

(A)notando la brecha: el sujeto de la política ***

Ernesto Laclau ***

Lilian Zac ****

FUE en Büchel en septiembre de 1910. La visita del diablo todavía pertenecía a un futuro lejano. Adrian Leverkühn llevó a su amigo Sereus Zeitblom a dar un paseo. La conversación giró en torno a la relación entre lo arcaico y lo revolucionario en la música. En cierto momento Zeitblom dio lugar al siguiente intercambio:

‘Sería trágico’ —dije— que la esterilidad surgiera de la libertad. La conquista de la libertad ha sido siempre estimulada por la esperanza de poner en movimiento fuerzas productivas.

—‘Es cierto’ —replicó Adrián—, y durante algún tiempo la libertad dio de sí lo que de ella se esperaba. Pero libertad significa subjetividad y llega un día en que su virtud se agota; llega el momento en que pone en

* Traducción de Daniel Groisman y Juan Manuel Reynares.

** El título original del artículo en inglés es *Minding the Gap: The Subject of Politics*. El sintagma *Mind the gap* hace alusión a los carteles del subterráneo londinense que advierten a los pasajeros sobre el peligro de caer en el espacio que queda entre el vagón del tren y el andén. Pero, a su vez, *mind* en tanto sustantivo (mente, espíritu, atención, pensamiento, etc.) y *to mind* como verbo (atender, notar, darse cuenta, preocuparse, etc.) posibilitan una riqueza semántica que recuperamos parcialmente con la figura “(a)notando”.

*** † (1935-2014) Teórico político y filósofo argentino. Investigador y profesor de la Universidad de Essex.

**** Investigadora y periodista independiente. Su tesis de doctorado obtuvo el Premio Sir Ernest Barker a la mejor tesis doctoral en teoría política por la Asociación de Ciencia Política británica.

duda la posibilidad de ser creadora por sí misma y entonces busca seguridad y protección en lo objetivo. Hay en la libertad una tendencia constante a la inversión dialéctica. Pronto llega el momento en que la libertad se reconoce a sí misma en la obligación, realiza su esencia en la sujeción a la ley, a la regla, a la coacción, al sistema. Realizar su esencia no significa que deja de ser libertad.

—Por lo menos así lo cree ella —dije yo sonriéndome—. Pero en realidad deja de ser entonces libertad, como deja de serlo la dictadura que nace de la revolución.

—¿Estás seguro de lo que dices? —preguntó Adrián—. Además, la canción que tú cantas es política. En arte, lo subjetivo y lo objetivo se entrelazan hasta el punto de no ser posible distinguir uno de otro. Lo subjetivo surge de lo objetivo, adquiere su carácter, y viceversa. Lo subjetivo se formaliza en la objetividad y vuelve a adquirir espontaneidad, ‘dinamismo’, como decimos, por obra del genio. Las convenciones musicales hoy destruidas no fueron siempre tan objetivas como se pretende, no fueron únicamente impuestas desde fuera. Eran cristalizaciones de experiencias vitales y, como tales, llenaban una misión de fundamental importancia: la tarea de organizar. La organización lo es todo. Sin ella no hay nada y arte menos que nada. Llegó un momento en que el subjetivismo estético hizo suya esta misión y acometió la tarea de organizar la obra de arte por sí mismo, en libertad.

—Piensas en Beethoven.¹

Esta secuencia contiene todos los puntos relevantes para nuestro argumento: (i) la identificación de la libertad con el sujeto; (ii) la idea de la libertad como incapaz de proveer sus propias formas de autodeterminación (‘pone en duda la posibilidad de ser creadora’) pero que busca tal determinación en algo externo a sí misma —un ‘algo’ que operará tanto como ‘protección’ y como fuente de ‘seguridad’; (iii) el principio de organización como la realización de la libertad. Si la libertad sólo puede realizarse a través de su alienación en un contenido externo, proveyéndole de esta manera la determinación que le falta, y si un contenido tal es el principio de organización, este último no puede ser algo meramente objetivo ni, por esta misma razón, meramente subjetivo. ¿Por qué? Porque el principio de organización es el punto de cristalización de una tensión, de una alternativa indecible *entre* sujeto y objeto; se expresa a sí mismo *a través* de lo objetivo y sólo puede lograrlo por su inversión dialéctica. No es sorprendente que la exploración de esta tensión nos lleve al centro mismo de la

¹ Thomas MANN (1972), *Doktor Faustus, Vida del compositor alemán Adrián Leverkühn narrada por un amigo*, traducción de Eugenio XAMMAR, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, págs. 281-282.

problemática del sujeto —que, como veremos, es precisamente el sujeto *como sujeto de la falta*—. El punto de partida del análisis, entonces, será considerar estas tres oposiciones: libertad/identidad; subjetividad/objetividad; la organización y su falta.

Primera relación: libertad/identidad

Como hemos visto en la cita anterior, Thomas Mann plantea la cuestión del sujeto en términos de *creatividad*. La creatividad requiere como su *sine qua non* —aún más, como una definición de sí misma— que el sujeto sea el origen de sus formas expresivas y que estas no emerjan de ninguna otra fuente más que de la subjetividad como tal. La subjetividad y la creatividad en este caso se requieren una a la otra; la realización de la subjetividad es la libertad concebida como autodeterminación. Para plantear la cuestión en términos kantianos, uno diría: es sólo la autonomía de la voluntad la que crea la posibilidad de un sujeto autodeterminado. Aun así, si partimos de tal supuesto, el contenido de esa voluntad autónoma comienza a volver difusa la frontera rígida entre autonomía y heteronomía. Aceptemos por un momento la máxima central de un formalismo ético riguroso: “compórtate de tal manera que tus acciones puedan convertirse en una norma universal de conducta”. También aceptemos, en beneficio del argumento, que esta máxima es un criterio racional. No obstante, una pregunta queda sin responder: ¿cuál es la fuente del principio de racionalidad que sustenta la acción? Está claro que ese principio no se deriva lógicamente de la noción de una subjetividad libre y que el vínculo entre ambos requiere un acto de identificación de la última con el primero. Pero si la condición de la subjetividad pura es la autodeterminación y si ningún contenido determinado se sigue *a priori* de la forma de la subjetividad como tal, surgen dos conclusiones necesarias: (i) que la condición de la libertad —y, como resultado, de la subjetividad— es la indeterminación; y (ii) que todo contenido determinado (incluso el más formal en el sentido kantiano) es más bien objetivo que subjetivo y, por ende, debe ser heterónimo desde el punto de vista de una subjetividad pura.

Segunda relación: la contraposición entre lo subjetivo y lo objetivo

Mann presenta esta relación en términos de “inversión dialéctica”. Es claro por qué: si la subjetividad, como tal, es indeterminación, no hay posibilidad de que derivemos de ella ningún contenido determinado. La determinación sólo puede ser el resultado de la “alienación” de la subjetividad, de su con-

versión al opuesto de sí misma. Hay un movimiento sutil de significaciones del que depende el sentido mismo de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo. Asumamos por un momento que estamos en el campo de la “negación determinada” en el sentido hegeliano: en ese caso la indeterminación sería superada por un contenido específico, por una determinación concreta. Así, concluiríamos que la indeterminación es indeterminación-para-la-determinación; la determinación sería hegemónica y la indeterminación sería sólo uno de sus momentos internos. Entonces, modifiquemos el supuesto: nos permitamos considerar que por “inversión dialéctica” no entendemos una indeterminación que sólo anticipa su superación por formas específicas de determinación, sino, por el contrario, un pasaje de lo indeterminado a la determinación como tal —una cierta indiferencia o distancia de lo indeterminado vis-à-vis las formas de la determinación que la superan—. En ese caso, la relación entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo subjetivo y lo objetivo, será dramáticamente diferente: nunca habrá real superación, ni paz, entre los dos. Lo subjetivo sólo adquirirá un contenido al alienarse a sí mismo en una objetividad que es su opuesto (aunque esto, como veremos luego, es lo que está implicado en la noción de *identificación*, la cual es distinta de la mera identidad). Pero lo objetivo tampoco puede ser reducido a su contenido específico, en tanto que sólo funciona como una superficie para la identificación. Precisamente, dado que esta última no es una identificación *necesaria* —ya que suponerla de otra manera nos haría volver a la hipótesis de la negación determinada— este contenido concreto representará lo opuesto a la indeterminación subjetiva. Esto es, representará el principio de *determinabilidad* como tal. Al decir esto queda claro que lo que está en juego en la “inversión dialéctica” de Thomas Mann no es una libertad determinada que se realiza a sí misma en un contenido determinado, sino la *determinabilidad* como la condición de la realización de la libertad. Ella [la libertad], nos recuerda Mann, “realiza su esencia en la sujeción a la ley, a la regla, a la coacción, al sistema, (...) [pero] realizar su esencia no significa que deja de ser libertad”.

Tercera relación: la organización y su falta

Aún queda por explicarse por qué la libertad que se vuelve plena en la coerción sigue siendo libertad. Este punto es crucial para nuestro argumento, y su desarrollo nos conduce a nuestra tercera relación. La respuesta de Leverkühn a la pregunta por una libertad que se realiza a sí misma en la coerción apunta al principio de “organización”, que es, como él dice, “una misión de fundamental importancia” sin la cual “no hay nada, y arte menos

que nada”. En esta respuesta se pueden leer claramente dos dimensiones entrelazadas, siendo la primera que la centralidad del principio de organización se deriva de la aserción incondicional: sin organización “no hay nada”. Porque si bien Leverkühn está hablando acerca del arte —a pesar de su tentadora indirecta sobre la política— Hobbes no hubiera presentado de manera distinta su oposición entre el Leviatán y el Estado de Naturaleza. El punto decisivo es que esta “nada”, considerada en oposición a la “organización”, no es la nada de una imposibilidad lógica que simplemente colapsaría en lo inexistente: es una nada *real*,² un lugar vacío que “organización” vendría a llenar. ¿Qué hace posible esa “nada”? La respuesta es: el sujeto, como libertad e indeterminación. Esto nos lleva a la segunda dimensión. Hemos visto que la inversión dialéctica implica una libertad sólo capaz de realizarse a sí misma a través de su identificación con algo que es su opuesto —esto es, con una objetividad que sólo pueda cumplir su rol identificatorio en tanto que logre la alienación del sujeto—. Pero en este caso, ¿por qué la libertad no se anula a sí misma a través de este acto de alienación? ¿Por qué es “aún libertad”?

