

**Política y soledad  
Intimidación, nombre propio y acto ético**

Tesis presentada para obtener el título de  
Doctor en Investigación en Ciencias Sociales con Mención  
en Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales  
Sede Académica de México

por

Guillermo Damián Pereyra

Director de Tesis y Coordinador del Seminario  
Dr. Julio Aibar Gaete

Agosto de 2009

La realización de este posgrado fue posible gracias a  
una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México

*A mis padres*

*A Rebe*

## RESUMEN

El presente trabajo estudia la relación entre política y soledad en diversas corrientes de la teoría política (el liberalismo, el decisionismo, el posmarxismo, por un lado, y en algunos textos de Rousseau, Benjamin y Lacan, por otro). Se realiza un estudio de los diferentes modos de enunciación de la soledad en política. Antes que aceptar la lisa exclusión de la soledad del terreno político el estudio propone analizar las distintas formas de su problematización. Aquí surge la primera pregunta de la investigación: ¿bajo qué condiciones la soledad se vuelve un problema del pensamiento y del hacer, un tópico tematizado por los diversos discursos de la teoría política? Además, el trabajo afirma que trazar la genealogía de la “especificidad de lo político” supone trazar la genealogía de la relación de pura exterioridad que existe entre la (especificidad de la) política y la soledad. “Especificidad de la política” quiere decir: la política es ajena a la soledad. Para que haya soledad debe haber comunidad. Pero la soledad también impide que haya (sólo) comunidad. Esto plantea la segunda pregunta: ¿cómo entender la comunidad, y cómo relacionarla directamente con la (especificidad de) la política, sin antes haber resuelto una posición teórica respecto de la soledad?

La investigación cuestiona dos maneras de plantear la relación entre política y soledad: *relación de adecuación* (filosofía clásica, *vita contemplativa* al servicio de la *vita activa*) y *relación de oposición pura* (liberalismo, decisionismo y posmarxismo). A contramano de esta afirmación, el trabajo propone pensar una “política de la soledad” en algunos textos de Rousseau, Benjamin y Lacan. Las nociones políticas dominantes en las reflexiones de estos autores son las siguientes: intimidad (Rousseau), nombre propio (Benjamin) y acto ético (Lacan).

Parto de las siguientes hipótesis: 1) lo político –y no sólo la sociedad, el orden, el tiempo– es irreductible a una especificidad o a un criterio determinante (el consenso liberal, la decisión soberana, el pueblo o la hegemonía); 2) la soledad es el silencio de lo político y su silencio es el secreto de su politicidad; 3) la soledad es la exposición de una singularidad (intimidad, nombre propio o acto ético) que tensiona la constitución del consenso liberal, la unidad política de decisión y la singularidad plural del *demos* o pueblo.

## ÍNDICE

6	<b>Agradecimientos</b>
7	<b>Abreviaturas</b>
9	<b>Introducción</b>
21	<b>Primera parte</b> <b>Liberalismo y decisionismo</b>
22	<i>Capítulo 1</i> <i>Liberalismo, individualismo y soledad</i>
23	El Leviatán y el silencio interior
30	“Individuos antisociales en sociedad”: ¿atomismo, individualismo o autosuficiencia?
39	Berlin y Rorty: soledad y metafísica
42	Gauthier y Rawls: moral, egoísmo e individualismo
56	<i>Capítulo 2</i> <i>Decisionismo, soledad y secreto</i>
58	La soberanía y el nexo entre secreto y crítica ilustrada
65	<i>Romanticismo político</i> : el desajuste entre el yo interior y lo político
73	Soledad puesta en obra: soberanía, decisión y estado de excepción
81	Lo político y el desierto de la despolitización
98	El liberalismo como el secreto del decisionismo
106	La soledad de Schmitt
110	<b>Segunda parte</b> <b>El posmarxismo y la especificidad de lo político</b>
111	<i>Capítulo 3</i> <i>Rancière: la soledad de la policía y la política del desacuerdo</i>
112	Las preguntas no filosóficas de la política
118	La visibilidad de la policía y la aparición de la política
123	Secreto, policía y política
128	<i>Excurso</i> . Arendt: aislamiento, soledad y totalitarismo
133	La soledad de la policía y la promesa de la política

148	<i>Capítulo 4</i>
	<i>El mito de la hegemonía</i>
148	Hegemonía: saber de lo político, política del saber
157	Significante vacío, representación y pueblo
171	Liberalismo, mito y obra política
185	<b>Tercera parte</b>
	<b>En nombre de la soledad</b>
186	<i>Capítulo 5</i>
	<i>La voz de Rousseau y la huída del pueblo</i>
186	Autobiografía e intimidad
191	¿Quién es Rousseau?
196	<i>Accountability</i> y confesión
201	Naturaleza, contrato social y soledad
208	Voz singular/impersonal
215	Autenticidad, reconocimiento y “lo inconfesable”
221	El rechazo del jacobino solitario
225	Espectáculo, <i>vox populi</i> y huída espectacular
233	<i>Capítulo 6</i>
	<i>La soledad de Walter Benjamin</i>
234	Hacia una interrupción de la violencia mítica
234	Derecho y justicia, drama y tragedia
238	Agamben con Benjamin: la soledad de la <i>nuda vida</i>
243	Soledad, secreto y revolución
254	El coleccionista, el <i>flâneur</i> , el estudiante
254	El nombre propio y el silencio de la justicia
264	Una política del nombre propio
279	Violencia divina e intimidad
297	<i>Capítulo 7</i>
	<i>La impersonalidad del objeto a y la soledad del acto ético</i>
298	El objeto <i>a</i> , el acto ético y la mujer
298	De la Cosa al objeto <i>a</i>
305	Amor, objeto y soledad
312	Me miras donde no te veo: la mirada como objeto <i>a</i>
318	Pulsión de muerte, laminilla y acto ético
330	La guillotina de Sade y la mujer sin cabeza
345	Psicosis y generalización del pasaje al acto
351	Antígona con Lacan: autonomía, pasividad y desastre
351	El brillo de Antígona
361	Encerrar la soledad
370	<b>Conclusiones</b>
379	<b>Bibliografía</b>

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido posible merced al apoyo de una serie de instituciones y personas a las que quiero expresar mi agradecimiento.

A la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede México, por aportar las condiciones óptimas para desarrollar mis estudios doctorales.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, por financiar mis estudios en este país.

A Julio Aibar, director de esta investigación, por acompañarme, guiarme y por las discusiones de los argumentos que aquí defiendo.

A Benjamin Mayer-Foulkes y Felipe Victoriano, lectores de esta tesis, por sus comentarios, sugerencias y palabras de aliento.

A Aletta Norval, por haberme permitido realizar este año una estancia de investigación en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Essex. Estoy en deuda con Sebastián Barros, que facilitó mi llegada a Essex. Esta estancia fue posible gracias al apoyo económico otorgado por el CONACYT y la FLACSO.

A quienes leyeron y discutieron en distintos momentos diversas partes de este trabajo o versiones y proyectos preliminares: Benjamin Arditi, Carlos Durán, Eduardo Mattio, Rebeca Gaytan, Oscar Cabezas, Ricardo Nava. A quienes discutieron conmigo aspectos directa o indirectamente vinculados a esta tesis: Santiago Carassale, Gerardo Aboy, Antonio Hernández, Inés Ramos, Ariana Reano.

Al personal de Biblioteca y Servicio de Fotocopias de la FLACSO.

A mis amigos en México y en Argentina, a los padres de Rebe y a su hermano, y a mis hermanos y sobrinos. Un beso aparte a Martín, que me espera y me quiere.

A mis padres, que me apoyaron, respetaron y acompañaron siempre con un amor que me sorprende.

A Rebe, por quererme y porque sé que siempre puedo contar vos.

## ABREVIATURAS

<i>Antígona</i>	Sófocles, <i>Antígona, Edipo rey, Electra, Edipo en Colono</i> (Madrid: Gredos, 1992).
<i>CaD</i>	Jean-Jacques Rousseau, <i>Carta a D'Alembert sobre los espectáculos</i> (Madrid: Tecnos, 1994).
<i>CP</i>	Carl Schmitt, "El concepto de lo «político»" en Héctor Orestes Aguilar (ed.), <i>Carl Schmitt, teólogo de la política</i> (México: FCE, 2004).
<i>CS</i>	Jean-Jacques Rousseau, <i>El contrato social o Principios de derecho político</i> (Madrid: Tecnos, 1995).
<i>DI</i>	Maurice Blanchot, <i>El diálogo inconcluso</i> (Caracas: Monte Ávila, 1996).
<i>DsO</i>	Jean-Jacques Rousseau, <i>Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos</i> (Madrid: Tecnos, 1998).
<i>ED</i>	Ernesto Laclau, <i>Emancipación y diferencia</i> (Buenos Aires: Ariel, 1996).
<i>EE</i>	Giorgio Agamben, <i>Estado de excepción. Homo sacer, II, I</i> . Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.
<i>El desacuerdo</i>	Jacques Rancière, <i>El desacuerdo. Política y filosofía</i> (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996).
<i>Ensoñaciones</i>	Jean-Jacques Rousseau, <i>Las ensoñaciones del paseante solitario</i> (Madrid: Alianza, 1998).
<i>ES</i>	Slavoj Žižek, <i>El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política</i> (Buenos Aires: Paidós, 2005).
<i>Goce</i>	Néstor Braunstein, <i>Goce</i> (México: Siglo XXI, 2003).
<i>HES</i>	Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, <i>Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia</i> (Buenos Aires: FCE, 2004).
<i>HS</i>	Giorgio Agamben, <i>Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I</i> (Valencia: Pre-Textos, 2006).
<i>Imaginemos</i>	Joan Copjec, <i>Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación</i> (Buenos Aires: FCE, 2006).
<i>JE</i>	John Rawls, <i>Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia</i> (Madrid: Tecnos, 1999).
<i>JER</i>	John Rawls, <i>La justicia como equidad. Una reformulación</i> . Barcelona: Paidós, 2002.

<i>Leviatán</i>	Thomas Hobbes, <i>Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil</i> (Madrid: Alianza, 1996).
<i>LP</i>	John Rawls, <i>Liberalismo político</i> (México: FCE, 1996).
<i>MRP</i>	Ernesto Laclau, <i>Misticismo, retórica y política</i> (Buenos Aires: FCE, 2002).
<i>Nuevas reflexiones</i>	Ernesto Laclau, <i>Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo</i> (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993).
<i>PCV</i>	Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en <i>Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV</i> (Madrid: Taurus, 1998).
<i>PdA</i>	Jacques Derrida, <i>Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger</i> (Madrid: Trotta, 1998).
<i>RP</i>	Ernesto Laclau, <i>La razón populista</i> (Buenos Aires: FCE, 2005).
<i>Seminario VII</i>	Jacques Lacan, <i>El seminario de Jacques Lacan. Libro VII: La ética del psicoanálisis</i> (Buenos Aires: Paidós, 2005).
<i>Seminario XI</i>	Jacques Lacan, <i>El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis</i> (Buenos Aires: Paidós, 2006).
<i>Seminario XX</i>	Jacques Lacan, <i>El seminario de Jacques Lacan. Libro XX: Aún</i> (Buenos Aires: Paidós, 1998).
<i>Sobre el lenguaje</i>	Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en <i>Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV</i> (Madrid: Taurus, 1998).
<i>Tesis</i>	Walter Benjamin, <i>Tesis sobre filosofía de la historia y otros fragmentos</i> (México: Itaca, 2008).
<i>TJ</i>	John Rawls, <i>Teoría de la justicia</i> (México: FCE, 1997).
<i>TP1</i>	Carl Schmitt, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), <i>Carl Schmitt, teólogo de la política</i> (México: FCE, 2004).
<i>Voz</i>	Mladen Dolar, <i>Una voz y nada más</i> (Buenos Aires: Manantial, 2007).

## INTRODUCCIÓN

Al entrar en el desierto los soldados bebieron largamente el agua de la cisterna. Hierocles derramó en la tierra el agua de su cántaro y dijo: *Si hemos de entrar en el desierto, ya estoy en el desierto. Si la sed va a abrasarme, que ya me abrase*. Ésta es una parábola [...]. El hombre dijo: Si debo entrar en la soledad ya estoy solo. Si la sed va a abrasarme, *que ya me abrase*. Ésta es otra parábola. Nadie en la tierra tiene el valor de ser aquel hombre.

Jorge L. Borges, “El desierto”, *La cifra* (1981)

*Política de la soledad* es el nombre de dos términos que no pueden estar juntos: política y soledad. Pero, ¿qué es estar juntos? ¿Podemos estar juntos y a la vez solos? ¿Estar juntos es la experiencia propia de la política? La soledad refiere a dos experiencias inconmensurables: el resguardo interior, el retiro contemplativo del mundo para pensar los fundamentos de la comunidad; pero también la dispersión, el aislamiento, la destrucción de la experiencia común, el desastre. ¿Cómo es posible que la soledad sea al mismo tiempo el adentro y el afuera de la comunidad?

Hay soledad *en* la política: la angustia no es un sentimiento pasajero sino una condición existencial del ser, que nos conduce a la experiencia del “hay” anónimo e impersonal, la nada, la soledad<sup>1</sup>. En este trabajo argumentaré que también existe una política *de* la soledad, y para este pensamiento, no hay dialéctica de restitución entre política y soledad; ambas coexisten, sin síntesis, en un estado de tensión irresoluble. No hay política sin soledad, pero tampoco soledad sin comunidad. La soledad remite a una interioridad más profunda que las formas de visibilidad comunitarias, a un adentro incómodo para la comunidad porque es su afuera, su exterioridad. Concretamente, estudiaré la soledad presente en los escritos autobiográficos de Rousseau, el solitario más que el reformador moral o el jacobino; la política del tiempo, del nombre propio y

---

<sup>1</sup> Ángel Garrido-Maturano, *Sobre el abismo. La angustia en la filosofía contemporánea* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006), 320-334.

de la violencia divina de Walter Benjamin, el teólogo no decisionista de lo político; y la autonomía del acto y del gesto ético de Antígona, la heroína que fascinó a Lacan.

La soledad pertenece a lo político sin ser representada en su interior, y así lo lleva al límite, le hace tocar la exterioridad. La soledad es así una experiencia singular. Alan Badiou hace corresponder la noción de pertenencia a la de presentación y la de inclusión a la de representación. Un término pertenece a una situación si es presentado en una situación (los individuos que pertenecen a una sociedad). Un término está incluido en una situación si está representando en una metaestructura (los individuos considerados como electores en una comunidad). En este contexto, lo singular es “un término que es presentado pero no representado (que pertenece sin estar incluido)” (HS, 38).

