des-sublimación represiva”, un fe-

nómeno que se verifica cuando, en el capitalismo, las necesidades quedan en segundo plano y “el deseo es incorporado en la cultura de la mercancía de la que disfruta una creciente clase media” (Brown, 2017b: 72). Las “energías instintivas” ya no son reprimidas, sino cooptadas —dice Brown— al servicio del propio capitalismo para crear “sometimiento”. La des-sublimación produce una consciencia feliz, muy distinta de aquella que lucha contra la sociedad y sus mandatos:

[l]a consciencia es al mismo tiempo un elemento del arsenal del superyó para la restricción interna y una fuente de moral para juzgar la sociedad. A medida que la des-sublimación represiva ofrece un indulto contra esta censura estricta y da origen a una “consciencia feliz” (un yo menos dividido porque es uno menos conscientemente reprimido), la consciencia se convierte en la primera víctima (...); se relaja no sólo en relación con la propia conducta del sujeto sino también en relación con los males y enfermedades sociales... los cuales *ya no son registrados como tales*. En otras palabras, menos represión en este contexto lleva a un superyó menos demandante, significa menos consciencia, lo cual, en una sociedad individualista, no emancipada, significa menos preocupación ético-política en general. (Brown, 2017b: 72)

Brown no ahorra calificativos para describir al personaje que emerge bajo estas condiciones: “libre, estúpido, manipulable, absorbido cuando no adicto a los estímulos y gratificaciones triviales, el sujeto de la des-sublimación represiva en las sociedades capitalistas avanzadas no sólo está libidinalmente desatado (...), sino también desligado de expectativas más generales de consciencia y comprensión social” (Brown, 2017b: 72-73). Así las cosas, la lógica del mercado se apodera de estas consciencias debilitadas por el nihilismo y ahora “lo real es al mismo tiempo lo racional y lo moral. En simultáneo principio de realidad, imperativo y orden moral, el capitalismo se convierte en necesidad, autoridad y verdad, todo en uno; cubriendo todas las esferas e inmune a la crítica a pesar de sus manifiestas devastaciones, incoherencias e inestabilidades. No hay alternativa” (Brown, 2017b: 73). Bajo estas nuevas condiciones, la libertad es “un arma contra los necesitados o históricamente excluidos y paradójicamente solicita el crecimiento del poder estatal en la forma de proteccionismo paternal, económico y en materia de seguridad”. Efecto y sujeto de la des-democratización, “la criatura reactiva de una era nihilista, con su voluntad de poder des-sublimada, es acicateada hacia una agresión desligada de preocupaciones por la verdad, la sociedad o el futuro” (Brown, 2017b: 74). Es un sujeto “indiferente a la ética y la justicia”, sin autorregulación moral, manipulable, “agresivo, buscador de placer y perversamente liga-

do a la destructividad y dominación de su ambiente” (Brown, 2017b: 75). “He aquí la criatura reactiva agraviada, modelada por la razón neoliberal y sus efectos, quien se aferra a la libertad sin el contrato social, a la autoridad sin legitimidad democrática y a la venganza sin valores ni futuridad” (Brown, 2017b: 75). Este panorama sombrío que describe Brown no se limita a poner en cuestión el orden tardo-capitalista, sino que también interpela a los sectores que habitualmente se presentan como antisistémicos. Por eso, se pregunta si no habría que examinar también el modo en que estas lógicas inciden en “las respuestas de la izquierda a los problemas contemporáneos” (Brown, 2017b: 75). Se trata de una sobria advertencia, especialmente dirigida a quienes creen ser inmunes a la alienación y otros males del capitalismo gracias a incesantes inoculaciones de dogmatismos de alta pureza.

CONSIDERACIONES FINALES

El realismo capitalista —etapa superior del posmodernismo— y la combinación neoliberal-neoconservadora, en definitiva, representan no sólo una amenaza a las democracias liberales realmente existentes sino a la dimensión normativa de la democracia misma. La izquierda liberal y las formas democráticas del socialismo han perdido terreno frente a este avance de las formas actuales del capitalismo global (tal vez no tanto en el plano teórico, pero sí en la práctica concreta). La sociedad justa, igualitaria y liberal, que John Rawls propugnó desde su “realismo utópico”, está muy lejos de haberse concretado; muy por el contrario, el ideal normativo de una sociedad bien ordenada basada en libertades iguales, justa igualdad de oportunidades, fraternidad y prioridad de los menos afortunados, resultó impugnado en todos sus términos por la realidad del capitalismo avanzado.