Una respuesta preliminar, que elaboraremos luego, podría ser formulada en los siguientes términos: una identificación activa no es un acto puramente sumiso por parte del sujeto, quien incorporaría pasivamente todas las determinaciones del objeto. El acto de identificación, por el contrario, desestabiliza la identidad del objeto. Supongamos, por ejemplo, que en el contexto de desorganización social extrema las identidades de los agentes sociales son subvertidas, y que esta situación anómica lleva a la identificación de tales agentes con un cierto discurso político —que juega así el rol del principio de organización en el sentido de Leverkühn—. Los contenidos de este discurso aparecerán necesariamente divididos como resultado de este acto identificatorio. Ya que, de un lado, serán un conjunto de propuestas para la organización social; pero, del otro, en tanto aparecerán como la alternativa simétricamente opuesta a la posibilidad de la “nada”, encarnarán la posibilidad misma de *una* organización social —esto es, el principio de organización social como tal—. Si llevamos este punto a su conclusión plena, lo que tenemos aquí, entonces, es que la falta (esto es, la indeterminación) del sujeto constituirá el objeto de identificación como objeto dividido.

La incompatibilidad fundamental de los dos polos de la “inversión dialéctica” es así conservada y reproducida a lo largo de todas sus etapas. La estructura del acto identificatorio preserva, sin superarla, la nada constitutiva

² Puede leerse también como “una verdadera nada” (N. del T.).

del sujeto; y la representación de éste tiene lugar a través de la subversión de la superficie de identificación. Más aún, el carácter alienante del acto de identificación se mantiene también en tanto y en cuanto no hay superación de la dualidad sujeto/objeto.

Se siguen dos consecuencias básicas:

(1) Si lo objetivo “llena” [*fills*] mi falta originaria, ello sólo puede ocurrir siempre que lo objetivo sea exterior a mí. A través del completamiento de mi falta, lo objetivo no pierde su externalidad; no es asimilado a una identidad que *ya* era mía. Por el contrario, su carácter exterior es precisamente lo que le permite funcionar como relleno [*filler*]. Su completamiento “mágico” puede operar porque el sujeto es falta en ser originaria. Pero si el sujeto es falta originaria e *inerradicable*, cualquier identificación deberá representar, también, la falta en sí. Esto sólo puede hacerse reproduciendo el carácter externo de aquello con lo que el sujeto se identifica, a saber, su inconmensurabilidad con respecto a sí mismo. Es debido a esto que el acatamiento de la Ley —i.e. el principio de organización como opuesto a la “nada”— es el acatamiento de la Ley porque es Ley, no porque es racional. Si el acatamiento de la Ley hubiese derivado de su racionalidad, en tal caso, la Ley sería una prolongación del sujeto como una identidad positiva y no podría desempeñar su rol de completamiento [*filling role*]. Pero si la Ley puede desempeñar este rol, entonces, éste debe ser necesariamente su propia justificación, justificación que, además, no puede ser concedida por ningún tribunal *a priori* de la razón.

(2) La función de completamiento [*filling function*] requiere un lugar vacío que, hasta cierto punto, es indiferente a su contenido, aun cuando esta función tiene que estar encarnada en *algunos* contenidos concretos (sin importar cuáles). Esta es la división originaria constitutiva de toda representación, a la que nos referimos antes. Ahora bien, esto significa que entre la función de completamiento y el contenido concreto que la actualiza, existe una inconmensurabilidad constitutiva. Esta inconmensurabilidad sólo sería eliminada si un contenido concreto *qua* concreto pudiese agotar esta función y volverse idéntico a ella. Pero en ese caso, estaríamos nuevamente en la reabsorción de lo indeterminado dentro de lo determinado y se habría perdido el carácter radical de la oposición entre “la organización” y “la nada”. Así que volvamos a nuestro ejemplo previo. Supongamos que alguien se confronta con una profunda situación anómica —lo requerido aquí sería la introducción de *un* orden, cuyos contenidos concretos se volverían muy secundarios—. Thomas Mann percibió esto claramente. En su *Lotte in Weimar*, uno de los personajes describe la exitosa ocupación de la ciudad por los franceses y los prusianos al final del periodo napoleónico:

Entrevimos el tumulto en las calles a través de las cortinas, escuchamos el estrépito de los disparos y el bramido de los cuernos. La lucha pronto pasó de las calles al parque y, enseguida, más allá de los límites de la ciudad. ¡Ay!, el enemigo ganó su habitual victoria. Y por cierto, contra nuestra voluntad, nos pareció como un triunfo del orden sobre la rebelión —una rebelión infantil y necia, como el evento hubo atestiguado—. “El orden y la quietud son buenos —no importa quién sea su dueño—. Tuvi- mos que proveer alojamiento a las tropas francesas, y el pueblo se cargó inmediatamente hasta el límite máximo de su capacidad. La carga im- puesta sobre éste no sólo fue larga sino también pesada. Aun así, había paz; las calles permanecían abiertas hasta el ocaso, y el ciudadano podía ocuparse de lo suyo bajo la opresiva protección de los vencedores.”³

Sin embargo, cuando las fuerzas de la coalición anti-napoleónica se acerca- ron a la ciudad, tuvo lugar un claro cambio en la actitud pública:

Cuanto mayor era su cercanía, menos eran llamados bárbaros, y más se desviaban hacia ellos las simpatías y esperanzas de la sociedad, alejándo- se de los franceses. Eso, por supuesto, era en parte porque comenzamos a ver en ellos a los vencedores que uno quizá esperaba calmar —aun a la distancia—. Pero incluso más, era porque nosotros los seres humanos so- mos sumisos por naturaleza. Necesitamos vivir en armonía con los acon- tecimientos y situaciones del afuera. Necesitamos llegar a un acuerdo con el poder y ahora el destino mismo parecía dar la señal para el cambio. En el espacio de unos pocos días los bárbaros, los rebeldes contra la civiliza- ción, se convirtieron en liberadores. Su avance exitoso condujo a un pun- to de ebullición el entusiasmo general por el pueblo y la patria.⁴

Sería un error pensar que es mero oportunismo de lo que se trata en este rápido cambio de posición. Como Mann mismo dice, esa no sería ni la úni- ca ni la principal razón. Ya que si el objetivo de la independencia nacional fuera a prevalecer, tendría que mostrar algo más que un atractivo espontá- neo o una superioridad moral. Más bien, debería mostrar su capacidad de convertirse en una alternativa para la organización y gestión de la comuni- dad (en términos gramscianos, tendría que mostrar que era una alternativa que podía volverse hegemónica). La dislocación producida por la guerra había autonomizado la necesidad general de una continuidad del orden co- munitario respecto de los proyectos políticos alternativos que intentaban

³ Thomas MANN (1968), *Lotte in Weimar*, Londres, Penguin, págs. 130-31. [Traducción nuestra].

⁴ *Ibíd.*, pág.138.

garantizarla. La posibilidad de identificación con un cierto orden político dependía no sólo de sus virtudes o atractivos políticos considerados de manera abstracta sino de su habilidad para garantizar la persistencia de la comunidad. Pero esta continuidad, precisamente porque no coincide con ninguna de las formas políticas que la harían posible en momentos particulares del tiempo —en tanto no tendría contenido propio— no sería otra cosa que el nombre de una plenitud ausente que no podría ser agotada por ninguna de las formas concretas que intentarían realizarla.

Ahora, si esta inconmensurabilidad es constitutiva —ya que la brecha entre la indeterminación y la determinación es completamente infranqueable— y si ningún contenido concreto está, en su “concretitud”, destinado a satisfacer *a priori* la función de completamiento, esto también significa, entonces, que todo contenido concreto será constitutivamente *inadecuado* para desempeñarla, y el lugar del sujeto se perpetuará en la base de la reproducción de esta inadecuación. Esto supone que no hay un único acto de identificación cuyos efectos cumplirían de manera incuestionable con la susodicha función. Como cualquier identificación tiene lugar mediante contenidos que son esencialmente inadecuados para este cumplimiento, la identificación será constitutivamente incompleta y deberá ser siempre recreada a través de nuevos actos de identificación. De esta manera, hay un cortocircuito originario en cualquier lógica social: por un lado, el contenido objetivo tiene sus propios principios de racionalidad y diferenciación; por el otro, estos principios son constantemente interrumpidos y subvertidos. Esta lógica de la “subversión de la racionalidad de lo determinado” es lo que hemos llamado *sobredeterminación* —y es crucial para entender la formación de las identidades políticas—.

Antes que ahondemos en las complejidades de la sobredeterminación, dirijámonos primero a las múltiples dimensiones de esta división constitutiva de todas las identidades sociales —la cual, como hemos notado, está en la base misma de la emergencia de la dualidad sujeto/identificación—. Discutiremos estas dimensiones explorando cuatro vías teóricas: (i) los enfoques sobre el poder y la legitimidad en la filosofía política; (ii) la crítica de la violencia de Walter Benjamin; (iii) la distinción entre “presenciación” y “presencia” en Heidegger; y (IV) la lógica del significante en Lacan.

Poder y legitimidad

¿Cuáles son los presupuestos de una teoría del poder tal como ha sido heterogéneamente desarrollada en el pensamiento político moderno? El primero es que el poder se ubica en algún punto *dentro* de la sociedad, desde

donde se esparcirían sus efectos sobre y alrededor de la estructura social como un todo; es más, que una estructura exista, es, en gran medida, el resultado del poder. El poder es, en un sentido, la *fuerza* de lo social, aunque uno podría igualmente decir en otro sentido (relacionado) que es la condición misma de la inteligibilidad de lo social (dado que la posibilidad de representarlo como una entidad coherente depende de un conjunto de efectos ordenados que emanan del poder). No hay diferencia, desde este punto de vista, entre concepciones holísticas y pluralistas del poder. Ya que, provenga el efecto social de una “elite de poder” o sea, en cambio, concebido como el resultado puro y simple de las interacciones competitivas entre una pluralidad de grupos, ese efecto estará siempre allí como una consecuencia real del poder —o de la lucha por el poder— y, al mismo tiempo, como la fuente de su justificación.

Sin embargo, apenas intentamos explorar la lógica de esta imbricación entre el poder y el “efecto sociedad”, encontramos un movimiento contradictorio que el poder no puede resolver aun si se encuentra involucrado en él. ¿Qué sería un “efecto sociedad” completamente logrado? Claramente, debería ser uno en el que la relación entre el efecto y su causa no fuera en absoluto perturbada, en el que la plenitud del efecto fuese enteramente derivada de la plenitud de la causa. El poder sería entonces el origen absoluto de cualquier orden existente en la sociedad. Mientras más absoluto el origen, más completo el poder. Existe, no obstante, un problema: ¿hasta qué punto puede un origen absoluto ser conceptualizado en términos de poder? Si, por ejemplo, A tiene poder absoluto en la sociedad, entonces sus efectos sobre B, C y D constituirán plenamente la identidad de estos últimos. Esta identificación total es un requisito del poder total, ya que de lo contrario, B, C y D sufrirían los efectos del poder, lo que significaría que a partir de cierto punto —incluso si ese punto significase simplemente su consciencia solitaria— ellos serían capaces de *resistir* el poder de A. Ergo, el poder de A no podría alcanzar aquel punto y por lo tanto ser absoluto. Pero de esto se seguiría que en una situación de poder absoluto el concepto de poder pierda enteramente su significado.