La política de la soledad rechaza el intento de encontrar una especificidad de lo político. Por “enfoques de la especificidad de lo político” entenderé una amplia gama de posturas que incluyen 1) las teorías políticas del “retorno de la política” –el liberalismo, el neoinstitucionalismo, etc.–; 2) el decisionismo político; y 3) las teorías posmarxistas de la subjetivación política. Hay que preguntarse por qué en las últimas décadas han proliferado discursos tan disímiles entre sí sobre la “primacía de la política” o de “lo político”. Llama la atención la diversidad de perspectivas, pertenecientes a tradiciones rivales: liberales, comunitaristas, republicanos, decisionistas, posmarxistas, etc. Como si fuera poco, estos enfoques han proliferado en un momento histórico donde la burocratización, la neutralización y la despolitización se han agudizado. Estos enfoques surgen de la crítica al *factum* de la despolitización, pero en su afán de encontrar un núcleo sólido de lo político terminan reduciéndolo a un saber frente al cual sólo queda descubrirlo o reconocerlo (una actitud que raya la neutralización de las diferencias). Mi impresión es que detrás de estos enfoques se encuentra la búsqueda de un “valor de uso” más propio y original de lo político, un valor que está allí incluso antes de la política, en el dominio de un saber que hay que descubrir. Sostendré que estas perspectivas afirman la irreductibilidad de lo político a cualquier forma de determinación –la necesidad, la economía, la dominación, los intereses individuales, etc.– pero, no obstante, tratan de objetivar lo político, reducirlo a una especificidad determinante.

La política de la soledad muestra las fisuras de lo político en su intento por articular una sociedad bien-ordenada (Rawls) o basada en acuerdos estratégicos de autolimitación racional (Gauthier); una unidad de decisión (Schmitt); una comunidad dividida de habla igualitaria (Rancière) o una hegemonía (Laclau y Mouffe). Una

política de la soledad, al diferir lo político, cuestiona esos pilares de la política que la ligan a una objetividad o subjetividad posible. Se entrega al juego inoperativo de pensar la politicidad de la soledad, un nuevo uso de lo político (*desobra*) liberado del valor de uso en términos de una determinación clara y específica. Tampoco expresa una nueva subjetividad frente a la caída del sujeto autodeterminado, sino que es la *desobra*, el cuestionamiento de toda fijación del ser de lo político y a la apropiación epistemológica de sus términos. La soledad es como la escritura: ninguna de las dos se resguardan en la seguridad de un Sujeto, que vive al amparo de las dificultades de la vida. La soledad se expone, como la escritura, a la amenaza, a lo otro, a lo impersonal. En tanto exposición al afuera difiere de la soledad del cautiverio, que es la persecución de la vida más allá de la vida.

De alguna manera, la soledad hace posible la vida en sociedad. Esto lo sabe la filosofía política, que parte del supuesto de un miedo que fuerza a los individuos a superar la dispersión y a unirse en sociedad<sup>2</sup>. Los hombres pueden superar la soledad porque son capaces de lenguaje y de acción, y esto les permite discutir y llegar a un acuerdo sobre la mejor manera de organizar la convivencia social. Hay comunidad porque es imposible la total integración de los sujetos en un cuerpo social único; hay comunidad porque hay soledad. Sin embargo, la soledad es lo que disuelve la vida comunitaria, la lleva al límite de su imposibilidad.

La soledad no alude a la interioridad de un sujeto autodeterminado. No es el *locus* de una reflexión aislada (*isolated reflection*), la cual “permanece incapaz de elevarse ella misma por encima de sí misma, o por encima de lo que se opone a ella”<sup>3</sup>. La soledad no es la fuente de una originaria presencia a sí. El sujeto autodeterminado traza una línea de división estricta entre lo interior y lo exterior: el exterior se mantiene a una distancia infinita de la racionalidad del interior. El sujeto cartesiano sería una expresión de ello: el procedimiento de la duda radical consiste en someter a la duda todo lo que pertenece al mundo. Luego de la destrucción que produce la duda algo queda en pie: el *cogito*, esto es, el fundamento indestructible del pensamiento racional. El *cogito* es la palabra firme sostenida sobre su propia evidencia, “capaz de detener la marcha

---

<sup>2</sup> Jacques Rancière, “Introducing Disagreement”, *Angelaki*, vol. 9, núm. 3 (2004): 4. La filosofía política es la perspectiva que celebra el “retorno de la política” –Arendt, Strauss, Rawls, etc.– suprimiendo “lo político” –el desacuerdo, el antagonismo. Véase *El desacuerdo*; Roberto Esposito, “Filosofía política o pensamiento sobre la política” en M. Rivero (comp.), *Pensar la política* (México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1990).

<sup>3</sup> Rodolphe Gasché, *The Tain f the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1997), 36.

móvil del desierto, o sea de la duda” (*DI*, 292-293). El sujeto autosuficiente le pone un límite a la soledad –al desierto de la duda– y en su lugar propone un sujeto del conocimiento: puedo dudar de todo, pero no puedo dudar de que dudo, esto es, de que la duda racional revela la inamovilidad del *cogito*. El pensamiento postfundacionalista rechaza la soledad de lo autosuficiente:

lo que está absolutamente separado encierra, si puede decirse así, en su separación algo más que lo simplemente separado. Es decir, que la separación misma debe ser encerrada, que la clausura no debe tan sólo clausurarse sobre un territorio (quedando al tiempo expuesta, por su borde externo, al otro territorio, con el cual de este modo se comunica), sino sobre la clausura misma, para cumplir la absolutez de la separación. Lo absoluto debe ser lo absoluto de su propia absolutez, so pena de no ser. O bien: para estar absolutamente solo, no basta con que yo lo esté, es necesario además que yo sea el único que está solo. Lo que precisamente es contradictorio. La lógica de lo absoluto violenta lo absoluto. Lo implica en una relación que lo rechaza y excluye por esencia. Esta relación fuerza y desgarrar, desde el interior y desde el exterior a la vez, o desde un exterior que sólo es la expulsión de una interioridad imposible, lo “sin relación” con lo que el absoluto quiere constituirse<sup>4</sup>.

En tanto expresión del pensamiento postfundacionalista, una política de la soledad no supone la pura separación del mundo o el reflejo sin fin del sujeto consigo mismo. Mladen Dolar sintetiza las trampas de este narcisismo simplista, que aparece “como una pura inmediatez donde uno es tanto el emisor como el receptor sin abandonar la pura interioridad. En una engañosa transparencia de sí, uno coincide en ambos roles sin fisura y sin necesidad de mediación exterior alguna” (*Voz*, 54).

Hegel es uno de los primeros filósofos que cuestionó la soledad entendida como conciencia autodeterminada<sup>5</sup>. Desde su punto de vista, la fuerza del estoicismo se basa en la crisis de la *polis* griega, consumada en la oposición comunidad-individuo. El estoico resuelve las contradicciones entre lo universal y lo particular sumiéndose en una soledad irreductible. De este modo, el estoicismo facilita la separación del individuo de la esfera pública a condición de concebirlo como una entidad pensante desvinculada. Como sostiene Hegel: “La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el *pensamiento* en general, la forma como tal, que, al margen de

---

<sup>4</sup> Jean Luc-Nancy, *La comunidad desobrada* (Madrid: Arena Libros, 2005), 18.

<sup>5</sup> Debo esta alusión a Hegel a Felipe Victoriano.

la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma”<sup>6</sup>. El sujeto abstracto se basa en una filosofía del sujeto descarnado, no consciente de la alteridad y de la alienación. Al cuestionar el estoicismo, Hegel cuestiona implícitamente al liberalismo como principio rector del lazo social. En este trabajo cuestionaré que la filosofía política liberal se base –si es que alguna vez lo hizo– en el supuesto de un yo sin trabas sociales. Sostendré que el liberalismo se opone a la soledad, concibiéndola como una fuente de distorsión que impide la permanencia de los acuerdos intertemporales. Estoy de acuerdo con Hegel en que no hay mónadas autoconstituidas y que la historicidad nos sobredetermina, pero esto también lo asumen sin mayor dificultad los liberales contemporáneos. Para pensar más allá del liberalismo hay que mostrar los diversos modos en que éste anula la expresión de la soledad. Una política de la soledad procura interrumpir el círculo liberal de la política como reproducción de reglas de auto-limitación o de constitución de un espacio común entre adversarios políticos. Además, veremos que el decisionismo de Schmitt y la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe no trascienden el horizonte político del liberalismo.

Aunque Hannah Arendt nunca se definió a sí misma como una “filósofa política”<sup>7</sup>, su trabajo ha sido pionero en la revitalización de la filosofía política de las últimas décadas. Paralelamente, diversos autores en los últimos veinte años han propuesto pensar la especificidad de lo político (Rancière/Laclau y Mouffe). Para Arendt, la filosofía occidental nunca desarrolló un concepto específico de la política porque hablaba del hombre y sólo tangencialmente abordó el hecho de la pluralidad: “El hombre es a-político. La política nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente fuera *del hombre*”<sup>8</sup>. Rancière y Laclau y Mouffe procuran trascender la filosofía política cuestionando su animadversión hacia el desacuerdo y el antagonismo. En este marco, pensar una política de la soledad es pensar la política más allá de la filosofía política pero también de la primacía determinante de “lo político”.

Hoy la política resulta impensable fuera de mecanismos de representación (partidos políticos, poder legislativo, grupos de interés, etc.), y se juzga severamente las acciones que no se encauzan en alguna forma representativa. Incluso las posturas posmarxistas sostienen que el pueblo es la parte suplementaria que *representa* la totalidad escindida de la comunidad. En este contexto, hay que pensar una política que

---

<sup>6</sup> G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2007), 123.

<sup>7</sup> Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* (Barcelona: Herder, 2007), 59-75.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós, 2005), 46.

cuestione no sólo los mecanismos representativos despolitizados del liberalismo, sino a la representación como mecanismo matricial de la política. Contra los liberales –que sentencian el triunfo de las instituciones representativas sobre la voluntad política–, los schmittianos y posmarxistas postulan la primacía de lo político sobre la positivización del conflicto. Pero allí “lo político” es reducido a la articulación de lo inmanente con lo trascendente, lo horizontal y lo vertical, el pluralismo y la fijación parcial de sentido. Dicho de otro modo, cuando se rompe la “Forma política” (Schmitt), los mecanismos representación hegemónica (Laclau) o el espacio de aparición democrática que tramita el daño del *demos* (Rancière), no hay política sino un caos irrepresentable. El gesto de ver caos allí donde no hay representación o procesamiento del daño homologa las propuestas de los autores mencionados, a pesar de sus obvias diferencias.

¿Qué genealogía de lo político sería capaz de mostrar que la soledad ha estado al servicio de la política pero también ha sido concebida como su alteridad? En la Antigüedad se creía que la soledad era el *locus* de la *vita contemplativa* –un estado superior respecto de la *vita activa*. Se creía que era posible una relación de adecuación entre soledad y comunidad, o entre el hombre y la ciudad<sup>9</sup>: la *vita contemplativa* no está escindida de la *vita activa*; para evitar que la contemplación se desvincule de los asuntos mundanos, la filosofía debe ayudarnos a reflexionar sobre el Bien de la comunidad. El filósofo clásico hace de la soledad un estilo de vida: la *vita contemplativa* es así entendida como expresión de la soledad-en-el-mundo.

En la modernidad, Hobbes plantea una oposición pura entre política y soledad. Por soledad entiende la situación de dispersión natural previa a la política que debe ser superada a través del contrato social. En el siglo XX, la soledad se sigue vinculando con la destrucción de la comunidad política. Para Arendt, el totalitarismo destruye el espacio público y constituye una forma de gobierno nueva en el sentido de que no se contenta con el aislamiento, pues también destruye la vida privada. En otras palabras, la dominación totalitaria se basa “en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre”<sup>10</sup>.

La presente investigación cuestiona estas dos maneras de plantear la relación entre política y soledad: *relación de adecuación/equilibrio* u *oposición pura*. Parto de los siguientes supuestos:

---

<sup>9</sup> Leo Strauss, *La ciudad y el hombre* (Buenos Aires: Katz Editores, 2006).

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (México: Taurus, 2006), 576.

- 1) El liberalismo, el decisionismo y las teorías posmarxistas de la subjetivación política coartan/impiden la expresión de la soledad en política. Esto no significa que no la incluyan en sus reflexiones a través de su problematización; en todo caso, “encierran” el afuera de la soledad –“encerrar el afuera” quiere decir que frente algo excesivo un sistema de saber lo interioriza/procesa/tematiza considerándolo exterior a sí mismo (*DI*, 317-326).
- 2) El liberalismo concibe la soledad en la figura del individuo, pero este sujeto no puede ser por sí solo en motor del lazo social, basado en principios de ventaja mutua o de reciprocidad moral; el decisionismo considera que la decisión solitaria del soberano sobre el estado de excepción es el núcleo duro de lo político, pero la soledad de la decisión es confinada dentro del sistema jurídico y, de este modo, se neutraliza su inoperatividad; el posmarxismo considera a la soledad como una de las dimensiones de la política –el orden diferencial, la policía, los meros efectos de la dominación, etc.–, pero ella no representa el momento propiamente político –ligado a la constitución igualitario-democrática del *demos* o del pueblo.
- 3) El orden simbólico de los intercambios es posible gracias a un corte, una incisión que produce un vacío y que nos *separa* de una soledad primigenia e inmemorial – podríamos pensar en un estado de naturaleza presupuesto retroactivamente–, y esta separación nos conduce a la vida en sociedad, fundada en la Ley, que ordena pero también decepciona. La Ley es la marca de un enfrentamiento sin fin entre política y soledad pero, además, realiza un corte dentro de la soledad, que se presenta como lo “anterior” y lo “posterior” a lo político. Anterior al corte simbólico –una dispersión/fragmentación previa a la sociedad regulada políticamente, perdida irremediablemente, etc.– y posterior a dicho corte –en el sentido que alude a un “más allá” de lo político fundado en la Ley, a otro modo de ser político.
- 4) La soledad puede ser entendida de dos maneras: a) como un término opuesto a lo político (expresa la disolución de la sociedad/comunidad o demora el proceso de subjetivación política); b) como aquello que provee las bases para entender de otro modo a lo político, esto es, como la interrupción del mito del consenso, del orden y del pueblo. Una política de la soledad es un espacio de repolitización de lo político.
- 5) La política de la soledad no se basa en las nociones de individuo, autodeterminación, autosuficiencia o atomismo. La soledad no es incompatible con la noción de comunidad, y su potencial político puede encontrarse no en un “sujeto de lo político”

sino en la “comunidad de los que no tienen comunidad (Bataille) o en la “comunidad inconfesable” (Blanchot), aunque esto no implica que no haya tensión entre ambas.

La política de la soledad es la afirmación de la impotencia de la acción; es la impotencia expuesta que interrumpe la obra de lo político. La obra es “aquello que –en su tendencia al Cumplimiento– niega la muerte”. Hay un nexo directo entre la operatividad del mundo y la centralidad del hombre como sujeto productivo. En la obra habla “el lenguaje del sujeto, de la voluntad, de la representación”, la posibilidad se vuelve poder y la indeterminación deviene la certeza de una forma realizada<sup>11</sup>. El liberalismo y el decisionismo inscriben lo político en un espacio operativo. El primero concibe un sujeto capaz de lenguaje y de acción, y así la política o bien es la puesta en obra de una ética comunicativa, o bien parte de un sujeto egoísta que debe superar su aislamiento a través acuerdos y estrategias indirectas de autolimitación. El decisionismo, a diferencia del liberalismo, afirma que hay una ausencia radical de fundamentos normativos, lo cual exige fundar el orden a través de una decisión no dada *a priori*. Schmitt disuelve la cuestión de la política en el poder y en la violencia originaria que lo funda. Admite el vacío de lo social pero lo hace a través de la representación política del sacrificio originario. Para decirlo de otro modo, la excepción es tal en la medida en que mantiene obrando la maquinaria del orden.