Bajo la lógica cultural del realismo capitalista, como vimos, cundió el cinismo, la impotencia y surgió un dispositivo burocrático que Fisher llamó “estalinismo de mercado”, una clara exacerbación de la sociedad de control, una forma apenas velada de totalitarismo. Estos elementos no sólo afectan a la democracia en abstracto, sino al desarrollo concreto de la ciudadanía, concebida como el interés de más alto orden, en tanto supone la realización del justo valor de las libertades políticas. Este concepto no remite a la práctica periódica del voto, sino a la capacidad y disposición concretas de tomar parte en la vida política pública. El estalinismo de mercado y otras prácticas de control, junto con las profundas desigualdades económicas y sociales legitimadas por el neoliberalismo y el neoconservadurismo, producen sujetos que terminan siendo extraños a la ciudadanía democrática. Como advirtiera Rawls, en presencia de tales desigualdades —de poder y de riqueza e ingresos— se genera un *demos* que cae en “la apatía

y el resentimiento". En efecto, "las desigualdades en el sistema socioeconómico pueden minar cualquier igualdad política que hubiese existido en condiciones históricas más favorables" (Rawls, 2000: 214).

Por su parte, la alianza neoliberal-neoconservadora ataca directamente a cualquier forma de solidaridad. Mientras el igualitarismo liberal pretendió ir más allá de la mera igualdad formal de oportunidades hacia una justa igualdad de oportunidades y, más importante aún, quiso poner un límite estricto a las desigualdades de ingreso y de riqueza mediante el principio que autoriza ventajas sólo en la medida en que éstas benefician a los menos favorecidos (el principio de diferencia), el capitalismo recargado —realista, neoliberal y neoconservador— hace apología de las desigualdades, expulsa a la igualdad del horizonte normativo, y produce sujetos que no sólo aceptan sino que creen que las desigualdades no han de tener límite alguno, ya sea porque así lo quiere el mercado, porque conviene a la grandeza de la nación, porque Dios así lo estableció, etc. La justicia social pierde todo sentido porque, en definitiva, o bien no hay sociedad, como aducen los libertaristas; o bien la sociedad debe reflejar el modelo jerárquico del sistema pastoral, como quieren los neoconservadores; o bien porque el nihilismo inhibe cualquier intento de buscar algo que sea verdadero; o bien porque el deseo sin amarras produce una conciencia feliz que se desentiende de la conciencia social. O todo esto a la vez, como en una pesadilla.

También se hizo trizas el proyecto rawlsiano de un posible consenso superpuesto entre doctrinas comprensivas razonables, capaces y dispuestas a sostener los principios de justicia, de libertad y distribución equitativa de oportunidades y riqueza. La razón pública, que debía ser construida por la confluencia dialógica entre doctrinas comprensivas razonables, capaces de extraer desde sus propios fundamentos particulares razones que pudieran ser utilizadas en el espacio público, fue sustituida por la afirmación dogmática de la verdad religiosa transformada en verdad política o clausurada por la indiferencia radical hacia lo verdadero. La estabilidad basada en acuerdos sobre las esencias constitucionales que Rawls buscaba con su liberalismo político fue despedazada por las múltiples violaciones a las libertades civiles impulsadas en el marco de la guerra infinita contra "el terror". El neoconservadurismo demostró ser una doctrina comprensiva no-razonable y, por ende, incapaz de alcanzar un consenso en el marco de una sociedad plural. Rawls sostenía que "el hecho del pluralismo razonable no es una condición desafortunada de la vida humana, como podemos decirlo del pluralismo en sí que permite doctrinas que no son sólo irracionales sino demenciales y agresivas. Al dar forma a una concepción de justicia para obtener

un consenso superpuesto, no estamos cediendo a la sinrazón existente, sino al hecho del pluralismo razonable, que es en sí mismo el resultado del ejercicio libre de la razón humana bajo condiciones de libertad” (Rawls, 1995: 144).