Una causa *qua* causa sólo puede existir en sus efectos; una causa no es nada sino la secuencia de los mismos, siendo parte estos últimos de la identidad de la causa. Si un individuo o grupo tuviera poder absoluto en la sociedad, esto supondría —como hemos visto— que los otros grupos no tendrían otra identidad que los efectos derivados de aquel poder y, como resultado, sería parte de la identidad del grupo dominante. Un señor feudal, por caso, es tal, en tanto y en cuanto hay siervos; y en el hipotético caso de que la identidad de los siervos se agotare en su relación con el señor, es evidente que ambos serían posiciones internas o diferencias dentro de una

única identidad, y que no podría existir una relación de poder entre ellos. Cualquier decisión que el señor tome como resultado de su estatus, expresará no sólo su identidad sino también la del siervo.

Esto es, el “efecto sociedad” sólo puede tener lugar siempre que el poder sea eliminado. Pero esto también muestra claramente que deben alcanzarse ciertas condiciones para que exista una relación de poder: tiene que haber un conflicto de voluntades en que una se imponga. Y aun así, como sabemos, la posibilidad misma de un conflicto requiere la eficacia parcial de las fuerzas en pugna (ya que para resistir un poder dominante tiene que haber un punto en la sociedad donde las fuerzas dominadas puedan organizarse e iniciar su resistencia). Esto significa que la condición misma del poder es que no sea absoluto. Sólo si el Poder es imposible, los poderes fácticos pueden existir en el terreno social. Pero si hay una pluralidad de poderes, entonces el “efecto sociedad” es también imposible. Ya que, como hemos visto, el efecto sociedad es la constitución y representación de la totalidad social como un objeto coherente que resulta de la combinación de efectos ordenados desplegados a partir de un centro único de poder. En otras palabras, si la condición misma de los poderes fácticos es el conflicto, y el conflicto presupone la irreductibilidad de lo social a una única fuente de efectos, debería existir un límite a la representabilidad de lo social y, como consecuencia, ningún efecto sociedad.

¿No es esta conclusión lógica, sin embargo, un poco excesiva? ¿Podemos lisa y llanamente deshacernos del “efecto sociedad”? Consideremos el asunto con cuidado. ¿Qué implicaría lógicamente tal deshacerse? Claramente, que las fuerzas en conflicto no podrían hegemonizar la totalidad social y estarían así limitadas a sus propias particularidades. Pero esa limitación no necesariamente las cerraría sobre sí mismas, debido a que si una fuerza es amenazada por otra fuerza externa a ella, ninguna de las dos fuerzas podría estar completamente constituida. Como resultado, no podrían cerrarse dentro de su propio ser. Sólo yendo más allá de sí mismas —realizando su propio ser en términos de un “efecto sociedad” que trascienda sus propias particularidades— podrían devenir plenas. Esta trascendencia, como vimos, implicaría la eliminación del poder. Pero el punto importante es precisamente que, como el poder vuelve imposible esta trascendencia, el efecto sociedad no desaparece simplemente: se mantiene presente como aquello que está ausente, como el lugar vacío que impide que cada una de las fuerzas contendientes alcance su plenitud. La realidad del poder construye la irrealdad de la sociedad como una falta estructural que acompaña y distorsiona todas las identidades sociales.

Esto se vuelve más claro si consideramos otra dimensión íntimamente asociada con la conceptualización del poder, a saber, la conectada a la relación

entre poder y legitimidad. ¿Cuál es la posibilidad teórica de tal distinción? Si por poder entendemos la capacidad de producir un efecto sociedad, la distinción sería imposible. Ya que distinguir entre legitimidad y poder supone que un sistema de poder real sea ilegítimo. Pero si la totalidad de los “efectos sociales” puede ser remitida al poder como su sola fuente, no habría lugar en la sociedad desde donde cuestionar ese poder. No olvidemos que la teoría inicial del poder fue teológica: operaba con la omnipotencia de Dios como creador del mundo. Es claro que si Dios fuese la fuente de todas las cosas creadas, no habría forma de que su poder, o aun una parte de las acciones en las que ese poder se expresa, pudiera ser ilegítimo. El poder y la legitimidad serían uno y lo mismo. De hecho, no adquiriría siquiera carácter de pregunta si el poder de Dios es legítimo, ya que este representaría la bondad absoluta. Aseverar lo contrario sería erigir un tribunal, que debería ser independiente de Dios para juzgar sus acciones. El poder de Dios es legítimo porque es *Su* poder. Si la cuestión de la legitimidad no hubo de ser reducida, incluso en aquellas tempranas discusiones teológicas, a la del poder per se, es debido al problema de la existencia del mal en el mundo y la posibilidad resultante de que el hombre actúe de un modo que sea ilegítimo a los ojos de Dios.⁵ Pero el punto importante para nuestra discusión es que esta disyunción entre el poder y la legitimidad motivó la pregunta que devendría central en la moderna teorización de la política: ¿cuáles son las fuentes de la legitimidad toda vez que existen “efectos sociales” conflictivos entre sí que no pueden remitirse a una única fuerza generatriz?

Mientras Dios operaba como una fuente de legitimidad externa al mundo, la brecha entre poder y legitimidad podía ser abarcada conceptualmente dentro de límites, más o menos, manejables. Pero cuando en tiempos modernos comenzó la búsqueda de una fuente de legitimidad desde donde juzgar al mundo, e incluso una que fuera interna al mundo, las aporías implícitas en los mismos términos de la cuestión se volvieron completamente visibles. Ya que si la legitimidad *qua* legitimidad no estuviese dotada de poder, debería haber creado su propio poder; pero en ese caso sería en sí misma mero poder —mera contingencia— y sólo podría fundar sus reclamos en el poder que pudiese obtener. Como en el caso teológico, encontramos el concepto de legitimidad indistinguible del de poder, con la diferencia de que ahora existe un poder que podría ser siempre revertido. Maquiavelo aceptó alegremente estas conclusiones —desde el momento

⁵ Esto plantea, por supuesto, el conocido problema teológico de cómo Dios, si es a la vez omnipotente y la expresión de la bondad absoluta, permite la existencia del mal en el mundo.

que fundaban la legitimidad tanto en el poder como en lo que concierne al carácter contingente del mismo. Pero incluso las teorías que intentaban legitimar el poder absoluto —como Hobbes— aceptaban una perspectiva puramente secular y una relación unidireccional de causalidad; el poder era la raíz de la legitimidad, aun con las reservas que consideraremos en un momento.

El problema, sin embargo, es este: ¿hasta qué punto podríamos decir que una legitimidad puramente derivada del poder se mantiene legítima? ¿No es una legitimidad basada en los hechos un concepto contradictorio que soslaya completamente la distinción entre hecho y valor? En este punto somos sorprendidos por el paralelismo estructural entre la dualidad “poder/efecto sociedad” y la dualidad “poder/legitimidad”. Nuestra conclusión con respecto a la primera fue que un “efecto sociedad” totalmente desarrollado era imposible mientras hubiese poder; pero que, por otro lado, el poder *requiere* lógicamente la plenitud de la sociedad como aquello que está ausente, como un lugar de una falta estructural. En el presente caso hemos concluido que el poder torna imposible una legitimidad totalmente desarrollada. ¿Deberíamos concluir a su vez, entonces, que el poder requiere su otro —la legitimidad— como relleno ausente [*absent filler*] de su imposible plenitud?

Una breve consideración de Hobbes ayudará a clarificar estos asuntos. Las conclusiones lógicas que Hobbes dedujo, que se siguen directamente de una concepción secularizada del poder, suponen un rigor nunca alcanzado antes de él y aun pocas veces después. Al hacer la pregunta “¿hay alguna esperanza de tener una sociedad ordenada que se aparte completamente de las relaciones de poder?”, la respuesta de Hobbes, como se sabe, fue enfáticamente negativa. La sociedad civil, librada a sí misma, sólo puede reproducir el caos del Estado de Naturaleza. Pero habiendo dicho esto, ¿sería posible instituir un poder absoluto que pudiese generar un “efecto sociedad”? Hobbes pensaba que era posible, e invocó al pacto social como una forma de lograrlo. Pero hay dos consecuencias que se siguen necesariamente de esta manera de encarar el problema. La primera es que, como en todo poder absoluto, incluyendo el caso de Dios en la teología medieval, no puede salir a la luz la distinción entre poder y legitimidad. No se trata de que sólo haya una relación de causalidad entre el poder y la legitimidad, sino que poder y legitimidad son uno y lo mismo. Llamar ilegítimo a un poder presupondría otro orden social cuyo contenido fuese la base para juzgar el poder existente. Pero si por fuera del poder sólo hubiese el caos del Estado de Naturaleza, entonces esta base simplemente no existiría. El único modo en que un poder podría, por lo tanto, volverse ilegítimo sería si fuese incapaz de garantizar la vida y la seguridad de los súbditos —esto es,

si dejara de ser el fundamento de un Estado ⁶ viable—. Esto significaría que el poder debería ser, como mínimo, parcialmente justificado por una instancia exterior a él; si fuera incapaz de proveer esa garantía de vida y seguridad, dejaría de ser legítimo.

Claramente, entonces, esto supondría que las *condiciones* de su legitimidad deben ser externas a él. La separación entre el poder y la condición de su legitimidad tendrían un efecto dual. Por un lado, si el poder hubiese de ser justificado por una instancia distinta de sí, ésta no podría derivar del poder. Esta es la piedra de toque para postular una distinción entre una esfera pública y una privada, una disyunción seminal introducida por Hobbes que en la actualidad marca su obra como uno de los puntos de partida del liberalismo moderno. Por otro lado —y esta es nuestra segunda consecuencia— dado que la garantía del poder había de ser la condición tanto necesaria como suficiente de su legitimidad, entonces, *en tanto y en cuanto esta condición se cumpliera, el poder se volvería legítimo independientemente de sus formas y contenidos*. ¿Por qué? Porque dado que el “otro” del poder era simplemente la desorganización de la sociedad, no importa qué orden político exista, este sería legítimo no como resultado del valor de su propio contenido sino debido a su capacidad para encarnar el principio abstracto del orden social como tal.

La teoría de Hobbes consiste en un argumento bien tramado dentro del cual (i) el poder y la legitimidad no pueden —en el caso de un orden político exitoso— diferenciarse uno del otro; aunque, (ii) existe una potencial separación entre la función del garantizar un orden social y los acuerdos políticos concretos capaces de satisfacer tal función. Si esta separación es sólo potencial, se debe a que, si un orden político ha de ser exitoso, es imposible distinguir una forma concreta de su función general. La forma concreta todavía encarnaría la función general, pero de forma tan perfecta que la separación no se mostraría. Para plantear el tema de un modo ligeramente diferente: la legitimidad y el poder colapsarían entre sí *sólo* bajo la condición de que la separación entre la función general y el acuerdo social concreto se mantuviese encubierta. Ya que, ¿qué sucedería si esta separación se mostrara? Lisa y llanamente, el acuerdo social concreto aparecería como *meramente* concreto, y esto sólo podría ocurrir cuando ese acuerdo pierda su capacidad para encarnar la función general; esto es, cuando se muestre a sí mismo como mero e injustificado poder. La crisis de un sistema de poder, por lo tanto, consiste en la desarticulación de sus dimensiones internas, cada una de las cuales desarrolla una lógica propia de manera desenfrena-

⁶ *Commonwealth* en el original (N. del T.).

da, mientras no sea limitada en sus efectos por la ubicación precisa que ocupa dentro del modelo del Estado Hobbesiano.