Queda menos claro que las teorías de la subjetivación política identifiquen obra y política. Las propuestas de Rancière y de Laclau parten de la elaboración de la brecha entre el orden diferencial positivo –la *policía* para el primero, la *diferencia* para el segundo– y las intervenciones políticas que perturban ese orden dándole la palabra a “la parte de los que no tienen parte” (Rancière) o permitiendo la expresión del antagonismo a través de la proliferación de las “cadenas de equivalencias” (Laclau). Ambos optan por un modo “específicamente político” de cuestionar el orden policial o diferencial, pero lo hacen inscribiendo lo político en lo simbólico y suscribiendo la violencia mítica, y así procesan la singularidad de la decisión sostenida en soledad.

La política de la soledad se basa en la desobra de un *acto* que pone “en pausa” lo político. Como la mirada de Orfeo<sup>12</sup>, la soledad como depotenciación de lo político se dirige a la luz del día pero es devorada por la atracción de la noche. Es la decisión a favor de la decisión solitaria, de la decisión en cuanto decisión, antes o después de ser procesada por las formas de representación políticas. En su lectura de *Temor y temblor*

---

<sup>11</sup> Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política* (Madrid: Trotta, 1996), 120-121.

<sup>12</sup> Maurice Blanchot, *El espacio literario* (Barcelona: Paidós, 1992).

de Kierkegaard referido al sacrificio de Isaac, Jacques Derrida afirma que la decisión supone una responsabilidad solitaria, secreta e indelegable. El secreto no es sólo algo que habría que ocultar para uno mismo; más bien, se refiere a que el otro, al que le debemos responsabilidad, es otro porque es secreto<sup>13</sup>. Al no develar a los suyos el secreto del mandato divino de inmolar a su hijo, Abraham “asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en la propia singularidad en el momento de la decisión. Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar”. El secreto de toda decisión es que no hay estrategia política alguna que garantice su éxito. Abraham no puede “discutir, negociar [...]. No habla, no dice su secreto a los suyos [...]. Si hablara una lengua común o que se pudiera traducir [...] cedería a la tentación de la generalidad de la ética [...]. Dejaría de ser Abraham, el único Abraham en relación singular con el Dios único”<sup>14</sup>. El consenso dominante sostiene que hacer política es superar la soledad de un único punto de vista, de una sola demanda hecha al sistema, de un único modo de hablar. Abraham decide porque es fiel a la ley del secreto de su responsabilidad infinita con el otro, cuyo nombre allí es Dios. Mientras lo político usualmente sólo da lugar a lo que permite garantizar el éxito de una estrategia –la unidad de decisión (Schmitt), la hegemonía (Laclau), la efectividad simbólico-igualitaria del *demos* (Rancière)–, la decisión acoge lo que no tiene lugar, lo que ningún saber de lo político puede *hospedar*: la soledad.

¿Qué ocurre con los que están solos? ¿Hay algo que nos ligue a ellos? La respuesta de lo político es asistir a los solitarios, hacerse cargo de ellos, y éste es el primer paso en la anulación de la soledad. Por eso lo político indaga, problematiza, procesa permanentemente la soledad. El decisionismo y el posmarxismo parten del vacío de lo social pero ese vacío debe ser llenado por un mito. *El mito es lo político curándose sus heridas y lo político es la operatividad del mito en un espacio antagónico dislocado*. El vacío que genera lo político sólo puede suturarlo lo político: soberano es quien decide sobre el estado de excepción (Schmitt); la imposibilidad de la sociedad es constitutiva porque sólo puede ser representada hegemoníamente por significantes vacíos (Laclau y Mouffe); el orden de la dominación está fracturado por la igualdad, que permite (re)configurar democráticamente la comunidad política permitiendo el tratamiento del daño (*le tort*) (Rancière). Lo político se sacrifica a sí mismo para que su efectividad

---

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (Madrid: Trotta, 2003), 346.

<sup>14</sup> Jacques Derrida, *Dar la muerte* (Barcelona: Paidós, 2006), 86.

continúe operando; y esto no se entiende fuera del supuesto del sujeto mítico-productor que funda en ausencia de fundamento. Al contrario, la política de la soledad se basa en las siguientes hipótesis:

- 1) Lo político –y no sólo la sociedad, el orden, el tiempo– está *out of joint*, no es reductible a una especificidad (el consenso liberal, la decisión soberana, el pueblo o la hegemonía);
- 2) la soledad es el silencio de lo político y su silencio es el secreto de su politicidad;
- 3) la soledad es la ex-posición de una singularidad que tensiona la constitución de la singularidad plural, y esto implica desconfiar de “cualquier asunción de la comunidad, aunque fuere tras el nombre de «desobrada»”<sup>15</sup>.

Lo anterior abre paso a dos preguntas, que refieren a la estrategia de lectura que asume este trabajo. El primer interés de este trabajo es, si se puede llamarlo así, *arqueológico*. Es necesario realizar una arqueología de los modos de enunciación de la soledad y preguntarse por qué algo tan insignificante políticamente ha hecho proliferar tantos enunciados en su contra. Antes que aceptar su lisa exclusión de lo político hay que analizar las distintas formas de su problematización. Aquí surge la primera pregunta: ¿bajo qué condiciones la soledad se vuelve un problema del pensamiento y del hacer, un tópico tematizado por los diversos discursos de la teoría política?

Pero no es conveniente privilegiar únicamente la dimensión arqueológica de análisis. En “Cogito e historia de la locura”, Derrida afirma que la arqueología pretende llevar a cabo el cumplimiento de una metodología definitiva. Según su opinión, la *Historia de la locura en la época clásica* de Foucault sólo pudo establecerse sobre el *silencio* de la locura. Derrida cree que no se trata de hacer una historia del lenguaje de la locura, sino una arqueología de ese silencio: “Y a través de todo el libro [...] circula este tema que liga la locura al silencio, a las «palabras sin lenguaje» o «sin sujeto hablante», murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría por sí solo, sin sujeto hablante y sin interlocutor, aplastado sobre sí mismo”<sup>16</sup>. Derrida muestra que entre la arqueología y la psiquiatría no hay una relación de pura exterioridad sino un vínculo secreto porque la arqueología es un “lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una «obra»”. Se pregunta: “¿No será la arqueología del silencio el recommienzo más eficaz, más sutil, la *repetición*, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de la

---

<sup>15</sup> Jean Luc-Nancy, “La comunidad afrontada” en Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (Madrid: Arena Libros, 2002), 110. Y agrega: “Es como si Blanchot, más allá de los años pasados y de las señas intercambiadas, me dirigiera de nuevo su admonición: «¡atención a lo inconfesable!»” (*idem*).

<sup>16</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 52.

palabra, de la acción perpetrada contra la locura, y eso justamente en el momento mismo en que se lo denuncia?”<sup>17</sup>. Algo similar lleva a cabo el decisionismo schmittiano al abordar la opacidad de la decisión política, su desnudez y su silencio, a través de las herramientas heurísticas del saber de “lo político”.

Además de una arqueología de la soledad, hay que efectuar una *genealogía* de sus silencios y de su relación tensa con la política. Así como confesar el elogio de la locura supondría quedar atrapado en el lenguaje de la razón, hacer sólo una arqueología de la soledad impediría comunicar su politicidad inoperante. Celebrar la soledad es dañarla en su intención originaria de segregación pura. Para que haya soledad debe haber comunidad. Pero la soledad también impide que haya (sólo) comunidad. Esto plantea la segunda pregunta: ¿cómo entender la comunidad singular plural, y cómo relacionarla directamente con la (especificidad de) la política, sin antes haber resuelto una posición teórica respecto de la soledad?<sup>18</sup>

Adorno sostiene que la tarea intelectual consiste en la construcción de constelaciones basadas en una relación mimética con las cosas, esto es, una similitud no representacional<sup>19</sup>. Una constelación es una mónada: no un *continuum* que va de lo particular a lo universal, o viceversa, sino una totalidad cargada de tensiones (*Tesis*). Cada mónada encierra un mundo infinito y es heterogénea a la otra. Las mónadas se pliegan y despliegan sin cesar. Como afirma Deleuze, parafraseando a Spinoza, plegar es “«entrar en la profundidad de un mundo»”<sup>20</sup>. *El solitario se repliega en sí mismo y a su vez despliega el afuera de su soledad*. Las constelaciones son discontinuas, como las células o los sistemas solares, y cada mónada tiene su propio centro, sin jerarquías. La constelación es una aproximación fragmentaria a la realidad basada en una lógica de la desintegración. La política de la soledad desconstruye la oposición individuo-colectividad y afirma que ninguno de estos dos polos es el lugar específico de la política: es tan política la soledad de Rousseau o el acto de Antígona como la interrupción mesiánica del acaecer en la revolución de Benjamin o la revuelta impersonal de la “comunidad de los que no tienen comunidad”.

Las constelaciones de la política de la soledad son constelaciones perdidas en el cielo abierto de la política. Se sitúan más allá del espacio que ha tachado definitivamente del vocabulario político el concepto de revolución mesiánica (Benjamin). Cuestiona

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 53.

<sup>18</sup> Debo esta pregunta a Oscar Cabezas.

<sup>19</sup> Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía* (Barcelona: Paidós, 2008).

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 18.

también que la única alternativa que tiene hoy la izquierda es adoptar un posmarxismo acorde a la globalización. Éste no va más allá de la concepción mítica de la violencia como violencia fundadora y conservadora de derecho. Rechaza además la idea que la complejidad sólo puede ser enfrentada generando consensos (liberalismo), divinando un soberano que declare la excepción para mantener el orden (decisionismo) o creando una proliferación democrática de demandas no incluidas en el sistema (posmarxismo).

El silencio y el secreto son constelaciones que gravitan en torno a una política de la soledad, e indagar las distintas formas de vinculación que asumen estos indecibles políticos es otro de los propósitos del trabajo. El trabajo analiza una serie de figuras aporéticas, un conjunto de indecibles transversales a la soledad y la política: la decisión, la resistencia, el secreto, el silencio, el rumor, la confesión, la intimidad, la voz interior, el nombre propio, la violencia divina, el desastre, lo impersonal, la huída.

Hay que escribir la imposibilidad de decir una política de la soledad. Estudiar la soledad analizando sus modos de problematización, y comunicar a la vez la desobra de otro modo de ser lo político, implica asumir la decisión de hacerla manifiesta; una decisión que, como toda decisión responsable, no deja de ser solitaria.

**PRIMERA PARTE**

**LIBERALISMO Y DECISIONISMO**

## CAPÍTULO 1

### Liberalismo, individualismo y soledad

En este capítulo abordaré la relación que existe liberalismo y soledad en algunos textos de Hobbes, Isaiah Berlin, Richard Rorty, David Gauthier y John Rawls. Como puede verse, las tradiciones liberales a las que me referiré son variadas. Un lector avezado del liberalismo puede reprochar que no tenga en cuenta las diferencias que existen entre cada una de ellas; sin embargo, para los fines de mi argumento las diferencias no son relevantes. Seguiré el planteo de Michel Foucault según el cual lo que define al liberalismo es “una forma de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental”; una “crítica de la irracionalidad propia del exceso de gobierno [que postula] una vuelta a la tecnología del *gobierno frugal*”<sup>1</sup>.

A contramano de la creencia según la cual el liberalismo concibe un individuo que desestima o suspende los lazos sociales, la tesis principal de este capítulo es que la soledad no es –y tal vez nunca lo ha sido– un componente enunciativo del liberalismo. El atomismo social es el supuesto ontológico y el individualismo el supuesto normativo del liberalismo, y la soledad no es un principio ontológico o una cuestión de promoción liberal. Para Hobbes, por ejemplo, la soledad marca los límites exteriores de la política: es lo previo al acuerdo que da origen a la unidad soberana (el estado de naturaleza) y el factor desestabilizador que se cuela en el cuerpo político, amenazando con producir su desintegración. El propósito de Hobbes es impedir la expresión de la soledad desconectada del orden jurídico. El liberalismo entiende que la soledad debe ser regulada por una racionalidad gubernamental que justifique principios de justicia, o por reglas de intercambio que establezcan pautas mínimas de reciprocidad social. El

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona, Paidós, 1999), 209-210; 213.

individuo sin trabas sociales es insuficiente para garantizar la estabilidad de los acuerdos que hacen más provechosa una “moral por acuerdo” (Gauthier) o una sociedad justa y equitativa (Rawls) que una situación de egoísmo generalizado. Ciertamente, el individuo disociado de la comunidad es el motor del lazo social, pero este principio está articulado al interior del marco de un individualismo postmetafísico.

### **El Leviatán y el silencio interior**

Existe una vieja polémica en torno al carácter liberal o antiliberal de la filosofía política de Hobbes. Este desacuerdo se plasmó en el debate que mantuvieron Carl Schmitt y Leo Strauss: mientras el primero afirma que Hobbes es un exponente de las teorías de la “especificidad de lo político” –es decir, un antiliberal–, el segundo lo considera un pensador liberal y antipolítico. Para Schmitt, el soberano hobbesiano puede solicitar al pueblo que esté dispuesto a morir en la guerra para proteger la unidad soberana (la unidad política precede los fines individuales de los sujetos); para Strauss, el Estado hobbesiano sólo puede requerir una obediencia condicionada, ya que la protección de la vida es el fundamento del contrato social. El individuo se obliga a todo frente al Estado pero no en el empeño de su vida, pues la muerte es el peor de los males. De este modo, Hobbes es “el fundador del liberalismo” porque el derecho de autoconservación limita normativamente los fines del Estado (*Apuntaciones*, 40)

Previo al surgimiento del Estado, los individuos se encuentran en un estado de guerra que los aísla permanentemente, pero es posible superar esa condición con la ayuda de la razón. Para que las personas renuncien a la violencia en beneficio del Estado, la teoría del derecho natural sostiene que antes del contrato social “el individuo practica libremente toda forma de violencia *de facto* y también *de jure*” (*PCV*, 24). La violencia es un medio primario adecuado para todos los fines del individuo, pero no puede serlo para los fines de la convivencia civil. Por ello, el Leviatán protege a los individuos y éstos, en contrapartida, le obedecen incondicionalmente (*protego ergo oblige*). Los individuos podrán permanecer aislados del orden político en la privacidad de su conciencia, pero estarán a salvo de la soledad del estado de naturaleza porque el deber primario del Leviatán es asegurarles la vida.