Como puede advertirse, el neoconservadurismo, facilitado por el vacío moral del neoliberalismo, no puede entrar en un consenso de doctrinas razonables. La razón es reemplazada por el deseo; la autonomía segada por el control burocrático y el dogmatismo patriótico o religioso; el deseo de libertad se convierte en deseo de ser dominado; y la esperanza en pasividad reflexiva. Y si alguna razón le asiste a Foucault en cuanto a que todo poder supone resistencia, vale también reconocer que el movimiento anticapitalista, como dice Mark Fisher, “parece haberle concedido demasiado al realismo capitalista”, en el sentido de que, por caso, ha privilegiado la puesta en escena de protestas en vez de poner más energías en la organización: “había una sensación de que el movimiento anticapitalista consistía en hacer una serie de demandas históricas que no esperaba que fueran atendidas” (Fisher, 2009: 14) y de este modo, las protestas “formaron una especie de ruido de trasfondo carnavalesco al realismo capitalista” (Fisher, 2009: 14). Por eso vale interrogarse sobre si la izquierda —liberal o socialista— ha sido totalmente inmune a la racionalidad política neoliberal y a los fenómenos que aquí se han descripto como propios del realismo capitalista y la libertad autoritaria. Y la vieja pregunta que Fisher repone sigue siendo dramática y urgente: ¿no hay alternativa?

BIBLIOGRAFÍA

- Brown, Wendy (2006). American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-democratization. *Political Theory*, 34 (6), 690-714.
- Brown, Wendy (2017a). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Brown, Wendy (2017b). Neoliberalism’s Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-first Century “Democracies”. *Critical Times*, 1 (1), 61-79.
- Crane, Edward (2007). Is Hillary Clinton a Neocon?. *Cato Institute Website*. Recuperado de <https://www.cato.org/publications/commentary/is-hillary-clinton-neocon>
- Eagleton, Terry (2005). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, Terry (2017). *Cultura*. Buenos Aires: Taurus.
- Eagleton, Terry (2018). *Radical Sacrifice*. New Haven: Yale University Press.

- Fisher, Mark (2009). *Capitalist Realism. Is there no alternative?*. Ropley: Zero Books, Kindle Edition.
- Habermas, Jürgen y Rawls, John (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Jameson, Fredric (2012). *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado*, Vol. I. Buenos Aires: La Marca editora.
- Lipovetsky, Gilles (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Pettit, Philip (2004). Liberalismo y republicanismo. En Félix Ovejero, José Luis Martí y Roberto Gargarella (Comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, John (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (2000). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Solzhenitsyn, Alexander (2008). *One day in the life of Ivan Denisovich*. Nueva York: Signet Classics.
- Tebbe, Jason (2016). Twenty-First Century Victorians. *Jacobin Magazine*, October 31. Recuperado de <https://www.jacobinmag.com/2016/10/victorian-values-fitness-organic-wealth-parenthood>
- Vercellone, Adriana (2018). La teoría de responsabilidad de Scanlon: una respuesta contractualista al “problema de las múltiples manos”. *Anacronismo e Irrupción*, 8 (15), 166-198.
- Žižek, Slavoj (1999). You may! *London Review of Books*. Recuperado de http://www.lrb.co.uk/v21/n06/zize01_.html

COLECCIÓN IIGG-CLACSO

El objetivo general que nos propusimos en este libro fue ahondar en una ontología de lo político haciendo hincapié en las profundas metamorfosis y dislocaciones del orden social contemporáneo. En pos de cumplir con nuestra propuesta ha sido fundamental el entrecruzamiento entre la tradición psicoanalítica, especialmente de impronta lacaniana, y la posfundacional.

En este sentido, muchos de los capítulos desarrollan aspectos nodales del decir teórico-político actual y otros indagan especialmente en los registros lacanianos de lo real, lo simbólico y lo imaginario, atendiendo a la producción de subjetividad y su relación con el problema del lazo social en el neoliberalismo.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO GERMANI**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-950-29-1863-1



9 789502 191863 1