Vale la pena desentrañar este modelo y seguir la lógica desmedida de sus dimensiones liberadas, ya que este ejercicio nos conducirá directamente a la cuestión del sujeto. Para hacerlo, no necesitamos movernos ni un centímetro de la gramática de la teoría de Hobbes. Lo que se muestra en la crisis de un sistema de poder es que la función general ya no está unida a la organización social concreta que lo ha asegurado hasta ahora. ¿Pero qué sucede en ese caso? ¿Es que una vieja organización es automáticamente sustituida por una nueva, de manera tal que toda la crisis y su resolución tenga lugar enteramente en el terreno de lo concreto? Definitivamente no, porque la primera manifestación de una crisis es la emergencia de una amenaza que siempre acecha el orden social: el retorno del Estado de Naturaleza. Es esta amenaza la que expone el orden social como algo que está presente a través de su ausencia, como una falta estructural. Y como este orden social ausente adquiere su significado como la alternativa a la desorganización radical, sólo puede ser orden en general, orden en cuanto tal, desposeído de cualquier atributo concreto.

Ahora, hemos visto que es precisamente esta crisis la que re-crea la división potencial entre poder y legitimidad. El poder pierde su legitimidad cuando es incapaz de asegurar el orden social; en ese caso se muestra a sí mismo como *mero* poder. Pero si la percepción de la legitimidad separada del poder coincide con la percepción de la función general como diferente de los acuerdos sociales que la garantizan, el principio de legitimidad sólo puede, del mismo modo, ser un principio abstracto general que debe distinguirse de las formas históricas concretas que lo encarnan. Un discurso sobre la legitimidad, por lo tanto, sólo es posible cuando los resultados ilegítimos también lo son. Es sólo en el contexto de una falla en el logro de identidades completamente desarrolladas que tiene sentido llamar “ilegítimo” a algo. Podemos ver ahora el porqué de un paralelismo entre la dualidad poder/“efecto sociedad” y la dualidad poder/legitimidad: en ambos casos el segundo término de la disyuntiva apunta a una plenitud absoluta cuya total concreción dejaría sin sentido al primer término.

En este punto, podemos volver a la “inversión dialéctica” de Mann y preguntar qué hubiera hecho Hobbes con ella. El soberano de Hobbes se presenta a sí mismo en términos que alcanzan una eliminación total y final de tal inversión. Ya no hay una libertad que se realiza a sí misma en la sujeción, sino, más bien, una coincidencia absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo en el caso del soberano (Leviatán), y la absoluta falta de objetividad en el caso de las voluntades individuales del Estado de Naturaleza. Parecería

que la voluntad del soberano representa el triunfo del principio subjetivo, dado que la fuente de la objetividad es pura voluntad, y no un orden objetivo que escapa a las decisiones humanas ni tampoco un ser trascendente. De hecho, lo que sucede es lo opuesto. Ya que una voluntad que es automáticamente —como resultado del pacto— la fuente de objetividad social se vuelve indistinguible de ésta. El soberano ha abolido la división entre su individualidad y la universalidad de la comunidad y, en este sentido, lejos de representar la introducción de un principio subjetivo, es sólo el punto en que colapsa esta distinción entre sujeto y objeto, entre individualidad y universalidad. Esta primera resolución moderna de la tensión entre el poder y el “efecto sociedad” tiene lugar sobre la base de reafirmar este último a través del vaciamiento de la particularidad del primero —o bien, haciendo de su particularidad la forma misma de la universalidad—.

Aun así, sólo tenemos que modificar levemente algunos de los presupuestos de Hobbes para poder, sin ir más allá de las reglas de la gramática hobbesiana, desarrollar un conjunto de posibilidades diferentes. Porque, ¿qué pasa realmente si los dos lados del planteo de Hobbes se contaminan entre sí; esto es, si tenemos una situación en la que el soberano es menos que omnipotente y el estado de naturaleza menos que totalmente desestructurado? Este es el punto en el que las diversas dimensiones del modelo hobbesiano comienzan a descarriarse. No prevalece más el balance perfecto que había ocultado la división entre la individualidad y la universalidad del soberano, entre el poder y la legitimidad, entre los acuerdos sociales concretos y la función universal. La voluntad individual del soberano no deviene automáticamente la ley universal de la comunidad, y así la brecha entre ambas se vuelve insalvable. El poder, al no ser absoluto, no puede asegurar las condiciones de su propia legitimidad; y como ningún acuerdo social concreto es enteramente capaz de asegurar el orden social, la necesidad general de este último se emancipa de cualquier vínculo necesario con el primero.

¿Por qué, sin embargo, tal situación no deriva inexorablemente en un Estado de Naturaleza? Porque hemos interrumpido los algoritmos de Hobbes con una posibilidad que él no contempló, aun cuando ésta pueda construirse teóricamente en términos de su propio sistema de categorías. El soberano es todavía la única fuente de orden social y las voluntades individuales son todavía totalmente estructuradas por el primero. Pero como el soberano ya no es capaz de satisfacer *enteramente* su función, las voluntades individuales serán parcialmente desestructuradas. Precisamente debido a que el orden en la sociedad sólo puede construirse en una tónica hobbesiana, la falla parcial del soberano crea una fisura en la estructura. Pero como las voluntades individuales son sólo parcialmente desestructuradas

por esa fisura, serán forzadas a involucrarse en una sucesión de pactos parciales. Sólo un colapso total del orden retornaría la sociedad al Estado de Naturaleza.

Sin caer en esa situación extrema, sólo hay inversión dialéctica entre objetividad y libertad. Esto significa que cualquier objetividad social existente no alcanzará el punto de clausura de un “efecto sociedad”, sino que más bien será, constitutivamente, poder. Y como las voluntades individuales no pueden reducirse a diferencias objetivas o identidades dentro de un orden social totalmente desarrollado, sólo serán *sujetos*, lugares de una falta constitutiva cuya única identidad puede ser alcanzada por actos de identificación (inversión dialéctica, sumisión a la exterioridad de la Ley como única fuente de objetividad social).

Walter Benjamin y la política de la medialidad pura

Podemos alcanzar una conclusión similar si nos movemos a nuestra segunda discusión teórica: a saber, el análisis de la violencia de Benjamin. Éste comienza afirmando que una crítica de la violencia pertenece a la esfera moral y contrapone dos acercamientos aparentemente opuestos: la ley natural, para la cual los fines justos justifican medios violentos; y la ley positiva, para la cual medios legales justifican los fines. A pesar de esta oposición, sin embargo, ambas comparten el dogma de la posibilidad de alcanzar —aunque de maneras opuestas— un punto de no conflicto entre medios y fines. Como dice Benjamin:

Ambas escuelas confluyen en su dogma básico común; los fines justos pueden ser alcanzados por medios legitimados, y éstos usados para fines justos. El derecho natural intenta, mediante la justicia de los fines, “legitimar” los medios, el derecho positivo, “garantizar” la justicia de los fines a través de la legitimación de los medios. Esta antinomia se probaría irresoluble si el presupuesto dogmático común fuese falso, si los medios legitimados, por un lado, y los fines justos, por el otro, se encontraran en un conflicto irreductible.⁷

Es esta última hipótesis la que toda la crítica de la violencia de Benjamin trata de explorar. Dejando de lado la esfera de los fines, Benjamin plantea la pregunta de la “legitimación de ciertos medios que constituyen la violencia”, y toma como punto de partida la distinción entre violencia autorizada

⁷ Walter BENJAMIN, *Reflections, Essays, Aphorisms, Autobiographical writings*, New York, Schocken books, pág. 278. [Sin año en el original]. La traducción es nuestra.

y no autorizada. Esto último presenta una ambigüedad, apuntada por Benjamin, que es crucial para nuestro argumento: ¿a *qué* amenaza la violencia no autorizada? ¿A los fines legales en su carácter concreto? Definitivamente no o, al menos, no solamente. En cambio, lo que es puesto en cuestión es el principio de legalidad como tal:

Podría considerarse, quizás, la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a los individuos no se explica por la intención de preservar fines jurídicos sino, más bien, por la de salvaguardar el derecho mismo; aquella violencia cuando no está en manos del derecho, lo amenaza, no por los fines que podría perseguir sino por su mera existencia fuera de él. Lo mismo podría sugerirse de manera más drástica si se reflexiona cuán a menudo la figura del “gran” criminal ha provocado la secreta admiración del público más allá de lo repelente que puedan haber sido sus fines. Ello no puede deberse a sus acciones sino sólo a la violencia de la que da testimonio. En este caso, por lo tanto, la violencia de la que el derecho actual busca privar a los individuos en todas las áreas de su actividad resulta muy amenazante, y despierta aun en la derrota la simpatía de las masas contra el derecho.⁸

Estamos aquí en el mismo terreno que en el caso de Hobbes: como algo “por fuera”, el derecho es una alternativa real que amenaza fines jurídicos concretos. Estos últimos están constitutivamente escindidos ya que —más allá de su carácter concreto— encarnan el principio de “legitimidad” y “legalidad” como tal. Pero esto significa que entre *medios* y *fines* se ha introducido una cesura insuperable. Si los fines, en su carácter concreto, fueran lo único que importa, los medios serían transparentes y la totalidad estaría subordinada a los fines. Si, por el contrario, la legalidad de los medios es lo que está en juego, los fines devendrían indeterminados, pero dentro de los límites concretos establecidos por los medios. Mas si los medios jurídicos son subvertidos en su carácter concreto ya que encarnan el principio de legitimidad como tal, emerge una posibilidad más radical: una política de medialidad pura que mediante su pasaje a través de medios y fines concretos y fugaces, intenta promulgar o subvertir la legalidad misma. Toda la distinción de Benjamin entre creación-de-ley y preservación-de-ley intenta mostrar el carácter constitutivo de esta posibilidad, su inherencia a cualquier sistema jurídico.

Benjamin ilustra su argumento sobre la medialidad pura con dos ejemplos: el lenguaje, y la distinción en Sorel entre la huelga política y la huelga proletaria. Nos concentremos en esta última. Una huelga política está domina-

⁸ *Ibíd.*, pág. 281.

da en su particularidad por objetivos particulares. Trata de abolir formas concretas de poder estatal y no a éste como tal. La huelga proletaria, por el otro lado, no intenta sustituir una forma de poder por otra o una forma de organización legal por una distinta, y así sucesivamente; por el contrario, sin importar sus objetivos concretos, busca poner en cuestión el principio mismo de legalidad y organización del Estado.