La soledad en el Estado hobbesiano tiene un lugar estrictamente asignado: es lo anterior y lo posterior a lo político. Antes del contrato social sólo hay individuos

aislados y la muerte del Leviatán –el “Dios mortal”– ocasiona la disolución del cuerpo social en una miríada de hostilidades irreconciliables. En el capítulo 13 del *Leviatán*, Hobbes afirma que en el estado de naturaleza los hombres pueden agruparse entre sí para enfrentar sus miedos y ansiedades. Un individuo solo no tiene poder en condición natural, y las pocas agrupaciones colectivas que allí se forman son débiles y frágiles. Donde un ladrón no tiene más que temer que “el poder de un solo hombre” probablemente unirá sus fuerzas con las de otros y atacará a quien ha conseguido alcanzar una posición ventajosa, desposeyéndolo de su vida y libertad. Pero en un mundo de lobos, incierto e inestable, los usurpadores quedarán expuestos, tarde o temprano, a la amenaza de otros individuos más poderosos que aquéllos (*Leviatán*, 106). Por ello, en condición natural, “la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (*Leviatán*, 107). La soledad es algo que excede y al mismo tiempo habita en el interior de los colectivos naturales de autodefensa: aun formando parte de esas agrupaciones, el hombre se encuentra en la más absoluta soledad porque la guerra civil es un peligro inminente, siempre presente. Están acompañados y, no obstante, están solos. Deleuze y Guattari aluden a la condición de *borde* del hombre solitario en la multiplicidad-lobo: “en la manada cada miembro permanece solo a pesar de estar con los demás (por ejemplo los lobos-cazadores); cada miembro se ocupa de lo suyo al mismo tiempo que participa en la banda”<sup>2</sup>.

De la guerra de todos contra todos se deriva que nada puede ser injusto; la moral y lo inmoral no tienen allí cabida. Pues “donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia” (*Leviatán*, 109). Las pasiones no son perjudiciales mientras que no haya una ley que las prohíbe. El pacto social, al determinar lo que es justo, devela la imposibilidad de alcanzar la justicia por medio de una reflexión moral solitaria. La soledad no puede otorgar certezas de ningún tipo: por un lado, sólo en la meditación solitaria podría el individuo darse a sí mismo la justicia; pero, por otro, una justicia en soledad no tiene sentido alguno, porque es una virtud que se predica de un orden jurídico-social. Como afirma Hobbes:

La justicia y la injusticia no son facultades naturales ni del cuerpo ni del alma. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviese solo en el mundo, lo mismo que se dan en él los sentidos y las pasiones. La justicia y la injusticia se refieren a los hombres cuando están en sociedad, no en soledad. En una situación así, no hay tampoco

---

<sup>2</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 40.

propiedad, ni dominio, ni un *mío* distinto de un *tuyo*, sino que todo es del primero que puede agarrarlo, y durante el tiempo que logre conservarlo (*Leviatán*, 109).

En el capítulo 15 se plantea la conocida escisión –que sirve de justificación al funcionamiento de la maquinaria estatal– entre el ámbito privado y personal del súbdito (inestimable en términos políticos) y la esfera exterior o pública (políticamente relevante):

Hay también una adoración *pública* y una adoración *privada*. Pública es la adoración que realiza un Estado, como una sola persona. Privada es la que hace una persona privada. La pública, con respecto a la totalidad del Estado, es libre; pero respecto a los individuos particulares, no lo es. La privada es, en secreto, libre; pero en presencia de la multitud, no carece nunca de algún control, ya causado por las leyes, ya motivado por la opinión de los hombres, lo cual es contrario a la naturaleza de la libertad (*Leviatán*, 287).

Las leyes naturales obligan en la reflexión íntima, pero en el mundo exterior sólo son obligatorias si hay un poder político que asegure su cumplimiento. En soledad, el individuo es capaz de reflexionar sobre sus obligaciones morales, pero si nadie las cumple corre peligro de muerte. *In foro interno*, la conciencia obliga a que las leyes de la naturaleza sean cumplidas; pero *in foro externo*, en el momento de poner en práctica esa obligación, no siempre son cumplidas. Un hombre que es fiel a sus promesas en un mundo de lobos se convierte en una presa fácil para los demás. Y lo único que conseguirá es su propia destrucción, algo contrario a las leyes naturales (*Leviatán*, 132). De este modo, sólo el solapamiento entre moral y política que propicia el contrato social puede traer seguridad ante la brecha que se abre entre la conciencia moral interior y el mundo público exterior.

Para consolidar la obligatoriedad universal de las leyes, la autoridad debe excluir de la esfera pública las convicciones en las que se anclan los lazos religiosos o los vínculos estamentales de autoridad. Esa eliminación apela al establecimiento de una nítida frontera entre lo interior y lo exterior, la conciencia moral y la soberanía estatal, el culto público y el culto secreto. Primero, Hobbes postula la necesidad de la escisión público-privado; pero, en segundo lugar, advierte que el secreto es potencialmente peligroso para la subsistencia del orden jurídico. Leemos en el *Tratado sobre el ciudadano*: “*conviene rendir culto a Dios no sólo en secreto sino también abiertamente y en público*. Porque el culto agrada en mayor medida cuando genera en otros la actitud

de honrar [...]. Porque lo más agradable del culto desaparece si los demás no lo ven”<sup>3</sup>. Los peligros del secreto estarán atenuados mientras sigan siendo secretos, es decir, en la medida en que no interfieran en la unificación pública de los rituales religiosos (*Leviatán*, 290).

Ahora bien, una vez que tiene lugar el acuerdo es probable que aún queden algunos “insensatos”, esto es, personas dispuestas a violar los pactos que se comprometieron a respetar. Éstos, más allá de que perjudiquen con sus actos a algunos particulares, son un peligro público. El insensato considera que la justicia es una quimera y alega que no hay ninguna justificación que impida hacer todo lo que se crea conveniente para alcanzar los fines individuales: “Y así, hacer o no hacer convenios, cumplirlos o no cumplirlos, no es proceder contra razón, si ello redundará en beneficio propio” (*Leviatán*, 122). Estos individuos no pueden ser aceptados en el seno de ninguna sociedad. El ingreso de los insensatos sólo puede explicarse por un error, por una falla que no puede anticiparse, y sólo seguirán formando parte de la sociedad en la medida que nadie se dé cuenta del peligro que supone esta equivocación. La única solución posible es su expulsión de la sociedad, que es una forma de condenarlos a muerte, porque quienes no viven en sociedad tarde o temprano perecerán (*Leviatán*, 123-124).

En resumen, tanto el *moralista solitario* como el *insensato aislado* son figuras que se oponen a los fines del orden jurídico-político: el primero, al actuar con justicia pero sin garantías externas de que los demás también actuarán con reciprocidad, queda aislado del dominio de lo político; el segundo, que actúa en las sombras del orden político, carcome con sus actos aislados pero fatales el fundamento del dominio.

En este punto, Hobbes se distancia de la filosofía política clásica. Para ésta, el hombre es un *zoon politikon*, ni bestia ni dios autosuficiente, y, además, la soledad florece como una actividad filosófica puesta al servicio de la reflexión sobre el bien común. En la Ciudad, el moralista solitario hobbesiano sería el filósofo a quien hay que escuchar antes que matar por medio a la violencia, y el insensato sería absorbido en la interioridad del orden bueno. De este modo, en los márgenes del *Leviatán* se proyecta la sombra de una soledad amenazante, que debe ser expulsada fuera de lo político. Momento originario, porque se identifica a la soledad como el estado normal de la humanidad, pero también porque se problematiza por primera vez a la soledad como un tópico digno de ser considerado por el arte de gobernar.

---

<sup>3</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano* (Madrid: Trotta, 1999), 143. Las cursivas son del original.

Con Hobbes la soledad estalla por todos lados. Todos están solos a pesar de que puedan estar acompañados. Esto señala una nueva diferencia de Hobbes con los filósofos antiguos y medievales. El mundo medieval –a pesar de que era extremadamente violento– era una comunidad organizada, en la cual “la soledad se identifica[ba] con lo *extraño* y lo *abyecto*. Sólo los monstruos, los proscritos, los eremitas y los locos están solos”<sup>4</sup>. En cambio, en el estado de naturaleza todos son hombres-lobos, y por tanto, todos están solos. Si la soledad se extiende por todos lados, si la vida está constitutivamente al borde de la muerte, entonces el poder soberano debe ampliar constantemente su control.

No hay que confundir la muerte silenciosa que abunda en el estado de naturaleza con lo que Hobbes llama el “silencio de la ley” (*Leviatán*, 180). El sistema hobbesiano quiere mantener esa distinción imposible. El “silencio de la ley” expresa la máxima libertad posible de los súbditos dentro del orden político. En todos los casos donde el soberano no prescribe ninguna regla, o donde la ley se mantiene muda, el súbdito tiene la libertad de hacer o de omitir según su propio criterio. El silencio de la ley exige la absoluta claridad en la interpretación que “el soberano definidor” hace de la misma<sup>5</sup>. De este modo, los súbditos son más libres cuando menos legisla a viva voz el soberano:

Gobernar mediante palabras requiere que esas palabras se den a conocer de modo manifiesto, pues, si no, no tendrán rango de leyes. Porque pertenece a la naturaleza de las leyes el que éstas sean promulgadas con suficiente claridad, de modo que quienes las infrinjan no puedan tener la excusa de ignorancia. Y la promulgación de las leyes humanas sólo puede hacerse de una manera: proclamándolas el hombre con su voz (*Leviatán*, 283).

Sin una hermenéutica de la legalidad que no deje lugar a dudas, sin la promulgación de las leyes dadas a conocer públicamente, no hay lugar a la libertad que deja abierto el silencio de la ley. De este modo, *el silencio de la ley se encuentra regulado por la voz del soberano*; Hobbes liga la ley no a la letra sino a la voz. Y el soberano no está sujeto a nada salvo a su propia voz, una voz que ningún súbdito puede reproducir; está solo con su voz, una voz que no tiene par.

En *Una voz y nada más*, Mladen Dolar sostiene que la voz entendida como resto de la cadena significativa no es un rasgo positivo ni es meramente una cualidad imaginaria seductora (aunque esto último es clave para el investimento de autoridad del

---

<sup>4</sup> Pablo Chacón, *Los otros. Una arqueología de la soledad* (Buenos Aires: Edhasa, 2006), 48.

<sup>5</sup> Sobre el “soberano definidor” véase Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 284-290.

soberano). La voz no tiene un contenido o un sentido claros, y esta dimensión de sinsentido se adhiere a la Ley como un soporte material significante. La consecuencia de esto es que “*no hay ley sin voz*”. La voz dota de autoridad la letra de la ley –convierte las palabras del soberano en actos políticos–, y así el orden se fundamenta en un resto fónico insensato. La voz del soberano es la huella de una voz mítica primordial:

[el] aislamiento [de la voz] da testimonio de aquel resto de un supuesto y terrible goce del Padre que no puede ser absorbido por la Ley, el envés del Padre al que Lacan llama *le-père-la-jouissance*, su grito en última instancia mortífero que acompaña a la ley instituida. Es la parte que nunca puede estar simplemente presente, pero tampoco está simplemente ausente: el objeto voz es el punto de pivote precisamente en la intersección de la presencia y la ausencia (*Voz*, 70).

En consecuencia, el mayor peligro para la estabilidad del Leviatán no son las palabras que los súbditos están autorizados a proferir como consecuencia del silencio de la ley, sino el *silencio interior*, el que anida en la conciencia insondable. El silencio íntimo, aquel que no puede librarse de una voz obscena, es el más perturbador de todos los silencios porque no puede ser regulado externamente: “En el aislamiento, en la soledad, a solas por completo, lejos del mundanal ruido, no nos libramos de la voz sin más. Puede ser que entonces aparezca otra clase de voz, más intrusiva y apremiante que la usual algarabía: la voz interna, una voz que no se puede callar” (*Voz*, 26). Y el Leviatán no puede controlar ese silencio interior –voz muda– porque no tiene acceso a él.

En última instancia, el silencio interior no es exterior al Estado, y allí radica su peligro. Las amenazas a la política no proceden tanto de la violación visible que el súbdito puede realizar de las leyes sino de un interior recóndito, de la voz interior que adquiere presencia material como un prójimo-ajeno, un cuerpo extraño en el corazón del orden político. La voz de la conciencia es interna al Estado, así como el estado de naturaleza permanece como una amenaza interna de éste. En palabras de Agamben:

Hobbes era perfectamente consciente de que el estado de naturaleza no debía ser considerado necesariamente como una época real, sino más bien como un principio interno del Estado, que se revela en el momento en que se le considera como “si estuviera disuelto” [...]. La exterioridad –el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la propia vida– es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que éste vive (*HS*, 52).

Lo que está más allá de la barrera custodiada por el orden jurídico no es el miedo a la muerte violenta en cuanto tal: el miedo es ya-siempre un modo de protección, “una defensa localizable [...] contra algo que está más allá y que es precisamente lo que no sabemos” (*Seminario VII*, 279-280). Si la soledad del silencio interior es sucedánea al Estado, habrá que encontrar algún modo que sofoque jurídicamente sus efectos perniciosos: controlar la soledad significará darle un estatuto jurídico al soberano que legisla solo a viva voz. La solución es dar un giro de lo interior a lo exterior, de las conciencias individuales al espacio visible de la ley.

Hobbes afirma que la desobediencia de los súbditos no está dirigida a la *persona* del rey sino a sus *leyes*: “Por desobedecer a los reyes entendemos desobedecer a sus leyes, aquellas leyes tuyas que fueron hechas antes de ser aplicadas a ninguna persona particular; pues el rey, aunque como padre de hijos y amo de criados manda muchas cosas que obligan a esos hijos y criados, nunca manda al pueblo en general salvo mediante una ley anterior, y lo hace como persona política, no como persona natural”<sup>6</sup>. Así, el ejercicio personal del poder no debe ser excesivamente personal porque ninguna ley puede ser hecha por personas sino por instituciones transpersonales. El rey es la persona a la que se le encarga la tarea de ejecutar las leyes sólo en la medida en que deja de ser una (simple) persona y se convierte en la encarnación incontestable de la ley. Esto es simultáneo al intento de limitar la expresión pública de la voz interior; esta delimitación se basa en el control, por medio de la legislación del soberano, del campo de posibilidades que abre el silencio de la ley.

Los hombres deciden firmar un contrato, *encerrarse dentro de sus límites*, estableciendo una relación de atadura con el soberano. En el silencio de la ley hablan los súbditos. Sin embargo, el soberano no podrá acallar la voz interior que resuena en la conciencia de los súbditos. Silencio tremendamente perturbador porque es la voz que grita por dentro, que no viene de ningún lado pero que, por eso mismo, está en todos lados, afuera. El liberalismo y el decisionismo, enemigos teóricos y políticos, juntan fuerzas y se alían contra el rumor molesto del silencio interior, de esa voz que no sirve para nada pero que hay que impedir que se exprese. Se trata ni más ni menos que de la palabra “neutra” de Blanchot:

¿Qué es [...] esa palabra que no es hablada por nadie, que no sabe sino repetir lo que ella dice y nunca responde a quien la interroga, como tampoco se defiende contra quien la ataca, palabra que nadie habla y, sin embargo, se deja hablar por quien sea, sin

---

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, *Behemoth* (Madrid: Tecnos, 1992), 69.

discernimiento ni preferencia ni repulsa, horriblemente abstracta, que es arrancada de su lugar y de la vida que la ha concebido, que vaga, pues, sin autoridad, sin nombre, acá y allá, con ciego vagabundeo, lengua muerta y capaz de hacer de nosotros muertos sin memoria, puesto que en lo sucesivo la palabra escrita recordará por nosotros, pensará en nuestro lugar<sup>7</sup>.