En contraste con esta huelga política general (que casualmente parece haber sido sintetizada por la trunca revolución alemana), la huelga proletaria general se fija como única tarea la destrucción del poder estatal. “invalida todas las consecuencias ideológicas de cualquier política social posible; sus partisanos ven las reformas más populares como burguesas”... Mientras la primera forma de interrupción del trabajo es violenta porque sólo causa una modificación externa de sus condiciones, la segunda, como puro medio, es no violenta. Ya que no tiene lugar para retomar el trabajo luego de concesiones externas y esta o aquella modificación a las condiciones del mismo, sino para reanudar sólo un trabajo completamente transformado, ya no impuesto por el Estado, una modificación radical que este tipo de huelga no tanto causa como consume. Por esta razón, la primera de estas empresas es creación-de-ley, pero la segunda es anárquica.⁹

Esto, no obstante, suscita inmediatamente un problema: ¿hasta qué punto es la revolución proletaria un evento histórico realmente posible? Y si es posible, ¿bajo qué condiciones? Ya que una política de violencia pura, de medialidad pura, no está estrictamente hablando dirigida contra nada; y sin embargo, para ser exitosa requiere de algún contenido. Benjamin, en la cita anterior, parece señalar tal contenido: la determinación de reanudar “sólo un trabajo completamente transformado”. Recordemos que lo que estaba en juego tanto en la imposición como en la violación del derecho no era sólo el contenido de una ley particular sino el principio de legalidad como tal. Así, si la huelga proletaria se dirige contra este último, su consumación sólo puede ser una historia pos-legal, una historia que rompa con la dialéctica imposición/violación.

El texto de Benjamin parece apuntar en esta dirección cuando habla de la emergencia e inversión de los múltiples sistemas legales en tanto dominados por la ley dialéctica de su sucesión, y cuando piensa en el derrocamiento del poder legal del Estado por parte de la huelga proletaria como un evento posible del comienzo de una nueva historia. Esto aparenta ser una perspectiva marxista tradicional que supone que el contenido de una histo-

⁹ *Ibíd.*, pág. 291.

ria pos-legal sólo puede ser una sociedad reconciliada que haya superado la oposición sujeto/objeto. Ya que, como hemos visto, en ese caso tenemos un “efecto sociedad” puro que al mismo tiempo que anula el poder, cancela también la posibilidad de un sujeto.

Aun así, las cosas no tienen límites tan claros, incluso para Sorel. Es más bien dudoso que Sorel haya concebido la huelga revolucionaria como un acontecimiento histórico posible. Por el contrario, su eficacia como un mito era independiente de la posibilidad real de que suceda; residía, en cambio, en la posibilidad que abría para la reconstrucción de una voluntad revolucionaria que no estuviese integrada a la sociedad burguesa decadente. El apoyo de Sorel a los objetivos del proletariado resultaban no tanto de su aprobación sino de la voluntad revolucionaria construida en la persecución de los mismos. Este es el modo en que Sorel concebía una política de medialidad pura: más allá de los objetivos concretos de las luchas proletarias, los trabajadores, en su movilización, construirían una subjetividad capaz de detener la corrupción y decadencia de la civilización europea. Todo el énfasis está puesto en el ejercicio de los medios, y no en el logro de los fines. De este modo, la huelga general no es tanto un evento real como un horizonte histórico que da sentido y dirección a las luchas particulares, previniendo su clausura dentro del carácter concreto de cada una de ellas. La contraposición huelga política/huelga proletaria, más que la oposición de dos tipos de evento, da cuenta de dos dimensiones que, en proporciones diferentes, se combinan en cualquier lucha particular (son la encarnación metafórica de la división constitutiva de toda identidad social).

La diferencia entre Sorel y Benjamin puede reducirse al siguiente punto: mientras que para Benjamin la eliminación de la violencia jurídica y estatal es un *acontecimiento* que cierra un ciclo histórico y abre uno nuevo, para Sorel es una dimensión constitutiva de toda experiencia política —por esta razón una política de la medialidad pura puede formularse mejor en términos sorelianos que benjaminianos—. Esto se vuelve más claro aún si consideramos el análisis del texto de Benjamin que realiza Werner Hamacher.¹⁰ En su intento de radicalizar la medialidad pura de *Para una crítica de la violencia*, Hamacher es llevado a difuminar la separación entre la huelga política y la proletaria:

Por propósitos epistemológicos, cualquier huelga debe tener lugar en la región fronteriza entre huelgas generales políticas y anarquistas, entre, por un lado, negociación —o mejor— extorsión y actos legislativos y,

¹⁰ W. HAMACHER, “Afformative Strike”, *Cardozo Law Review*, vol. 13, Núm. 4, diciembre 1991, págs. 1133-1157.

por el otro, la pura violencia del derrocamiento. Por razones cognitivas, no puede haber más anarquismo puro que aformativos absolutos. Los aformativos pueden tener efectos imprevistos, precisamente en tanto “golpean” con impotencia el marco de inteligibilidad con el que se los observa. Cuanto más posible se vuelve el evento de aformación y, con ello, tanto más impredecible en sus efectos para la consciencia constatativa o tética, la cuestión de su posibilidad se torna menos decidible en términos cognitivos. La violencia pura “se muestra” a sí misma precisamente en el hecho de que nunca aparece *como tal*. “Ya que la violencia mítica, no la divina, será reconocible como tal con certeza, a menos que se manifieste en efectos incomparables...”. La huelga no es una cuestión teórica; no puede ser el objeto de prognosis así como tampoco de programas; pertenece al orden de eventos que atraviesa el continuum de la historia, y la inconmensurabilidad de la cognición. Quienquiera que hable de la huelga no puede estar seguro de que no está afectado por ella ni ya efectivamente participando de la misma.¹¹

Hamacher vincula la pura violencia, como acto *destituyente* antes que *instituyente*, a lo que él llama *aformativos*, que son las condiciones de cualquier acto performativo. No se trata de actos *separados* de los performativos *per se*, sino, de un modo especial, de actos internos a los mismos:

La violencia aformativa o pura es una “condición” para cualquier violencia performativa, instrumental y, al mismo tiempo, una condición que suspende en principio su cumplimiento. Pero mientras las aformaciones no pertenecen a la clase de los actos —esto es, a la clase de operaciones de institución o fundación— nunca están, no obstante, simplemente fuera de (o sin relación con) la esfera de los actos. El hecho de que las aformaciones permitan que algo suceda sin realmente hacerlo suceder tiene una significación dual: primero, que ellas habilitan la entrada de esta cosa en el reino de lo instituido, de donde ellas mismas están excluidas; y, segundo, que no son lo que aparece en el reino de lo instituido, de manera tal que el campo de los fenómenos, como el ámbito de la manifestación positiva, sólo puede indicar los efectos de lo aformativo bajo la forma de elipsis, pausas, interrupciones, desplazamientos, etc., pero nunca las puede contener o incluir.¹²

Esto es, la violencia pura, la pura destitución, no puede ser performativa y nunca puede adquirir, por lo tanto, el carácter de un evento independiente.

¹¹ *Ibíd.*, págs. 1154-1157. La traducción es nuestra.

¹² *Ibíd.*, pág. 1139, n. 12.

Pero esto nos deja con una división constitutiva que nunca puede superarse: combatiremos la violencia como tal a través de su encarnación en un sistema concreto de violencia, pero el momento de la pura destitución nunca llega. La destrucción de un sistema de poder sólo puede significar la construcción de un poder diferente. Habrá una asimetría inerradicable en toda identidad social: las fuerzas que intentan deponer la violencia serán irremediablemente inadecuadas para llevar adelante la tarea que asumen. La pura destitución circula entre cuerpos que guardan con ella una distancia infranqueable. Parafraseando a Lacan, podríamos hablar de un “sujeto supuesto a liberar”. Y nos encontraríamos nuevamente con el lugar del sujeto como el lugar de una falta constitutiva.

Si la pura destitución —una violencia como medialidad pura (una violencia no violenta en tanto no se dirige a un objeto particular)— fuera posible como un acto independiente, esto significaría, entonces, la muerte del sujeto ya que la dualidad sujeto/objeto hubiera sido totalmente eliminada. Pero si la relación institución/destitución está mutuamente contaminada, entonces la pura destitución sólo puede habitar los actos históricos de institución/destitución como aquello que está ausente, como algo requerido por la estructura del acto, pero, al mismo tiempo, como algo que se vuelve imposible por esa misma estructura. La relación huelga política/huelga proletaria será constitutivamente indecidible. Este espacio de indecidibilidad, de irrepresentabilidad, es el locus del sujeto. Hay sujetos (en plural) porque el Sujeto (o el Objeto, que apunta a lo mismo) es imposible.

Presenciación y presencia

Nos dirijamos ahora a la diferencia entre “presencia” y “presenciación” en Heidegger —la llamada diferencia ontológica—. Podemos acercarnos a ella a partir de la pluralidad de sentidos de la noción de “origen” —*arché*, *principium*, *Ursprung*— en Heidegger, tal como lo puso en consideración Reiner Schürmann.¹³ La noción aristotélica de *arché* combina por primera vez dos significados diferentes: origen y gobierno. Es la fusión entre ambos la que, con una creciente subordinación del primero al segundo, constituirá la cuestión central de la metafísica de Occidente. Más aún, es el *ocultamiento* presente en esta subordinación lo que, en el intento de lanzar un

¹³ Reiner SCHÜRMANN (1990) *Heidegger, On Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana University Press, especialmente las págs. 97-154. La traducción es nuestra.

nuevo comienzo, buscará deconstruir la intervención heideggeriana. Pero esa fusión de significados sólo es posible con el advenimiento de un tipo de explicación causalista. Efectivamente, una explicación causalista es el primer paso en la subordinación del origen al gobierno:

La alianza entre las nociones de origen y gobierno sólo es posible *una vez que se constituye la metafísica de las causas*. Cuando se entiende que los fenómenos como un todo son cognoscibles desde el punto de vista de la causalidad, entonces puede decirse que una verdadera causa es sólo aquella que inicia su acción “y nunca deja de iniciarla”, esto es, una causa que también gobierna. De esta manera Heidegger vincula el destino del concepto de *arché* a la constitución de la metafísica de las causas.¹⁴

Ahora esta explicación causalista —que es el primer paso en la subordinación del origen al gobierno— es vinculada al carácter paradigmático que asumirá la fabricación de herramientas u obras de arte en la explicación de cualquier tipo de cambio o movimiento. En cuanto a la distinción entre cosas que tienen el origen de su movimiento en sí mismas y aquellas movidas por otras, estas últimas son el modelo que se va a extender metafóricamente a la comprensión de las primeras. Si la causa eficiente precede, la causa final, el *telos* del proceso de cambio, tiene que estar activa desde el principio: es sólo como resultado de esta orientación teleológica de la acción que el “devenir” adquiere un ser que le falta. El devenir es inteligible en tanto y en cuanto es *dominado* por su *telos*. Y esta concepción del origen en función del gobierno es generalizada a toda acción humana.