Hobbes es el pliegue entre el liberalismo y el decisionismo; representa el momento teórico donde es imposible distinguir tajantemente esas dos formas teóricas, igualmente perturbadas por el pensamiento en tanto afuera de la política, por la voz que no es la palabra escrita –delimitada, pasible de interpretación por parte del Leviatán–, o la palabra dada –la palabra del acuerdo: “te doy mi palabra”<sup>8</sup>. A la expresión impropia de lo neutro, lo impersonal, lo pasivo, lo inoperante regresaremos constantemente en este trabajo.

### **“Individuos antisociales en sociedad”: ¿atomismo, individualismo o autosuficiencia?**

En un trabajo clásico, John Gray sostiene que el liberalismo constituye una “tradición única” porque sus diversas expresiones comparten cuatro supuestos fundamentales, a saber: 1) el *individualismo*, porque otorga primacía moral a los derechos individuales frente a las exigencias de cualquier colectividad; 2) el *igualitarismo*, dado que confiere a todos los individuos el mismo estatus moral; 3) el *universalismo*, porque la unidad moral de la humanidad concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas y a las formas culturales; 4) el *meliorismo*, porque cree que las instituciones pueden ser mejoradas mediante un acuerdo o entendimiento común<sup>9</sup>.

Félix Ovejero sostiene que “los gérmenes liberales se encuentran en todas las familias políticas. Nos guste o no, las tradiciones políticas contemporáneas, como aquel personaje de *El embrujo de Shangai*, son «mestizas de pura cepa». Extraña es la familia en el mercado político –teórico y práctico– que no tiene antepasados o parientes

---

<sup>7</sup> Maurice Blanchot, *La amistad* (Madrid: Trotta, 2007), 45.

<sup>8</sup> Véase *DI*, 469-479.

<sup>9</sup> John Gray, *Liberalismo* (Madrid: Alianza, 1994), 10-11. Para una definición similar, véase Stephen Holmes, *Anatomía del antiliberalismo* (Madrid: Tecnos, 1999), 22.

liberales”<sup>10</sup>. Para llegar a esta afirmación, el autor realiza una reconstrucción genética de la evolución del liberalismo desde sus inicios como una “coherente concepción del mundo hasta el [...] caos [actual] que permite a cualquiera llamarse «liberal» sin traición conceptual”<sup>11</sup>. Hasta finales del siglo XIX el liberalismo encontró un sostén firme en dos pilares que luego se derrumbaron: una teoría normativa, el *utilitarismo clásico*, y una teoría empírica, la *mano invisible*. Pero estas teorías pronto mostraron sus dificultades. Por un lado, el utilitarismo se encontró con grandes problemas –en un mundo complejo y plural– para calcular una función de utilidad o de bienestar precisa y socialmente admitida; por otro, el vínculo entre mercado y bienestar individual de la teoría de la mano invisible era dudoso. La crítica keynesiana hace poco improbable que los “vicios privados” se traduzcan automáticamente en “virtudes públicas”. A partir de ese momento devino lo que Ovejero llama la “diáspora liberal”, que abrió el camino a múltiples perspectivas que son sintetizadas en tres tipos ideales.

El primero es el “liberalismo ideológico” (Berlin, Popper, Hayek, Friedman, Nozick), que abandona “toda idea de fundamentación” para “convertirse en un simple programa que afirma ciertos principios” (entre los que se destaca la libertad negativa). El segundo es el “liberalismo utilitarista” (Harsanyi, Hare, Hammond), que pretende reconstruir el utilitarismo sosteniendo que ya no cuenta la calidad sino el peso cuantitativo de las preferencias en el bienestar agregado. Esta postura reconoce que no hay un criterio de preferencias correctas anterior a las preferencias agregadas. Y el tercero es el “liberalismo contractual” (Rawls, Barry, Scanlon), que se lanzó a la búsqueda de una fundamentación deontológica que convirtió al liberalismo en una teoría normativa con voluntad fundadora<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Félix Ovejero, *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal* (Barcelona: Paidós, 2002), 34.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 97.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 97-98; 141-151. Si tomamos en cuenta las dicotomías *individuo-comunidad*; *individualismo-holismo*; *libertad-igualdad*; *libertad negativa-libertad positiva*; *egoísmo-solidaridad*, no es posible sostener que el liberalismo sólo privilegia los primeros términos de cada antinomia. Además, hay posturas liberales *universalistas* (Kant, el primer Rawls, Dworkin, Larmore) y *contextualistas* (Rorty, el segundo Rawls, Gray); *racionalistas* (Locke, Rawls, Dworkin, Nozick, Ackerman, Gauthier) y *no racionalistas* (Hume, Berlin, Rorty, Gray, Oakeshott); *constructivistas* (Kant, Rawls) y *espontaneístas* (Smith, Hayek); *perfeccionistas* (Raz, Galston) y *anti-perfeccionistas* (Rawls, Dworkin, Larmore); *contractualistas* (Locke, Kant, Rawls, Gauthier, Barry, Scanlon) y *no contractualistas* (Hume, Dworkin, Rorty); *utilitaristas* (Hume, Mill, Harsanyi) y *antiutilitaristas* (Rawls, Dworkin, Nagel); *neutralistas* (Rawls, Ackerman, Dworkin) y *antineutralistas* (Raz, Kymlicka). Hay liberales que creen que el orden político se alcanza a través de un escueto *modus vivendi* autointeresado (Gauthier, Gray) y otros que exigen un compromiso moral más denso (Rawls, Dworkin, Barry). En otros términos: hay liberales que subordinan la política a la moral y otros que dejan a la primera librada al cálculo estratégico de individuos egoístas. Así, hay dos modos de concebir la relación entre derecho y libertad: mientras que para los idealistas morales el derecho es la fuente de donde emana la libertad, para los que tematizan el provecho autointeresado el derecho es un

Ovejero sostiene que, más allá de las diferencias, el liberalismo se basa en una ontología de “individuos antisociales en sociedad”. Esta ontología se traduce en una normatividad que considera a la libertad negativa como el valor privilegiado, y para ello el liberalismo diseña un entramado institucional de “reglas y derechos que se hacen necesarios en un mundo donde el bienestar de unos no tiene nada que ver con el de los otros”; derechos y reglas que al final “no comprometen a nadie, porque todos los siguen «porque les conviene» y mientras les conviene». Esto constituye el “núcleo de referencia de buena parte del liberalismo”<sup>13</sup>.

En su seminario sobre el nacimiento de la biopolítica moderna, Foucault afirma que a partir del siglo XVIII se produce un cambio en el arte de gobernar, en virtud del cual la razón de Estado se sometió a la limitación interna de una razón gubernamental crítica. En el absolutismo, si el soberano infringía la ley, éste debía ser castigado con una sanción de ilegitimidad. Pero el arte de gobernar liberal no se dirige a la cuestión de la usurpación o la legitimidad del soberano. La razón gubernamental crítica gira “alrededor del «cómo no gobernar demasiado». Las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino en el exceso de gobierno. Y la racionalidad de la práctica gubernamental podrá medirse en relación con ese exceso o, en todo caso, la delimitación de lo que sería excesivo para un gobierno”<sup>14</sup>. El liberalismo no es una teoría ni una ideología, o un modo de representarse la sociedad, sino un “práctica” orientada a un método de racionalización del ejercicio del gobierno; esta racionalización “parte del postulado de que el gobierno [...] no podría ser, por sí mismo, su propio fin”<sup>15</sup>. La reflexión liberal no parte del Estado sino de la sociedad, y la idea de sociedad hace posible desarrollar una tecnología gubernamental a partir del principio de que el gobierno siempre está “de más”, “en exceso”, es un complemento del lazo social al que siempre debe preguntarse si es necesario y para qué sirve. Desde temprano, en su búsqueda de una tecnología de gobierno, el liberalismo puso de manifiesto que un entramado jurídico de acuerdos y procedimientos mínimos era el modo más eficaz de organizar la sociedad política, antes que ésta dependiera del poder personal del soberano<sup>16</sup>.

---

obstáculo que interfiere en el ejercicio de la libertad. Véase Guillermo Pereyra, *El liberalismo y lo político. Teoría liberal, hegemonía y retórica* (Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede México, 2006); Nancy Roseblum, “Introducción” en Nancy Roseblum (ed.), *El liberalismo y la vida moral* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993).

<sup>13</sup> Ovejero, *La libertad inhóspita*, 93; 42.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Buenos Aires: FCE, 2007), 29.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 360.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 363.

El “gobierno frugal” liberal supone, entre otras cosas, un control jurídico-institucional de los efectos de la soledad. En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin sostiene que la “tendencia actual” –el texto es de 1921– en lo que concierne a “la persona individual como sujeto de derecho” es “frustrar fines naturales personales en todos los casos en que para satisfacerlos pueda hacerse uso de la violencia. A saber: este orden real insiste, en todos los ámbitos en que fines personales puedan satisfacerse mediante la violencia, en establecer fines de derecho que, sólo a su manera, puedan ser consumados usando violencia legal” (*PCV*, 26). Benjamin se refiere al parlamentarismo pero podemos suponer que este régimen se identifica con el núcleo de las premisas liberales. Aunque las teorías del derecho natural sostienen que la violencia es natural al ser humano, el contrato social instituye un orden jurídico que encauza los fines individuales de modo tal que sean compatibles con el derecho. El derecho establece fines “aplicables cada vez que los fines naturales son perseguidos con un exceso de violencia”. La mayoría de los países occidentales se rigen por el siguiente principio: “Todo fin natural de las personas individuales colisionará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la utilización, en mayor o menor medida, de la violencia [...]. De esta máxima se deduce que el derecho considera que la violencia en manos de personas individuales constituye un peligro para el orden legal [...] un sistema de fines de derecho no logrará sostenerse allí donde fines naturales puedan ser aún perseguidos de forma violenta” (*PCV*, 26). El derecho pone límites a los fines naturales que el hombre puede alcanzar por sus propios medios en un estado natural anterior al orden civil. La violencia debe ser monopolizada por el Estado con el objeto “no de defender los fines de derecho, sino mucho más así, al derecho mismo” (*PCV*, 26-27).

Si el liberalismo es la teoría comprometida “con que no haya ningún bien superior a los demás” y por ello concibe a los individuos “como poseedores cada cual de su propio programa ordenado de preferencias”<sup>17</sup>, ¿es posible concluir que el liberalismo promueve la figura del individuo “atomista”, “autosuficiente”, “solitario”? En la pregunta anterior hay tres términos puestos en relación –atomismo, autosuficiencia y soledad– que no expresan lo mismo. Sostendré tres hipótesis:

- 1) las nociones de “atomismo” e “individualismo” no son sinónimos de los términos “autosuficiencia” y “soledad”;
- 2) el liberalismo no supone un individuo autosuficiente/solitario;

---

<sup>17</sup> Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos* (Madrid: Ediciones Universidad de Navarra, 2001), 321-322.

3) el liberalismo se basa en el supuesto ontológico del atomismo, el supuesto normativo del individualismo y en la técnica gubernamental del gobierno limitado;

La caracterización del sujeto liberal con un individuo que prescinde de los lazos sociales tiene dos raíces diversas y disímiles entre sí. En primer lugar, se encuentra en la tradición aristotélica o neoaristotélica del pensamiento político, que considera al hombre como un ser político por naturaleza. Como afirma Charles Taylor, para Aristóteles “el hombre es un animal social, en efecto un animal político, porque no es autosuficiente en soledad, y en un sentido importante no es autosuficiente fuera de la polis”<sup>18</sup>.

En segundo lugar, se halla en la crítica del marxismo al “individualismo posesivo”. La crítica marxista a la noción de “derechos humanos” sostiene que detrás de su pretensión de universalidad se esconde un contenido particular que le confiere un giro específicamente burgués (los derechos universales son, en realidad, los derechos de los propietarios, que intercambian libremente en el mercado y explotan a la clase obrera). En otras palabras, los derechos del hombre, lejos de propiciar la unidad de la sociedad en función de sus beneficios universales, constituyen el fundamento de la disociación. Leemos en *La cuestión judía*:

Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta<sup>19</sup>.

Para Marx, el derecho a la libre opinión es equivalente al mero uso de la propiedad privada; la libertad es entendida como libertad de permanecer como individuos aislados, desconectados entre sí. Claude Lefort considera incoherente la lectura de Marx de la noción de derechos del hombre. Para este autor, la negativa del marxismo a considerar tales es el punto de partida de su desconocimiento de “lo político”. Así, Marx “se hace prisionero de la versión ideológica de los derechos, sin examinar lo que significan en la práctica, la perturbación que introducen en la vida social. Y por ello queda ciego ante lo que en el propio texto de la Declaración aparece al

---

<sup>18</sup> Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 189. La traducción es mía.

<sup>19</sup> Karl Marx, *La cuestión judía* (México: Ediciones Coyoacán, 1969), 152-153.

margen de la ideología”<sup>20</sup>. La libertad de opinión democrata-liberal es una “libertad de relaciones”, “de comunicación”. La paradoja de esto es que el marxismo “realmente existente” llevó hasta sus últimas consecuencias las características de la sociedad “monádica” que criticó. Influido por el estudio de Arendt sobre el totalitarismo, Lefort entiende que bajo este régimen el hombre se encuentra “disociado” y “separado” de la colectividad hasta un extremo no conocido nunca en el pasado. El “hombre comunista” sostiene que la individualidad debe disolverse en el cuerpo político del partido. Esta disolución indica la distancia del hombre con la colectividad “[n]o porque se lo fije en los límites de una vida privada en la condición de la mónada, no porque goce del derecho a tener opiniones, libertades, propiedades y seguridad, sino porque este goce le está vedado”<sup>21</sup>.

La razón de las atrocidades del marxismo se encuentra en el desconocimiento de la contingencia del derecho, que no es reducible a una “objetivación jurídica”<sup>22</sup> porque su sentido puede ser desplazado infinitamente por voluntades colectivas ligadas políticamente entre sí:

[Marx no atiende] al hecho de que toda acción humana, en el espacio público, más allá de la forma en que la sociedad está constituida, liga necesariamente al sujeto con otros sujetos. Al ser este lazo un dato primero que no obedece a mecanismos institucionales ni políticos o, lo que es equivalente, *al ser estrictamente impensables el aislamiento, el monadismo del individuo* –porque incluso cuando está separado de hecho de sus semejantes se trata también de una modalidad de su relación con los otros–, el único interrogante debería ser el siguiente: ¿cuáles son en tal o cuál sociedad –en tal o cual formación social– los límites impuestos a la acción de sus miembros, las restricciones aportadas a su emplazamiento, a su desplazamiento, a su frecuentación de ciertos sitios, a su entrada en ciertas carreras, al cambio de sus condiciones, a su modo de expresión y comunicación? En lugar de hacerse esta pregunta, Marx ignora extrañamente el levantamiento de múltiples prohibiciones que pesaban sobre la acción humana antes de la revolución democrática bajo el Antiguo Régimen, Marx ignora el alcance práctico de la Declaración de derechos, capturado como está por la imagen de un poder anclado en el individuo y que sólo puede ejercerse mientras no choque con el poder de otro<sup>23</sup>.

El saber marxista, carente de sentido común, aisló al marxismo de sus verdades originarias –la emancipación del hombre por el hombre– al justificar ideológicamente a regímenes autoritarios y totalitarios. Su caracterización del sujeto democrático como un “individuo egoísta”, “aislado” y “autosuficiente” es improcedente en la práctica. La crítica de Marx a los derechos individuales no considera que la dimensión colectiva es

---

<sup>20</sup> Claude Lefort, *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 17.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 15.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 17-18.

constitutiva de la política, y la verdad de la política es la democracia porque lo demás es dominación, disgregación o aislamiento. En conclusión, para Lefort política y soledad son nociones opuestas.