El marco de referencia teleocrático se aplica a la acción hasta el punto en que ésta es todavía vista como deviniendo: los magistrados “movilizan” la ciudad porque ellos mismos están “movilizados” por la idea que es su fin. Es por esto que la arquitectura es el arte paradigmático: la anticipación del fin a través de la que Aristóteles comprende el origen, se observa más claramente en la construcción... ¿Cómo, entonces, gobierna el *arché*? En la anticipación del *telos*.¹⁵

El giro hacia un ocultamiento total de la distinción entre presenciación y presencia —entre origen y gobierno— no es completo en Aristóteles ya que habla griego y, como dice Heidegger, no puede serle totalmente desconocido el sentido original de *physis* como presenciación, como advenimiento. No obstante, todas las precondiciones esenciales para dicho giro ya están allí:

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 99.

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 103-4.

Alcanzamos a ver cómo la inversión de la historia establece qué ubicará un constructor divino primero, y luego uno humano, en la posición del origen. Lo que anticipa las doctrinas onto-teológicas y onto-antropológicas, en las cuales el origen aparece como el predicado de una entidad, es el novedoso concepto —si no la palabra— *arché* en Aristóteles.¹⁶

Una primera consolidación de la subordinación de la idea de origen a gobierno tiene lugar con la transición desde el griego *arché* al latino *principium*: esta última no es una traducción neutral de Cicerón de una lengua a la otra sino una que refuerza la dimensión de gobierno (*principium*, *princeps*). Este movimiento alcanza su clímax primero cuando, en la Edad Media, el *principium* se vuelve divino y es concebido como la causa suprema de todo; y luego, cuando este principio supremo se transfiere al orden lógico y es así identificado con la representación universal para un sujeto.

El concepto de *ordo dependentiæ* en Scoto privilegia en el concepto de *principium* la dimensión de jerarquía por sobre la de fuente. Con esto, la dimensión temporal que todavía estaba presente en Aristóteles como un resultado de la insuficiencia de mostrarse “deviniendo”, es reemplazada por la pura *presencia* en un orden enteramente gobernado. Dios, antes que un creador, asume la figura del *Pantocrator*. El proceso se cierra con el principio de razón suficiente de Leibniz, por el cual la razón gobierna incluso sobre Dios. Con esta transición desde un principio ontológico a uno lógico, este último se vuelve una ley de la razón y asume una función de representación universal fundada en la subjetividad humana. De este modo, la misma se vuelve una regla subjetiva para “enmarcar” cosas. De acuerdo a Heidegger, esta consolidación de la dimensión de gobierno que autoriza el ocultamiento del Ser como origen, encuentra su cénit en la técnica contemporánea.

La deconstrucción de la metafísica Occidental es concebida por Heidegger como el intento de deshacer esta consolidación y restablecer la dimensión perdida del origen. Es este restablecimiento el que hace visible la diferencia ontológica entre Ser y ente como una diferencia temporal. Esto nos lleva a un tipo diferente de origen, al que Heidegger llama *Ursprung* (literalmente, salto originario). Ahora, el punto importante para nuestro argumento es que la posibilidad de acceso a este origen más radical —que se muestra a sí mismo como diferencia temporal y de ese modo divide la unidad del principio—, depende de un pasaje por la nada. Como afirma contundentemente Schürmann:

¹⁶ *Ibid.*, pág. 105.

El *phuein* no tiene historia ni destino. Pero esto no significa que es atemporal. Si lo fuera, ¿cómo podría el actuar ser alguna vez *kata phusin*,¹⁷ siguiendo el acontecer de la presencia? La temporalidad de este acontecer puede comprenderse a través de la correspondiente noción de la nada. Lo “original”, esto es, un comienzo epocal, es un surgimiento de la nada *óntica*, de entre todas esas (posibles) entidades que se mantienen ausentes para una época. Lo “originario” es un surgimiento de la nada *ontológica*, del impulso hacia la ausencia que permea la presenciación hasta su núcleo mismo. La presenciación-ausenciación es tiempo originario: tanto aproximarse (Angang) como alejarse (Abgang); génesis y *pthora*, ascenso y declinación; ser y no ser. La emergencia mutua de los fenómenos, en que el no-ser temporaliza el ser, es el origen “originario”, *Ursprung*.

La estructura del argumento es suficientemente clara: la nada es la condición misma de acceso al Ser. Ya que, si algo fuese mera actualidad incontestada, no sería posible ninguna diferencia ontológica: lo óntico y lo ontológico se solaparían en su totalidad y simplemente tendríamos pura presencia. En ese caso, el Ser sólo sería accesible como aquello más universal de todos los predicados, como lo que está más allá de cualquier *differentia specifica*. Y eso significaría que no fuese en absoluto accesible, por razones que Heidegger discute en el comienzo de *Sein und Zeit*. Pero si la nada estuviera allí como una posibilidad fáctica, cualquier ente que se presentase a sí mismo sería también, hasta su raíz misma, mera posibilidad, y mostraría, más allá de su especificidad óntica, el Ser como tal.

La *posibilidad* como opuesta a la pura *presencia* temporaliza el Ser y divide, desde su fundamento, toda identidad. La presenciación (*Ursprung*) y lo presente, lo ontológico y lo óntico, están irremediabilmente divididos, y esto tiene una doble consecuencia: la primera es que lo óntico no puede nunca cerrarse sobre sí mismo; la segunda es que lo ontológico sólo puede mostrarse a sí mismo a través de lo óntico. El mismo movimiento que crea la división, condena a sus dos partes (como en todas las divisiones) a la dependencia mutua. El ser no puede habitar en un más allá de todos los entes, porque en ese caso, sólo sería un ente más. El Ser se muestra a sí mismo en las entidades como aquello que les falta y como aquello que deriva de su estatus ontológico en tanto mera posibilidad. Ser y nada, presencia y ausencia, son los términos mutuamente requeridos de un terreno constitutivamente escindido por la diferencia.

¹⁷ “*kata phusin*” es una locución griega que se traduce como “según la naturaleza” (N. del T.)

Esto nos permite vincular el argumento de Heidegger con nuestras discusiones previas —aun cuando nos movamos en una dirección que Heidegger no tomó y que seguramente no hubiera aprobado—. Como hemos visto, la división entre huelga política y proletaria es, para Sorel, inerradicable, ya que cualquier lucha concreta pondrá en cuestión tanto un sistema actual de violencia como el principio de violencia como tal. Pero, entonces, si la pura violencia no puede ser algo que tiene una existencia fáctica por sí misma, el “más allá de la violencia” no puede ser un acontecimiento fáctico tampoco. Lo imposible, el “más allá de la violencia”, ciertamente eliminaría la división: en una sociedad plenamente reconciliada tendríamos una presencia total e incontestada, un gobierno absoluto por un *principium* puro. Pero si la violencia *es* constitutiva, se vuelve la nada que muestra el carácter de mera posibilidad de sí misma y de aquello que se le opone.

Es este efecto de desocultamiento el que divide las fuerzas opuestas entre su contenido “óntico” y el carácter de mera posibilidad —esto es, origen, puro Ser— de aquellos contenidos. Del mismo modo, hemos considerado el Estado de Naturaleza de Hobbes como una “nada” que divide la identidad del orden impuesto por el soberano: por un lado, el soberano impone un orden *particular*, por el otro, y como la alternativa a este orden particular es el caos (la nada), tiene también que encarnar el orden como tal, orden cuya indiferencia a la particularidad de sus contenidos es comparable al puro Ser. La diferencia ontológica de Heidegger despeja el camino para pensar las variadas dimensiones estructurales de esta división constitutiva de toda identidad.

Pero, entonces, ¿no es precisamente este sujeto que hemos encontrado en nuestras múltiples exploraciones —el sujeto de la falta en ser— el que es posibilitado por esta diferencia? Éste no es el sujeto de una onto-teología o de una onto-antropología (un *cogito*, una *ousia* concebidos como mera presencia), sino exactamente lo opuesto: un sujeto cuya falta de ser es la precondition para su acceso al Ser.

Sujeto de la falta y lógica del significante

Es tiempo ahora de que nos traslademos desde estas múltiples superficies teórico-discursivas que nos han mostrado la emergencia del sujeto como falta a una teorización más completa de este último. Haremos esto considerando la teoría lacaniana y su acercamiento a la pregunta por la relación entre sujeto (falta) e identidad (objetividad), mediada por el mecanismo de la identificación. Plantearemos que el acto de identificación es precisamen-

te lo que performa la función de completamiento como una “inversión dialéctica”: un movimiento que involucra una función de determinación gatillada por la falla en la constitución de una unidad objetiva.

Siguiendo a Freud, Lacan arguye que el ego es un conjunto de sucesivas identificaciones imaginarias (históricas y contingentes).¹⁸ El mundo del yo es vivido como un reflejo donde las relaciones entre yoes son duales y fijas (fascinación, hostilidad, amor). El yo tiene la función de desconocer la imposibilidad de plenitud: la ilusión de clausura es su ilusión. A lo largo de su vida, el yo será transformado por medio de una serie de identificaciones que implicarán dos mecanismos principales: proyección e introyección de los rasgos de un “objeto” de identificación.¹⁹ Esto apunta precisamente a la doble incidencia de lo imaginario y lo simbólico, donde el “mediador” o bisagra es el ideal del yo. La estructura —es decir, el Otro— es también el campo de las proyecciones del yo, mientras que el mecanismo de introyección es crucial para la articulación de lo simbólico. La estructura no nos devuelve nuestra imagen, de lo contrario el yo sólo sería aquello que puedo verme siendo en la estructura. Pero yo también soy aquel *Otro* que ve lo que yo veo: aquel que, cuando lo miro, se mira también a sí mismo a través mío y en mí. Se ve a sí mismo en el lugar que yo ocupo en él.²⁰

Todas las identificaciones imaginarias que constituyen el yo sólo pueden ser asumidas si el Otro, en tanto referente simbólico, las ratifica. Aquí tenemos un yo, entonces, que mientras desconoce la Ley, debe sin embargo someterse a ella. La identificación simbólica involucra la interacción sig-

¹⁸ Para Freud la identificación, los interminables procesos de identificación, implica la transformación del Yo; o, tal como lo escribe, “el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas y contiene la historia de estas elecciones de objeto... aceptadas o rechazadas” (Sigmund FREUD, “El yo y el ello”, *Obras completas*, trad. José Luis ETCHEVERRY, cotejada con la edición inglesa bajo la dirección de James Strachey [Bs. As., Amorrortu, 1979], Vol. XIX, pág. 31). Deberíamos recordar que para Freud el yo más que algo siempre existente, es producido: “es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado... algo tiene que agregarse al auto-erotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya” (Freud, “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, Amorrortu, volumen XIV).