Incluso si acordamos que buena parte del pensamiento liberal parte del supuesto del atomismo y del individualismo, no es posible vincularlo con la hipótesis del individuo solitario. Por “atomismo político” hay que entender “una perspectiva sobre la naturaleza y la condición humana que (entre otras cosas) hace plausible una doctrina de la primacía de los derechos”<sup>24</sup>. Generalmente, este término es usado para caracterizar a las doctrinas del contrato social del siglo XVII y a sus sucesoras contemporáneas, que conciben la sociedad formada por individuos que tienen derechos previos a cualquier asociación colectiva. Para Taylor, la hipótesis del hombre autosuficiente en soledad es incompatible con el atomismo político. Es incoherente imputarle a los seres humanos derechos que fomenten el desarrollo de sus capacidades –como el derecho a mantener las convicciones, a elegir libremente el estilo de vida, etc.– y negar a su vez que esas capacidades puedan ser desarrolladas en sociedad. La descripción de los individuos como portadores de derechos es imposible sin considerar el estatus moral de sus capacidades, que sólo pueden ser desplegadas dentro de marcos comunes de referencia (instituciones, valores compartidos, formas de vida, maneras similares de usar reglas, etc.)<sup>25</sup>.

Taylor sostiene que el debate norteamericano entre liberales y comunitaristas se volvió equívoco porque “dos cuestiones bastante diferentes tienden a presentarse juntas”: las razones “ontológicas” y las cuestiones “de promoción”. Mientras las primeras “estructuran el campo de las posibilidades”, las segundas aluden a la manera en que debe entenderse la ordenación política. En el primer grupo, el debate entre el liberalismo y el comunitarismo sería el encuentro entre las posiciones *atomistas* –que creen que las estructuras sociales deben explicarse en términos de las propiedades de individuos aislados– y las *holistas* –que se fijan en la totalidad de la sociedad para alcanzar esa comprensión. La segunda dicotomía alude a posiciones *individualistas* –orientadas a la defensa de los derechos del individuo– y *colectivistas* –que fomentan ordenamientos ligados a la consecución de bienes comunes. Para Taylor la antinomia liberales-comunitaristas se volvió nula porque cada término de las dicotomías se vinculó

---

<sup>24</sup> Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, 189. La traducción es mía.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 193-194.

exclusivamente con sólo uno de los términos de la otra distinción (los liberales serían siempre atomistas-individualistas y los comunitaristas holistas-colectivistas)<sup>26</sup>.

Esta confusión lleva al autor canadiense a hacer dos aclaraciones. En primer lugar, es posible suscribir posiciones ontológicamente holistas y normativamente individualistas. Es decir, se puede ser un comunitarista sin desatender la defensa de los derechos individuales, que representan una herencia irrenunciable de la modernidad. Taylor se siente identificado con la tradición humanista humboldtiana y con la utopía liberal de los “padres fundadores” de Estados Unidos, dado que ambas alternativas representaron una manera no problemática de vincular lo individual con lo colectivo. Este vínculo se puede afianzar articulando la *libertad* con el *patriotismo*<sup>27</sup>. La libertad individual es un medio para la realización de la dignidad de los ciudadanos: “la noción moderna de la dignidad de la persona es en esencia de la de un agente, que puede afectar su propia condición. La dignidad ciudadana entraña una noción de capacidad ciudadana”<sup>28</sup>. La libertad sólo puede garantizarse en un marco de participación ciudadana que constituye una fuente de motivación para las disciplinas autoimpuestas. Este “patriotismo de la libertad” permite afianzar el apoyo a la autoridad común y a las instituciones de la democracia liberal. Su adscripción a los valores liberales lo lleva a rechazar dos alternativas igualmente inviables: “[T]enemos que ver que la elección no es simplemente entre una comunidad cerrada, similar a la familia [que no necesita preocuparse por la justicia], y una sociedad moderna e impersonal. Incluso dentro de esta última, hay elecciones importantes acerca de con cuánto celo introducimos en la legislación, o promulgamos a través de la acción judicial, las diversas facetas de la igualdad que podría dictar la justicia”<sup>29</sup>.

Taylor no niega que haya teorías liberales atomistas-individualistas extremas; más bien, al suponer que el atomismo no es incompatible con la defensa de bienes comunes, cuestiona la dificultad de poner en práctica una sociedad fundada en un individuo previo a los fines sociales. Si bien su propuesta republicana-liberal (holista-individualista) tiene características singulares, su crítica da fe de que la mayoría de las

---

<sup>26</sup> Charles Taylor, “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario” en Nancy Roseblum (ed.), *El liberalismo y la vida moral* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993), 177-178; 180-181.

<sup>27</sup> Charles Taylor, “¿Por qué la democracia necesita del patriotismo?” en Martha Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”* (Barcelona: Paidós, 1999).

<sup>28</sup> Taylor, “Propósitos cruzados”, 195.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 179.

posturas liberales articulan el atomismo/individualismo en el marco de alguna clase de supuestos holistas/colectivistas<sup>30</sup>.

En este contexto, consideremos la teoría de Locke sobre el estado de naturaleza. Como es sabido, se trata de un estado de perfecta libertad, ejercida sin otra restricción que aquella que los individuos se imponen guiados por la ley natural. Pero si el estado de naturaleza es una situación de perfecta armonía y equilibrio, ¿por qué el hombre lo abandonó? Sheldon Wolin ofrece una respuesta convincente: el estado civil surge como un “remedio modesto, de sentido común, para los «inconvenientes» del estado de naturaleza”, y esos inconvenientes tienen lugar porque a los hombres “los acosa la ansiedad, están «inseguros» respecto de sus derechos, llenos de temores”<sup>31</sup>. El hombre finalmente desconfía de que las garantías que se dan por supuestas en condición natural sean seguras y estén libres de un conflicto de intereses. Como la libertad puede verse amenazada son necesarias las leyes civiles, capaces de fijar un sentido estable a las cosas. Locke señala esto con inconfundible claridad: “la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por esa norma; un no estar sujeto a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre”<sup>32</sup>.

Un individuo librado a su propia iniciativa, desarrollando sus fines naturales sin tener en cuenta los fines del derecho, atenta contra el orden civil. De este modo, aunque el individuo es la unidad moral mínima del liberalismo, es considerado una amenaza cuando excede el espacio común del buen gobierno. El sujeto liberal está inmerso en una red de acuerdos que implica el establecimiento de una norma pública de gobierno que asegura la cooperación mutuamente ventajosa. A los términos soledad y violencia, el liberalismo opone dos nociones: gobierno frugal y violencia legal. En el plano gubernamental, quien gobierna no es la persona del soberano sino el “imperio de la ley”, que determina lo que es excesivo para el buen gobierno. Como afirma Foucault, la

---

<sup>30</sup> Carlos Thiebaut sostiene que varias posturas liberales difieren epistémicamente de las perspectivas comunitaristas, pero en la mayoría hay acuerdo mínimo en cuestiones de promoción: “las posiciones de Taylor y de Dworkin, muy divergentes en términos epistémicos y teóricos, no tendrían que conducir a ordenamientos sociales diversos pues, por una parte, la autocontención liberal de la dimensión comunitaria a lo político en Dworkin no es vacía y refiere a valores sustanciales (los de autonomía, solidaridad, integración, etc.) y, por otra, esa esfera pública no es susceptible de las críticas holistas de Taylor” (Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992), 157).

<sup>31</sup> Wolin, *Política y perspectiva*, 328-329.

<sup>32</sup> John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Alianza, 1997), 52-53.

limitación que efectúa la razón crítica liberal de la razón de Estado “no divide a los sujetos sino las cosas por hacer [...] el gobierno de los hombres es una práctica que no es impuesta por quienes gobiernan a quienes son gobernados, sino una práctica que fija la definición y la posición respectiva de los gobernados y los gobernantes entre sí y con referencia a los otros”<sup>33</sup>. El liberalismo no es sólo un gobierno de leyes, sino que los gobernados no son individuos aislados sino personas morales con facultades para ejercer sus derechos en sociedad.

### **Berlin y Rorty: soledad y metafísica**

El liberalismo de Isaiah Berlin es una férrea defensa de la libertad negativa contra cualquier “tiranía de la racionalidad”. Berlin sostiene que la presunción común a Spinoza, Locke, Montesquieu, Kant, Burke, los jacobinos y los comunistas es que los fines racionales tienen que coincidir con una naturaleza verdadera. La libertad del racionalismo sólo puede ser la libertad positiva, que consiste en “[f]orzar a los yos empíricos a acomodarse a la norma correcta”; y esta violencia es considerada “tiranía, sino liberación”<sup>34</sup>. La única libertad de los agentes atados a la libertad positiva es ser conscientes de una necesidad que los excede. La libertad negativa no puede desarrollarse en un terreno que desconozca “la variedad de las necesidades humanas básicas” y “el ingenio con el que los hombres pueden probar, para su propia satisfacción, que el camino que conduce a un ideal también conduce a su contrario”<sup>35</sup>. Para Berlin, la libertad de un yo sin trabas sociales sólo es posible con la ausencia total de otras personas o, lo que es igual, con la inexistencia de los lazos sociales. En este sentido, la libertad absoluta sólo puede realizarse con la muerte:

Si me libero de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él; pero ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él? Si voy en esto demasiado lejos y me retraigo a un ámbito doméstico pequeño, me ahogará y me morirá. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo aquello que puede hacerme daño es el suicidio. En tanto exista en el mundo natural, nunca puedo estar seguro por completo. En este

---

<sup>33</sup> Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 28-29.

<sup>34</sup> Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid: Alianza, 2000), 251.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 268-269.

sentido, la liberación total (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) sólo puede conferirle la muerte<sup>36</sup>.

La única forma de alcanzar la libertad absoluta es a través de la muerte (o de la soledad como anticipo de la muerte). Pero ¿qué tipo de sociedad sería aquella en la que todos sus miembros viven aislados unos de otros? La única libertad posible es la que no está reñida con una adecuada regulación fruto de un acuerdo. De nada le sirve a la sociedad los filósofos que se aíslan para reflexionar sobre el más adecuado principio de organización social: ser autoconsciente de una necesidad es exactamente lo opuesto a ser libre. “Racionalidad”, afirma Berlin, “es conocer las cosas y a la gente tal como son [...]. En tanto que cada actor reconoce e interpreta el papel que le ha asignado la razón [...] no puede haber ningún conflicto. Cada hombre será un actor liberado y autodirigido en el drama cósmico”<sup>37</sup>. En el caso ideal, la libertad coincide con la ley: la autonomía con la autoridad. Una ley que me prohíbe hacer lo que yo no puedo querer hacer no es una restricción a mi libertad. En consecuencia, en la sociedad ideal, las leyes irían desapareciendo poco a poco porque apenas seríamos conscientes de ellas. Pero esa sociedad ideal es una ilusión metafísica. Para el liberalismo, la soledad es el residuo metafísico de una subjetividad autoconsciente que puede prescindir de los demás. Berlin sostiene que la maximización de las preferencias individuales sólo es posible admitiendo la incapacidad del individuo para producir por sí solo óptimos mutuamente ventajosos, y la única forma de alcanzarlos es a través de instituciones que armonizan lo individual con un óptimo social.

Si en las sociedades contemporáneas el pluralismo es un valor públicamente aceptado –algo “que no han reconocido épocas remotas o sociedades primitivas”<sup>38</sup>–, entonces las posibilidades de radicalizar el proyecto liberal son hoy mayores que antaño. Actualmente nos vemos obligados a elegir fines igualmente últimos y la realización de alguno de ellos implica el sacrificio de otros. Berlin considera que esta situación explica por qué los hombres dan un valor tan inmenso a la libertad de decidir, pues si existiera un estado perfecto donde nunca entrasen en conflicto de los fines que persiguen, desaparecería la libertad de decidir<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 242.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 250.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 280.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 276.

Lo que Berlin deja ver implícitamente –esto es, la capacidad del liberalismo para aprehender “el tiempo actual en pensamientos”–, Richard Rorty lo sostiene explícitamente: “las sociedades liberales de nuestro siglo han producido cada vez más personas capaces de reconocer la contingencia del léxico en el cual formulan sus más altas esperanzas –las contingencias de su propia consciencia– y se han mantenido no obstante fieles a su consciencia”<sup>40</sup>. Esta visibilización de la contingencia comenzó a transformarse en un hecho palpable hacia finales del siglo XIX y comienzos del siglo pasado, cuando se hizo posible “considerar la actividad de redescipción con una ligereza mayor que nunca antes” y “hacer prestidigitaciones con diversas descripciones del mismo hecho sin preguntarse cuál era la correcta, ver la descripción como una herramienta, y no como la exigencia de haber descubierto una esencia”<sup>41</sup>. Por eso las descripciones del mundo que hicieron los viejos liberales –con herramientas heurísticas tales como “derechos universales respaldados racionalmente”, “valores específicamente humanos”, etc.– han dejado de ser útiles. Hoy se necesitan nuevas descripciones de la cultura, más útiles para los propósitos de las sociedades diversificadas en que vivimos<sup>42</sup>.

En este contexto, Rorty rechaza adoptar la imagen de la mónada como idealización de la comunidad política. El filósofo norteamericano se ufana de concebir la cultura liberal burguesa como lo contrario de las “mónadas semánticas, casi sin ventanas” del etnocentrismo rabioso. “Algunas comunidades son mónadas”, afirma Rorty, pero la “cultura liberal burguesa no lo es”. Por el contrario, el liberalismo “se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías. Es una forma de vida que constantemente extiende sus pseudópodos y se adapta a lo que encuentra. Su sentido de la propia valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad”<sup>43</sup>. La extensión política de las simpatías requiere contar con narrativas sentimentales moralmente edificantes:

Quienes confían en persuadir a una nación para que se implique deberán contar historias estimulantes sobre los episodios y figuras del pasado de la nación, episodios y figuras que el país no debería dejar de admitir. Las naciones fían a los artistas y a los intelectuales la tarea de crear imágenes de su pasado nacional y de contar historias sobre él. La competencia por el liderazgo político es parte de la competición entre distintas

---

<sup>40</sup> Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1996), 65.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 58-59.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 71.

<sup>43</sup> Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (Barcelona: Paidós, 1996), 276.

historias sobre la identidad propia de la nación, y entre distintos símbolos de su grandeza<sup>44</sup>.

Rorty mantiene un relato sobre el progreso moral en el que subraya cuánto han crecido y mejorado las democracias burguesas occidentales en los últimos siglos, y cómo se desarrollarán otros países en el futuro si asumen los valores de la variedad, la libertad y la tolerancia. Su mirada es intencionalmente ligera y superficial y no tiene dificultades en enaltecer las hazañas de los vencedores: “Lo único que justifica una mutación, biológica o cultural, es su contribución a la existencia, en algún lugar del futuro, de una especie más compleja e interesante. La justificación es siempre una justificación desde el punto de vista de los sobrevivientes, de los vencedores”<sup>45</sup>.

### **Gauthier y Rawls: moral, egoísmo e individualismo**

Analicemos dos ejemplos más, ahora opuestos entre sí: la reformulación del pacto hobbesiano que realiza David Gauthier en su teoría racional de “la moral por acuerdo” y la reflexión moral llevada a cabo por John Rawls en su “teoría de la justicia como equidad”.

Gauthier propone una teoría normativa fundada en la teoría de la elección racional. Por esta tarea el autor no reclama por esta empresa ninguna originalidad, pues entiende que el “problema fundamental de la ética moderna es la reconciliación de la moralidad con la racionalidad”<sup>46</sup>. La propuesta de Gauthier se inscribe dentro del programa de las éticas liberales que conciben la justicia como un “provecho mutuo”. Brian Barry sostiene que lo esencial de esta postura “es que la gente no deja de perseguir resueltamente sus fines, sean egoístas o no. La única significación que atribuyen a cualquier acuerdo al que llegan es la de ofrecer una vía para alcanzar sus fines más eficaz, así lo esperan al menos, que la proporcionada por su espontáneo seguimiento de dichos fines”<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Richard Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX* (Barcelona: Paidós, 1999), 19-20.

<sup>45</sup> Richard Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (Buenos Aires: FCE, 1997), 14).

<sup>46</sup> David Gauthier, *La moral por acuerdo* (Barcelona: Gedisa, 2000), 41. Si no se indica lo contrario, todas las referencias entre paréntesis aluden a este trabajo.

<sup>47</sup> Brian Barry, *La justicia como imparcialidad* (Barcelona: Paidós, 1997), 66.

El punto de partida de Gauthier es justificar moralmente la interacción cooperativa mutuamente beneficiosa, que difiere de la interacción espontánea que tiene lugar en la situación ideal de un mercado de competencia perfecta (en adelante, MCP). Las interacciones cooperativas en la sociedad exigen, a diferencia de las que tienen lugar en el MCP hipotético, que cada cooperador restrinja su actividad maximizadora. Esto supone idear un mecanismo de imparcialidad restrictiva. En el MCP no hay restricciones a la maximización porque en él “están ausentes las externalidades que conducen a los maximizadores de la utilidad a convertirse en jugadores líberos y en parásitos” (203). De esta forma, la interacción cooperativa, en un mundo lejano al MCP, tiene que enfrentar la contingencia de las externalidades negativas. Para domesticar su influencia distorsiva, la cooperación asume la forma de una “mano visible” –no la clásica “mano invisible”, que se autoautorregula– que impide a los cooperadores tomar ventaja de sus pares como lo hacen los parásitos y los jugadores líberos. Este resultado es imparcial y beneficioso para todos porque aumenta “la cantidad de estrategias disponibles” y los “resultados esperados” (158; 165; 178).

Los individuos que participan en el juego restringido de la cooperación parten de una *posición de negociación inicial*. Para conseguir la justicia de los acuerdos, los individuos se sujetan a dos restricciones. La primera es la *estipulación lockeana*, que determina que cada individuo “está restringido por los derechos de sus semejantes”, esto es, derechos que “proporcionan el punto de partida necesario para iniciar el acuerdo y no el resultado de éste. Los derechos constituyen lo que cada persona aporta a la mesa de negociación y no lo que recibe de ella” (294-295). Gauthier tiene en mente los derechos de propiedad sobre las dotaciones naturales, que excluyen prácticas como las amenazas, la violencia física, o incluso la falta de sinceridad (243; 249). La segunda restricción es el *principio de la concesión relativa minimáxima* (196-197), que determina “el resultado de la interacción cooperativa, de modo tal que las porciones del excedente cooperativo que han de compartirse están relacionadas con las contribuciones hechas para su producción, del mismo modo para todos” (297). Este principio autoriza que cada uno puede hacer uso de su propio poder de negociación, pero enmarcado en los límites racionales que impone la estipulación lockeana.

Una vez garantizada esta estructura de principios básicos, quedan satisfechas las “condiciones iniciales para que se dé la competencia de mercado justa y racional y para poder participar de la negociación” (295). Estas condiciones excluyen dos clases de personas de los beneficios de la cooperación. En primer lugar, las partes pueden

prescindir de quien “quisiera aplicar presión para obtener aquello que resultaría de la interacción cooperativa de otros” (184). Éstos son los que Gauthier denomina “jugadores líberos” y “parásitos”, también llamados “maximizadores directos” o “insensatos” (en el sentido de Hobbes) (241; 244). En términos generales, “sólo son racionalmente aceptables como partes de los acuerdos aquellos que están dispuestos a cumplirlos” (MA, 232). El maximizador directo no respeta ningún acuerdo y actúa aisladamente, sin respetar los acuerdos mínimos que fundamentan la reciprocidad moral. En segundo lugar, la justicia como ventaja mutua excluye a todo aquel que no sea capaz de aportar algún beneficio valorado por los participantes de la interacción. La competencia sujeta a la estipulación lockeana “prohíbe empeorar pero no mejorar la posición de otra persona, al mejorar la propia” (281). En consecuencia:

sólo los seres cuyas aptitudes físicas y mentales son en general iguales o mutuamente complementarias pueden esperar que la cooperación resulte beneficiosa para todos [...]. Entre seres desiguales, una parte puede beneficiarse más ejerciendo coacción sobre la otra y, según nuestra teoría, no habría razón para que esa persona se refrenara. Podemos condenar todas las relaciones coercitivas, pero sólo dentro del contexto del beneficio mutuo, esa condenación puede apelar a una moral con bases racionales (35).

El egoísmo está enmarcado por el resultado de la interacción cooperativa. El contrato individualista anula las distorsiones que ocasionan los parásitos, los jugadores líberos, los desposeídos y los incapaces. Los dos primeros son los individuos egoístas, que no están dispuestos a cooperar y se benefician de la sociedad sin dar nada a cambio. Los dos últimos no son dueños de su propio cuerpo, son quienes viven aislados por no disponer de sus talentos, y la moral por acuerdo no tiene obligación de hacer nada por ellos. En otros términos, la estipulación lockeana no se pronuncia a favor de la igualdad socioeconómica: “El rico puede comer opíparamente caviar y beber buen champagne mientras una mujer pobre muere de hambre a su puerta. Y esa mujer ni siquiera puede tomar las migas de la mesa del rico sin con ello priva a éste del placer de alimentar a sus pájaros” (289).

En conclusión, la teoría de la “moral por acuerdo” evidencia que el egoísmo es una forma nostálgica de la soledad, que añora algo que el sujeto nunca poseyó, a saber: el pleno uso de las facultades morales e individuales sin depender de los demás. Para adecuarse a las condiciones de las sociedades complejas y diversificadas, el individuo egoísta se somete a la regulación normativa de acuerdos racionales de ventaja mutua.

Consideremos ahora el planteo de Rawls. Mucho se ha dicho sobre la presencia de un universalismo kantiano como fundamento de la “teoría de la justicia como equidad”. El mismo Rawls dio origen a un sinnúmero de equívocos cuando sostuvo en *Teoría de la justicia* lo siguiente: “La teoría resultante es de naturaleza sumamente kantiana. De hecho no reclamo ninguna originalidad por las ideas que expongo. Las ideas fundamentales son clásicas y bien conocidas” (*TJ*, 10)<sup>48</sup>. Desde diferentes posturas se cuestionó la revitalización del universalismo kantiano ya sea porque el mundo actual es más complejo que aquel en que fue desarrollada la moral kantiana, o porque la comunidad sustentada en bienes comunes no se puede realizar aceptando el pluralismo moderno<sup>49</sup>. La justicia como equidad conserva del legado kantiano la idea según la cual es imposible encontrar una solución a los conflictos de intereses en el *contenido* de la actividad práctica, sino sólo en la *forma* de una legislación universal. Pero se separa de Kant porque la legislación moral se basa en un *procedimiento* (la posición original) en el que se eligen principios de justicia. La posición original supone un “entendimiento público” (*JE*, 265) sobre dos ideas intuitivas básicas que sirven como mecanismos de construcción de principios de justicia: la idea de *persona moral* –capaz de ser racional (disponer de una idea de bien) y razonable (tener un sentido de la justicia)– y la idea de *sociedad como sistema equitativo de cooperación*.

La posición original es un experimento mental en el que las personas eligen principios de justicia que habrán de regular la “estructura básica de la sociedad”. El primer principio de justicia está asociado a la idea de libertad y afirma lo siguiente: “Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo”. El segundo principio –llamado también “principio de diferencia”– se relaciona con las ideas de igualdad y fraternidad y estipula lo siguiente: “Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, esas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad

---

<sup>48</sup> Rawls relativiza en los años '80 y '90 el carácter kantiano de su propuesta, aduciendo que entre la filosofía kantiana y la justicia como equidad hay una mera “analogía” y no una “identidad” en cuestiones de metafísica o epistemología (John Rawls, “La justicia como equidad: política, no metafísica”, *Agora*, año 2, núm. 4 (1996): 48).

<sup>49</sup> Sobre las críticas del comunitarismo al liberalismo, véase Michael Walzer, “La crítica comunitarista del liberalismo”, *Agora*, año 2, núm. 4 (1996).

menos privilegiados” (*LP*, 31). Dado el carácter formal de los principios, las personas se sitúan tras un “velo de ignorancia” que las obliga a abstraerse de sus determinaciones empíricas, esto es, les impide conocer información moralmente arbitraria. Las partes se conciben como justos representantes de ciudadanos libres e iguales, y el velo de ignorancia les impide invocar razones inapropiadas fundadas en la coacción, la fuerza o la persuasión. Tras el velo de ignorancia, las partes deberán dejar 1) la posición social que ocuparán en la sociedad; 2) sus talentos naturales; 3) el modo en que operará el azar social; y 4) su concepción de la vida buena. La idea es que desde el punto de vista *moral* la posición social y los talentos naturales son arbitrarios y contingentes. Y esta arbitrariedad es lo que las partes deben suspender en el razonamiento que las llevará a acordar una concepción política de la justicia.

Las nociones de *cooperación social* y de *personal moral* constituyen los artificios normativos fundamentales para llegar a un acuerdo en torno a principios de justicia en la posición original. Es decir, toda persona razonable puede aceptar la noción de “sociedad como un sistema de cooperación social para la ventaja mutua” como una “idea organizadora central” (*JER*, 28). Esta idea sistematiza nuestras intuiciones familiares acerca de la justicia. Por ejemplo, a pesar del desacuerdo que existe en una sociedad en torno a la manera como se va a determinar la distribución de cargas y beneficios, todas las personas pueden acordar que es injusto hacer distinciones arbitrarias entre las personas, y que es necesario lograr un equilibrio en la distribución de las ventajas sociales (*TJ*, 19). Así, la justicia como equidad reúne las ideas de persona moral y de sociedad cooperativa en una concepción de la justicia coherente y de fácil entendimiento. Por eso la cooperación política de la justicia no se basa en un consenso absoluto sobre todo lo que puede ser considerado justo e injusto. El consenso en torno a los principios de justicia tiene un campo de aplicación acotado, dado que sólo le incumben los problemas que tienen lugar en la “estructura básica de la sociedad”, donde las personas se conciben mutuamente como una “fuente auto-originante de pretensiones legítimas” [*persons as self-originating sources of claims*] (*JE*, 330). Es decir, los ciudadanos pueden hacerse demandas vinculantes basadas en un conjunto de reglas públicamente reconocidas.

Rawls realiza una reapropiación de dos tesis kantianas: 1) lo normativo implica un conjunto de razonamientos abstractos –no empíricos– que todos deben

razonablemente suscribir; 2) la política depende de la posibilidad del trazado de una frontera estricta entre un “uso público” y otro “privado” de la razón<sup>50</sup>.

Respecto del primer punto, Kant afirma que si la teoría no sirve en la práctica “esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había *bastante* teoría, de modo que el hombre hubiera debido aprender de la experiencia la teoría que le falta, y que es verdadera teoría aunque él no esté en condiciones de proporcionarla por sí mismo, ni de presentarla sistemáticamente en proposiciones universales”<sup>51</sup>. La obediencia incondicional del deber moral “se basta a sí misma”, y en ello radica su “completa dignidad”. Los fines particulares (la felicidad) deben quedar enteramente subsumidos a la ley moral del deber. Dicho de otro modo, estoy autorizado a ser feliz sólo en la medida en que puedo conciliar ese estado con los requisitos del derecho. La preferencia por la ley moral

---

<sup>50</sup> Me estoy refiriendo a la lectura convencional de Kant. Existen lecturas posestructuralistas que muestran un Kant interesado en el autorrepliegue del mundo. En *El espinoso sujeto*, Žižek realiza una crítica a Heidegger a partir de Kant y Hegel en la que sostiene que Heidegger desestima el momento de exceso del *cogito* cartesiano, y esto le impide tener en cuenta el mal diabólico de Kant y la noche del mundo de Hegel. La dimensión excesiva de la subjetividad es la recolección en sí misma, la huída del mundo, la soledad como locura. Kant fue consciente de ello y lo tematizó en la noción de *imaginación*, entendida como una dimensión preontológica anterior a toda posible representación de la realidad. La imaginación sería un reducto anterior y fuera del mundo, una experiencia íntima que interrumpe la comunicación, y por ello se relaciona tarde o temprano con lo monstruoso o lo no simbolizable. La imaginación como interioridad exterior al mundo guarda semejanzas con la experiencia de la soledad. Žižek sostiene que Heidegger le sale al paso a la imaginación fantasmática kantiana proponiendo el mundo común de la intersubjetividad; así, la locura de la imaginación –y con ello también la soledad y el autorrepliegue– desaparece del escenario político en la figura del ser-en el mundo (*ES*, 17-87). En “Fenomenalidad y materialidad en Kant”, Paul de Man afirma que en la experiencia de lo sublime el sujeto se enfrenta a una intimidad desbordada. El texto comienza refiriéndose a la diferencia que la *Crítica del juicio* plantea entre los “conceptos metafísicos” (o “ideológicos”) y los “conceptos trascendentales” (o “críticos”). Los primeros “conducen a la identificación y a la definición, al conocimiento de un principio natural que no es él mismo un concepto” y “declaran cómo y por qué suceden las cosas”; los segundos “conducen a la definición de un principio conceptual de la existencia posible”. Los conceptos metafísicos “implican un momento empírico que permanece necesariamente externo al concepto”, mientras que los otros “son absolutamente interconceptuales” (Paul De Man, *La ideología estética* (Barcelona: Altaya, 2003), 104). Como es sabido, el sistema trascendental-formal determina las condiciones *a priori* de la materialidad fenoménica, esto es, de la ideología. La posibilidad de mantener el “nexo causal” entre ambos principios “es el principio controlador del discurso filosófico riguroso: las filosofías que sucumben a la ideología pierden su sentido epistemológico y las que tratan de evitar o reprimir la ideología pierden todo empuje crítico y corren, además, el riesgo de ser atrapados por aquello que tratan de excluir” (105). *La crítica del juicio* responde a la necesidad de establecer un nexo entre filosofía crítica e ideología. El principio fenomenalizado del conocimiento es *lo estético* y lo sublime es el concepto que articula la crítica con la ideología, lo formal con la materialidad. Ahora bien, si se tiene en cuenta la manera en que se expresa la belleza de la naturaleza, la consideración de lo sublime (el “juicio teleológico o de la finalidad sin fin”) no tiene relevancia alguna. Más pertinente es el concepto de *lo bello*, que tiene una vinculación con la finalidad de la naturaleza. A decir verdad, lo sublime es poco humano, “tiene algo de monstruo o, más bien, de fantasma: no es una propiedad de la naturaleza (no hay objetos sublimes en la naturaleza), sino una *experiencia puramente interior de la conciencia*” (108; las cursivas son mías). La sublimidad se vincula con una soledad fuera de sí, es un elevarse por encima de las determinaciones sociales que sólo puede tener lugar en la interioridad de una conciencia loca, que imagina lo inimaginable en una reflexión sin fin. Para un desarrollo más detallado del argumento de De Man, véase mi artículo “Kant y el espectro de lo político”, *Studia Politicae*, núm. 11 (2007): 130-140.