¹⁹ Las formaciones ideales son creadas por procesos proyectivos, esto es, son expulsadas “afuera” para ser recuperadas mediante la identificación. En este proceso, por lo tanto, un cierto exterior es creado como proyección del interior. El ideal del yo funciona como una fuente de introyección, mientras que el yo ideal funciona como una fuente de proyección. Este último es una función de lo imaginario.

²⁰ J. LACAN (1979) “La identificación”, en *Imago: revista de psicoanálisis, psiquiatría y psicología*, Buenos Aires, pág. 66.

nificante y la estructura de relaciones intersubjetivas dominada por la Ley: nombres propios, reglas sintácticas del lenguaje —y la suposición del lugar del Otro como el tercer término que sanciona la verdad y garantiza estabilidad—. Lo que así tenemos es una operación de alienación e internalización: un sujeto es alienado en una identidad-como-objetividad que forma parte de un sistema objetivo de diferencias, esto es, la Ley, internalizada en el mismo movimiento.

Sin embargo, hay otro elemento en cualquier acto de identificación: la falla en la constitución de cualquier identidad. Todo significativo falla en representar al sujeto y deja un residuo: algo no llega a ser reflejado en el mundo especular de los reflejos. Hay una asimetría esencial entre proyección e introyección, ya que aun cuando la imagen es introducida, permanece fuera; el adentro “comienza” fuera. En otras palabras, no todo es reflejado en la imagen-especular, y lo que queda del otro lado es lo imposible, la represión primaria. Esta asimetría apunta a las faltas que instauran incertidumbre y disparan identificaciones. El momento de la falla marca la emergencia del sujeto de la falta a través de las fisuras de la cadena discursiva. Este momento tiene efectos desestructurantes: la subversión de la objetividad se vuelve inerradicable. La construcción de cualquier unidad introduce también algo del orden de lo imposible en esa realidad: un vacío que tiene “efectos indeseados” —distorsiones y excesos que señalan su constitución precaria y contingente—.

Esta falla inexorable de cualquier identidad y la ansiedad que conlleva se pueden ver en la lógica del poema de Borges “El Golem”. Borges nos pone frente a la ansiedad del rabino de Praga cara a cara con su creación: el Golem. Luego de complicadas permutaciones de letras, el rabino ha alcanzado el acto de la Creación pronunciando “el Nombre que es la Clave”. Pero su creación nunca puede volverse más que un torpe y rudimentario simulacro de hombre que jamás aprendió a hablar (“¿tal vez hubo un error en la grafía?”). El rabino se preguntaba con horror:

... ‘¿Cómo’ (se dijo)
 ‘pude engendrar este penoso hijo
 Y la inacción dejé, que es la cordura?’
 ‘¿por qué di en agregar a la infinita
 Serie un símbolo más?...’²¹

La ansiedad del rabino no es más que una mera distorsión o incluso la repetición imperfecta de la ansiedad divina en sí misma:

²¹ J. L. BORGES (1969), “El Golem”, *El otro, el mismo*, Buenos Aires, Emecé.

¿Quién nos dirá las cosas que sentía
Dios, al mirar a su rabino en Praga? ²²

En cada inscripción algo se pierde: hay una discordancia, una falla que gatilla la angustia —la falla del rabino de cara al Golem, y la falla de Dios de cara al rabino—, una angustia que apunta al lugar de emergencia del sujeto.

Es lo inerradicable de la falla lo que introduce la posibilidad misma de la falta en la estructura —una falta que, como hemos visto, es la condición *sine qua non* de las relaciones de poder—. La falla desencadenará nuevos actos de identificación —nuevos “pactos parciales”, como dijimos al hablar de Hobbes— que intentan (en vano) dominar aquellos efectos desestructurantes. Es en estas interrupciones en las que emerge el sujeto de la falta, dislocando el universo imaginario-simbólico. Esta dualidad constitutiva entre la falta (como la esfera —o el no-lugar— del sujeto) y la estructura o Ley (como un sistema objetivo de diferencias identitarias) es el terreno donde tiene lugar la identificación como una “inversión dialéctica” entre ambos. ²³

La relación dinámica entre falta y estructura se muestra a través de lógicas diferentes en la teoría lacaniana: (a) la lógica de la sutura; (b) la lógica de la represión; y (c) la lógica del sujeto. La lógica de la sutura se centra en el punto de máxima tensión (punto de sutura) en la relación entre falta (sujeto) y estructura (objeto) como el lugar de menor resistencia. Involucra la articulación del significante que, al circular por debajo de la cadena discursiva, actúa como un “representante” de la falta, y aparece así luego como un elemento de la estructura (por ejemplo, la Muerte, la Sexualidad). Pero esta operación no es reconocida y, como es representada por un representante, la falta se anula a sí misma.

Este es el porqué del movimiento permanente y alternado a través del cual la falta es rechazada e invocada, articulada y anulada, incluida y excluida. De esta manera, la falta dispara la cadena metonímica en un proceso inter-

²² *Ibíd.*

²³ Esto es, hay una estructura descentrada e incompleta (un terreno relativamente estable de sentido) que incluye y excluye momentos de subversión. La estructura se organiza alrededor de brechas que la desorganizan. Hay producción de sentido porque algo se pierde y algo más ocupa su lugar, y ello posibilita las relaciones diferenciales entre significantes y la producción de un significado. La falta habilita la productividad y multiplicidad de sentido, el juego de significación, la sobredeterminación, y también provoca determinación. Pero ella siempre se escapará de esta demanda de presencia y se pospondrá eternamente.

minable de diferenciación. Éste determina la aparición del sucesor en las series de números naturales ($n + 1$), el ejemplo clásico que J. A. Miller retoma de la obra de Frege. Aquí la falta es articulada como una unidad en tanto y en cuanto el cero la nombra, y es contada como una unidad, esto es, como 1, mientras el cero circula como un elemento por debajo de la serie de números que fija y produce el 1. De esta manera, el cero comprende tres momentos lógicos: (i) el cero como falta: el no-concepto, lo Real, el espacio en blanco; (ii) el cero como un número: como un concepto representante de lo imposible que evoca y anula la falta; (iii) el número cero como 1: esto es, como una unidad y como identidad.

Podríamos decir, de manera similar, que hay significantes que ocupan este punto de sutura en un campo político particular. Nos permitamos tomar el caso de la política de desapariciones puesta en marcha por muchas dictaduras latinoamericanas. El significante “desaparecidos” ocupa un lugar central en el campo político, donde se anudan múltiples tramas discursivas. Por un lado, las autoridades tendían a negar la existencia de desaparecidos: todos los arrestos gubernamentales habían sido ejecutados según el marco legal. Así, los desaparecidos como categoría eran excluidos del mundo de los objetos. Por otro lado, las autoridades reconocían su existencia pero negaban la responsabilidad por su desaparición, diciendo que estaban en el exterior o que habían sido asesinados por organizaciones “subversivas”, y así sucesivamente. Así y todo, había momentos en los que los funcionarios de gobierno podían asumir la responsabilidad pero trataban de minimizarla con algo así como que estas desapariciones eran “consecuencias” inevitables de la guerra, de excesos, abusos y demás. Como resultado de esas dos operaciones, los desaparecidos habitaban un espacio donde no estaban ni muertos ni vivos; podían reaparecer o incluso ser muertos. Su muerte y su vida estaba suspendida, diferida. Y por medio de esta operación se instalaba el miedo en ese contexto: los desaparecidos apuntaban a la existencia de otro espacio, un espacio de suspensión, que tanto participaba como se excluía del ámbito de la “sociedad”, y, de esta manera, se vuelve necesario definir sus límites.²⁴

Una lógica similar se pone en acto en la represión, donde la represión primaria (irreductible al discurso) insiste en ser representada en la cadena discursiva mediante un representante. Por medio de la represión primaria

²⁴ Por supuesto, esta lógica no puede definir por sí misma los límites de lo social. Otras lógicas operan y se articulan a esta de varias maneras. Por ejemplo, la lógica equivalencial define el otro antagónico, muchas veces en términos laxos, y así contribuye a la instalación del miedo entre la población ya que cualquiera puede cruzar el límite: nadie tiene certeza sobre el lugar donde yace el límite.

“algo” (esa Cosa real imposible que escapa al significante) es excluida y relativamente fijada a algo más: el *Vorstellung Repräsentanz*. Pero lo que queda excluido ejerce una cierta fuerza de atracción e insiste en emerger en la cadena significativa. Prevenir dicha erupción corresponde a la función de la represión secundaria. No obstante, aquello que queda excluido se las arregla para emerger, incluso a través de un derivado remoto: este es el momento de la dislocación.²⁵ Una función análoga a la del “punto de sutura” se le asigna aquí al *Vorstellung Repräsentanz*, al que Lacan también llama “significante binario”;²⁶ esto es, la condición de posibilidad de la representación y de la subversión. Este es el significante paradójico que marca el límite a cualquier totalidad en tanto algo siempre se pierde... hasta que irrumpe.

Es en esta división fundamental donde se establece la dialéctica del sujeto, “cuando el sujeto aparece en alguna parte como sentido en otra parte se manifiesta como ‘fading’, desaparición”.²⁷ La articulación del “punto de sutura” y del *Vorstellung Repräsentanz* sigue la misma lógica que el sujeto de cara a la estructura o a la Ley-como-Otro. Por un lado, el sujeto se excluye del campo del Otro: el sujeto “es” falta, esto es, indeterminación pura que no puede ser reducida a la estructura o constituida discursivamente. Por otro lado, el sujeto es también contado como unidad en el campo del Otro, por medio del significante de identidad, como resultante del proceso de identificación. Este es el *self* ficcional y el sujeto del *énoncé*.²⁸ Final-

²⁵ Podríamos pensar en el ejemplo freudiano clásico de la parapraxis: su olvido del nombre del pintor del fresco de Orvieto, “Signorelli”. Tal olvido le causó a Freud un “tormento interno” y sólo después de unos días pudieron ocurrírsele dos nombres: “Botticelli y Boltraffio”. Cuando finalmente recordó el nombre de “Signorelli”, intentó explicar la parapraxis examinando el carácter sobredeterminado del significante eludido. El análisis de Freud teje una cadena de significantes: Bosnia, Herzegovina, Traffoi. Estas son las “ruinas metonímicas” de otros significantes de la imposibilidad rechazados: la muerte, el “*Herr*” de la sexualidad. Freud concluyó que, por medio de la condensación y el desplazamiento, el significante se volvió un sustituto de otra cosa, “alguna-Cosa” que atravesó la barra de la significación y que Freud vincularía a la Muerte y la Sexualidad. Este algo perdido fue rechazado de la cadena pero permaneció dentro de ella vía su distorsión (“Psicopatología de la vida cotidiana”, versión en inglés, *Obras completas*, 1901, Vol. III, p. 332).

²⁶ J. LACAN (1977) *The four fundamental concepts of Psycho-Analysis*, editado por J. A. Miller, Harmondsworth, Penguin.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 218. La traducción es nuestra.

²⁸ Esto no significa que la distancia entre el *self* y el Otro desaparezca. Todo lo contrario; el Otro es externo a la unidad del yo (del contrato narcisista) en tanto que existe en su espacialidad tridimensional, donde hay un afuera y un adentro.

mente, esta articulación dual y la exterioridad/interioridad de la relación entre el sujeto y el Otro establece tanto al inconsciente (“el núcleo de nuestro ser”) como al sujeto a la manera de un exceso en la *énonciation* —como un corte en la cadena, como la posibilidad permanente de un significante más operando dentro de ella en cuanto representante del sujeto de la falta—. ²⁹ A través de este representante, el sujeto de la falta es inscripto en el texto, pero sólo como un residuo, mediante, por ejemplo, la pérdida de un significante (parapraxis) y ciertas “partículas” (como el “no” de la denegación), y así sucesivamente. ³⁰

El sujeto, entonces, aparece y desaparece en los intersticios de la estructura, por vía de, al menos, un “par de significantes”, uno de los cuales es eclipsado por la supremacía y el retorno del otro. Esto dispara el movimiento de la cadena: un significante representa al sujeto para otro significante. El movimiento es fundado en un proceso de diferenciación permanente hasta el punto en que el significante falla y difiere constantemente en la representación del sujeto. A su vez, esta es la razón por la cual el sujeto de la falta es más bien una imposibilidad “activa o productiva” y no “solamente” una imposibilidad. Ya que, mientras re-marca constantemente el momento de imposibilidad de constituir una identidad plena —un re-marcar que se convierte, a su vez, en el momento de poder y de emergencia del sujeto en la estructura misma— también provoca la acción, esto es, el acto de identificación y la lucha por re-suturar el campo político.

En este sentido, es importante no olvidar que la lógica del sujeto no sólo incluye tres términos —el sujeto de la falta, la identidad, el representante—; sino que también involucra un movimiento hacia el Ser, un “anhelo de ser”. “El hombre es el sujeto de la falta ya que él [sic] emergió de una cierta relación al discurso, y él [sic] sólo puede llenar esa falta por medio de la... acción... Aunque tal acción no es una solución”. ³¹

²⁹ La discontinuidad es la forma en que lo inconsciente aparece. Para Lacan, lo que nos impacta de los fenómenos del inconsciente es “el sentido de impedimento que se encuentra en todos ellos. Impedimento, falla, división... Lo que ocurre, lo que es *producido*, en esta hiancia, es presentado como el descubrimiento [del psicoanálisis]”. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 33 [traducción nuestra de la versión en inglés]. Estos momentos de ruptura del significado “marcan y re-marcan el texto” y dejan huellas (Ibid.). Las formaciones del inconsciente en este contexto, son las huellas que aparecen y desaparecen: son producidas en el orden (simbólico) pero apuntan a algo que está fuera de su dialéctica significante.

³⁰ Este no es un sujeto dividido que es secundario a la unidad primaria. El sujeto emerge como un sujeto dividido y por lo tanto, previamente, es no-sujeto.

³¹ LACAN, “La identificación”, pág. 61.

La falla de cualquier identificación o completamiento provoca el movimiento en dirección a la “inversión dialéctica”; inversión que, como hemos visto, es inherente a cualquier acto de identificación. Cuando Lacoue-Labarthe pregunta “¿Por qué, después de todo, no debería ser el problema de la identificación, en general, el problema esencial de la política?”³², podríamos agregar que el problema de la política no es la identificación, sino la identificación y *su falla*.

La política y el sujeto

A partir de los desarrollos previos, permítasenos sacar algunas conclusiones relevantes para el análisis político. La identificación presupone la división constitutiva de toda identidad social, entre el *contenido* que provee la superficie de identificación y la *función* de identificación como tal —siendo esta última independiente de cualquier contenido y estando vinculada a éste sólo de una manera contingente—. El reconocimiento de esta división implica toda una mutación histórica. Como hemos visto, el ocultamiento de esta división está profundamente enraizado en la tradición metafísica occidental y en la filosofía política derivada de ella. En el movimiento del *arché* al *principium* la dimensión de gobierno prevalece por sobre la de origen y, como resultado, la distinción entre presenciación y lo que está presente tiende a cancelarse. La noción de un orden político, como resultado, no se abrió a ninguna diferenciación entre “ordenamiento político” y el orden fáctico que fue implementado.

Esto es lo que otorga al discurso de Hobbes su rol crucial en la constitución del discurso político de la modernidad. Por un lado, Dios ya no está presente para determinar el contenido de un buen orden comunitario; por el otro, el Estado de Naturaleza no representa una amenaza a este o aquel orden social particular sino al orden social como tal, y esto hace visible, quizá por primera vez, la función del “ordenamiento político” como algo diferente a los múltiples órdenes políticos concretos que históricamente podrían realizarla. Ya que incluso si Dios no estuviese allí como *Pantocrator*, en tanto *principium* del orden cósmico como un todo, la necesidad de Su presencia no puede ser erradicada —la unicidad del *principium* se mantiene como un requisito para que la sociedad no se disuelva en el caos del Estado de Naturaleza—.

³² Philippe LACOUÉ-LABARTHE, “Transcendence Ends in Politics”, en *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pág. 300.

Esto explica la necesidad de un soberano cuya omnipotencia debería reproducir, en una versión secularizada, tantos atributos divinos como fuese posible. Pero un Dios secularizado es diferente de un Dios *sensu stricto* en un aspecto crucial: mientras en Dios la función de gobierno y los contenidos que la actualizan no pueden ser diferenciados adecuadamente, los gobernantes seculares deben justificarse probándose a sí mismos capaces de realizar de manera apropiada la función de gobierno. Hay así una división inicial entre el lugar vacío de una función que no está necesariamente vinculada a ningún contenido particular y la pluralidad de contenidos que la pueden actualizar.

La teoría política moderna ha sido, en alto grado, el desarrollo y profundización de esta división inicial. La democracia, en el sentido moderno, será la institución de un espacio cuya función social ha debido emanciparse a sí misma de cualquier contenido concreto, precisamente porque, como hemos visto, *cualquier* contenido es capaz de ocupar ese espacio. Es un error oponer una concepción de democracia de contenido particular a aquella meramente procedimental. Lo que está en juego es más que meros procedimientos: es la institución de significantes de una falta social como resultado de la ausencia de Dios en tanto plenitud del Ser.

El soberano hobbesiano, como hemos visto, no puede evitar tener que justificar su gobierno, y esta justificación precisa, como prerrequisito necesario, que los súbditos puedan *juzgar* el punto hasta el que la función de gobierno es satisfecha por el orden gubernamental —algo no posible en el caso de Dios—. La fisura a través de la cual puede operar este juicio es mínima en el caso de Hobbes (los súbditos no pueden ser la fuente del orden social, y su protagonismo sólo se requiere cuando la función de ordenamiento del soberano no es realizada), pero ya existe y su ampliación abrirá el camino a los discursos de la democracia moderna. Mientras formas previas de orden social ocultaron esta diferencia presentando ciertas formas de organización política como las únicas posibles de satisfacer la función de la organización política como tal, la democracia moderna, en cambio, la visibilizó totalmente.

Pero sería un error pensar que la función de ordenamiento se vincula a la idea de un orden que debe ser *mantenido* y que, por lo tanto, sería esencialmente estabilizadora y conservadora. La violencia revolucionaria, como la describen Sorel y Benjamin, juega exactamente el mismo papel. La subversión de un orden existente es la búsqueda de una plenitud que este último impide. Y, como hemos visto, no hay orden alternativo que pueda alcanzar tal plenitud. La política de la pura mediación —de una violencia que no se dirige a objetivos particulares, aunque sean éstos los que siempre presentan la ocasión que la provoca— sería imposible sin la división entre la plenitud

que la pura violencia busca y los objetivos constitutivamente inadecuados de las luchas reales que intentan encarnarla. Los objetivos de la violencia revolucionaria —del mismo modo que la función del ordenamiento social— están privados de cualquier contenido y son, en este sentido, los lugares vacíos de una plenitud ausente.

Ahora, dos importantes corolarios se siguen de esto. El primero es que una serie de significantes de la falta, de la plenitud ausente, deben ser producidos constantemente si la política —en tanto diferente a las formas sociales sedimentadas— ha de ser posible. La política presupone la competición —pacífica o violenta— entre fuerzas sociales y la inestabilidad esencial de la relación entre el orden gubernamental y la función de gobierno. Términos tales como “la *unidad del pueblo*”, el “*bienestar del país*”, etc., como algo que las fuerzas políticas antagónicas reclaman garantizar a través de medios políticos totalmente diferentes, deben ser necesariamente vacíos en orden a constituir los objetivos de una competición política. Son términos alternativos para referirse a la plenitud de un orden comunitario completamente desarrollado como algo que está ausente y debe ser alcanzado.

El segundo corolario es este: en una sociedad administrada *políticamente*, cualquier identidad que los agentes políticos asuman sólo puede ser el resultado de formas precarias y transitorias de identificación. Es fácil ver por qué. Si la relación entre la función de ordenamiento y el orden fáctico será siempre inestable, ello sólo es posible en tanto y en cuanto la identidad de los agentes políticos cambie por medio de sucesivos actos de identificación; actos que sostendrán, modificarán, resistirán o rechazarán aquel orden concreto —una identificación que en última instancia siempre fallará en alcanzar una identidad plena—.

Si sostuviéramos —cosa que no hacemos— que la plenitud de la sociedad es algo finalmente asequible (sea la sociedad comunista, una sociedad orgánica armoniosa, o lo que sea), estaríamos dando por sentado que, en este orden, los agentes alcanzarían en último término su verdadera identidad. No hay necesidad ni lugar para la identificación en esta perspectiva, así como tampoco terreno para el ordenamiento político, debido a la eliminación radical de toda división y descentramiento. Esta eliminación sería equivalente a la “muerte del sujeto”, dado que presupone la abolición de la diferencia entre sujeto y objeto. Tampoco queremos sugerir, sin embargo, que el sujeto puede ser reducido al efecto de un proceso no-subjetivo que constituye las identidades de los agentes políticos. Esto último estaría más en línea con aquellos tipos de análisis preocupados simplemente con el estudio de posiciones relativas de sujeto al interior de redes sociales, técnicas disciplinarias, jerarquías, entre otras; esto es, las posiciones relativas de su-

jeto que denigran, subordinan, excluyen. Esto es sólo parte de la cuestión ya que no contempla las interrupciones y dislocaciones a través de las cuales el sujeto emerge y trastoca el universo simbólico-imaginario.

Si, por el contrario, la división entre ordenamiento y orden es constitutiva, el sujeto, como sujeto de la identificación y de la falta, no puede ser superado por ninguna identidad plenamente desarrollada, sea de carácter objetivista o trascendental. En ese sentido, el sujeto de la falta y el carácter inestable de toda identidad son condiciones de esa administración de la incompletud social a la que llamamos la política. 