<sup>51</sup> Immanuel Kant, *Teoría y práctica* (Madrid: Tecnos, 1986), 4

no es simplemente un estado mejor, sino el único bueno en sí: se trata de un bien perteneciente a otro ámbito completamente distinto, donde los fines que puedan ofrecérsese (y, por ende, su conjunto, la felicidad) no son tomados en cuenta para nada, y donde no es la materia del arbitrio (un objeto que se le ponga como fundamento), sino la mera forma de la legitimidad universal de su máxima, lo que constituye el fundamento de determinación de dicho arbitrio<sup>52</sup>.

La distinción entre el “uso público de la razón” y su “uso privado” se lleva a cabo en el célebre opúsculo “¿Qué es la Ilustración?”. Allí, Kant reconoce que son pocos los que han logrado superar la incapacidad de la autoculpable minoría de edad. Pero a pesar de ello, el uso público de la razón está destinado a *toda* la humanidad: “El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su *uso privado* se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración”<sup>53</sup>. Uno de los ejemplos que Kant ofrece para distinguir los dos usos de la razón es la actividad de los clérigos. Cuando razonan ante su feligresía, a éstos no les está permitido cuestionar los mandatos de Dios porque ministran un mandato ajeno. Pero cuando el clérigo se dirige como sabio al “público propiamente dicho”, es decir, “al mundo”, disfruta de una libertad ilimitada porque está haciendo un uso público de la razón. El público ilustrado no admite distinciones internas: todos (potencialmente) lo integran. Lo público no tiene una localización específica en las distinciones de lo social o en la esfera de la necesidad, y en ello radica su universalidad. La legitimidad del uso privado de la razón es puesta en duda cuando se viola el derecho público.

En la justicia como equidad la primera tesis kantiana se pone en evidencia en la afirmación según la cual “la justicia como imparcialidad es completa” (*LP*, v, § 8). Rawls afirma hay un “ser completo” expresado en los fundamentos morales de la justicia. Esto significa que: 1) las ideas del bien que asumen las personas en una democracia constitucional deben ser ideas políticas, esto es, ideas razonablemente coherentes con el acatamiento de los principios de justicia; 2) los principios de justicia imponen límites a los modos de vida de vida permisibles de los ciudadanos; 3) la justicia política “debe contener en sí misma suficiente espacio, por así decirlo, para los diferentes modos de vida razonables que suscriben las personas en una sociedad compleja” (*LP*, 201-202). El liberalismo político es la única solución razonable que

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 16.

<sup>53</sup> Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia* (México: FCE, 2002), 28

puede dar cabida a las diversas doctrinas comprensivas puesto que sus principios son neutrales. Más allá de la justicia como equidad se encuentra lo irrazonable, representado por la actitud de aquellos que no quieren acatar los principios de la justicia. En este contexto, “la justicia como equidad hace honor, hasta donde le es posible, a las exigencias de quienes desean *retirarse del mundo moderno*, en concordancia con los mandatos de su religión, siempre y cuando reconozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos acerca de la persona y de la sociedad” (LP, 169; las cursivas son mías). Fiel a Kant, Rawls cree que si alguien transgrede la justicia, esto no se debe a que ella es “inerte” la práctica, sino a una conducta irrazonable que no suscribe los deberes incondicionados.

En segundo lugar, Rawls entiende que existen “razones públicas” –aquellas que se esgrimen en los foros públicos– diferentes de las “razones no públicas” –las razones de las personas como individuos privados y las razones de las asociaciones (iglesias y universidades, sociedades científicas y grupos profesionales, gremios y sindicatos, etc.). Los límites que imponen las primeras no se aplican a todas las cuestiones, sino sólo a lo que Rawls llama las “esencias constitucionales esenciales” (las libertades básicas) y las “cuestiones de justicia básica” (la discusión de las razones a favor y en contra del segundo principio de justicia) (LP, 216-219). Las esencias constitucionales son el fondo normativo mínimo que permite la discusión de los ciudadanos en los espacios públicos, y son de dos tipos:

- 1) los principios fundamentales que definen la estructura general del gobierno y el proceso político; los poderes del legislativo, el ejecutivo y la judicatura; los límites de la regla de las mayorías; y 2) los iguales derechos y libertades básicos de la ciudadanía que toda mayoría legislativa debe respetar, tales como el derecho de voto y el derecho a participar en política, la libertad de pensamiento y de asociación, la libertad de conciencia, y también las protecciones del imperio de la ley (JER, 78-80).

El razonamiento que hacen las partes en la posición original les impide adoptar el supuesto de un individuo puramente autointeresado. Las partes procuran desarrollar las facultades de un ciudadano libre e igual perteneciente a una sociedad cooperativa. Esos intereses “especifican las necesidades de personas morales, las metas de las partes no son egoístas, sino enteramente oportunas y apropiadas” (JE, 224). Es decir, tales metas están consignadas moralmente por los *bienes primarios* (las libertades básicas y las oportunidades sociales; los poderes y prerrogativas vinculadas a posiciones de autoridad; la renta y la riqueza; y las bases sociales del respeto a sí mismo); bienes que no se

distribuyen con arreglo a una “lotería natural”, sino según cómo se articulen las relaciones sociales en una sociedad justa.

La posición original es el acuerdo fundamental al cual todo acuerdo parcial dado en la sociedad debe tomar como horizonte normativo. Este acuerdo está diseñado para excluir la posibilidad de acuerdos que se alejen del espíritu de la justicia como equidad.

En palabras de Rawls:

los dos principios de justicia deben ser seleccionados por delante del principio de utilidad, ya que son la única alternativa que garantiza los intereses fundamentales de los ciudadanos como libres e iguales. Repárese en que, si nuestro representante hubiera de elegir el principio de utilidad y las cosas vinieran mal dadas para nosotros, no tendríamos razones para dar marcha atrás: no podríamos alegar que la posición original colocaba a nuestro representante en situación inicua, ni podríamos alegar ignorancia, o sorpresa, pues ocurre que la posibilidad de que haya condiciones sociales que conducen a instituciones inaceptables para nosotros es un resultado que las partes conocen y deben tomar en consideración. La posición original está ideada para excluir cualquier excusa (*JER*, 145-146).

Rawls admite una serie de limitaciones historicistas al rigorismo del razonamiento hipotético, puesto que el acuerdo opera sobre el trasfondo de un entendimiento público que se nutre de los valores liberales plasmados en las democracias constitucionales contemporáneas. Es decir, la construcción que opera en la posición original es posible sólo a la luz de ciertos hechos históricos destacables: la aceptación del principio de la tolerancia religiosa tras las guerras de religión; la declaración de independencia norteamericana; etc. (*JE*, 212; *LP*, 276). Así, la posición original no es el *locus* de entidades noumenales ahistóricas. Un pasaje de *Teoría de la justicia* no dejaba dudas al respecto:

[Las] nociones [de autonomía e imperativo categórico] ya no son puramente trascendentales y carentes de conexión con la conducta humana, ya que la concepción procesal de la posición original nos permite establecer lazos [...]. La elección del individuo como ser noumenal creo que es una elección colectiva [...] los principios elegidos [en la posición original] han de ser aceptables a otros seres [...].

[...] los grupos [en la posición original] saben que están sujetos a las condiciones de la vida humana. Estando en las circunstancias de la justicia, están situados en el mundo con otros hombres, quienes también se enfrentan a limitaciones tales como la escasez moderada o intereses competitivos [...]. La libertad de ciertas inteligencias absolutas (Dios y los ángeles), no sujeta a estos condicionamientos, va más allá del alcance de esta teoría (*TJ*, 241).

En la justicia como equidad no hay una teoría del derecho natural<sup>54</sup>, un sujeto trascendental o un sujeto ético, sino una subjetividad histórico-procedimental sujeta a restricciones mínimas. Para el liberalismo, la soledad es un resabio metafísico encarnado en la figura del filósofo dedicado a la contemplación de la verdad. Rawls coincide con Berlin y Rorty al respecto:

los ciudadanos en la sociedad civil no usan la idea de justicia como equidad “como una plataforma [conducidos de la mano hasta ella por el filósofo experto] desde donde juzgar los ordenamientos y las políticas existentes”. En la justicia como equidad no hay filósofos expertos. ¡Que el cielo no quiera! Los ciudadanos tienen que tener, después de todo, algunas ideas del derecho y la justicia en su cabeza y alguna base para su razonamiento. Los estudiosos de la filosofía toman partido en la formulación de estas ideas pero siempre como ciudadanos entre otros<sup>55</sup>.

El filósofo es sustituido por una razón pública-procedimental (liberalismo postkantiano) o por acuerdos estratégicos individualistas (liberalismo posthobbesiano). Rawls conserva de la concepción liberal clásica la idea según la cual el mundo es un espacio donde el sujeto puede llevar adelante sus empresas y satisfacer sus objetivos. El liberalismo concibe al mundo como algo valioso y se basa en una concepción intramundana del sujeto. Nada más lejos está esto de la celebración de un sujeto autosuficiente en soledad.

Sin embargo, la crítica de Rawls a la soledad en tanto concepto filosófico no supone un cuestionamiento serio al supuesto del individuo egoísta replegado en su interés privado y disociado de la comunidad. Consideremos algunas críticas al principio de diferencia. El argumento igualitarista-democrático de Rawls a favor del principio de diferencia queda plasmado en dos argumentos básicos: 1) las contingencias naturales y sociales son moralmente arbitrarias y deben ser reparadas o compensadas por la justicia social; 2) la distribución de las dotaciones naturales es un “activo común” del cual todos tienen derecho a beneficiarse. En este marco, Rawls afirma que el principio de diferencia es más ambiguo y más difícil de cumplir que el primer principio: “estamos seguros que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas [...]. Sin embargo, tenemos mucha menos seguridad en lo que se refiere a cuál es la distribución correcta de la riqueza y la autoridad” (*TJ*, 32). Es decir, Rawls cree que no hay dudas que se está

---

<sup>54</sup> Como sostiene, por ejemplo, Ronald Dworkin, *Los derechos en serio* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), 261-266; 166.

<sup>55</sup> John Rawls, “Réplica a Habermas” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (Barcelona: Paidós, 1998), 135).

violando la justicia cuando se niega a una minoría el derecho a votar o a ocupar determinados cargos políticos, o cuando ciertos grupos religiosos o étnicos son reprimidos y a otros se les niega la igualdad de oportunidades en el mercado (*JE*, 165-166).

En este contexto, Macpherson sostiene que “[Rawls] parte de los reclamos de individuos disociados, no de los individuos como miembros de una sociedad, y supone que la conducta maximizadora de mercado es su atributo innato o esencial, mientras que lo que siempre definió al concepto de justicia económica ha sido el supuesto de que las normas sociales y los valores éticos deben prevalecer sobre, y no ser erosionados por, los valores del mercado impersonal”<sup>56</sup>. Gerald Cohen efectúa una crítica similar:

la fraternidad [...] no se produce cuando toda la justicia expresada por el principio de la diferencia surge de la estructura básica y, por tanto, de cualesquiera que puedan ser las motivaciones de la gente dentro de la interacción económica. No querer “mejorar a menos que puedan hacerlo de tal forma que mejoren los intereses del resto” es incompatible con la motivación egoísta de los maximizadores del mercado, que el principio de la diferencia no condena en su interpretación puramente estructural<sup>57</sup>.

Gauthier argumenta que la teoría igualitarista de Rawls se estructura sobre el supuesto de una teoría de la justicia individualista implícita. En punto de partida de su crítica es preguntarse cómo se distribuirían los bienes primarios “en ausencia de acuerdo sobre un principio regulador de asignación”. Es decir, ¿qué pasaría con la distribución de los bienes primarios si no hubiera un contrato social? Al justificar los principios de justicia, Rawls afirma que las partes podrían tener en cuenta un “punto de no acuerdo” representado por una situación de “egoísmo general”, donde está ausente cualquier pacto moral o político. Este punto de desacuerdo es un umbral: hay que demostrar que obedecer a los principios de justicia es mejor para todos que una situación de egoísmo general, donde cada uno gana en función de sus dotaciones naturales. Es decir, mediante la cooperación social se pueden producir más bienes primarios, que todos desean.

Gauthier llama al principio de diferencia de Rawls “principio de la diferencia proporcional”. Este principio no altera el espíritu del principio de diferencia y da lugar a una sociedad bien ordenada en la que el bien de sus miembros se logra a través de la producción óptima de beneficios. Además, cumple con los requisitos de la justicia al distribuir los beneficios de modo tal que maximiza el nivel mínimo de satisfacción

---

<sup>56</sup> C. B. Macpherson, *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos* (Buenos Aires: Manantial, 1991), 24.

<sup>57</sup> Gerald Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Barcelona: Paidós, 2001), 182.

(principio maximin). La concepción de la justicia de Gauthier difiere epistémicamente de la defendida por Rawls, pero Gauthier sostiene que no hay diferencias de promoción profundas:

El principio de la diferencia proporcional es el resultado necesario de la concepción maximizadora de la racionalidad; y es, a la vez, la base de la sociedad privada, una forma profundamente individualista de sociedad de mercado competitiva. La concepción instrumental de la racionalidad, que Rawls adopta, conduce a una concepción instrumental de la sociedad humana, que él desea rechazar. El marco ideológico de Rawls conduce a una concepción individualista liberal de la justicia y de la sociedad, no a la igualdad democrática ni a la idea de unión social<sup>58</sup>.

Gauthier afirma que el principio de diferencia o bien se extiende a la cantidad total de bienes primarios existentes en un momento dado, o bien se aplica al “excedente social”, esto es, a “aquella porción de la cantidad total de bienes sociales primarios que no se producirían sin cooperación”<sup>59</sup>. Su tesis es que si el principio de diferencia se aplica al excedente cooperativo, entonces la distribución se realiza considerando premisas fundadas en el autointerés y no en la igualdad democrática. Para Gauthier personas racionales, tal como las entiende Rawls, acordarán un sistema de cooperación social regulado por un principio de diferencia que especifique que cada uno recibirá tanto beneficio como esperaría al margen de una situación de egoísmo general. Las partes sólo aceptarán principios que distribuyan el excedente social considerando la *contribución proporcional o relativa* que cada uno realiza a su formación, y cada parte buscará maximizar en lo posible su participación en el excedente. Es decir, cada individuo ganará tanto como pueda, y obtendrá la parte que le corresponde en función de la contribución (grande o pequeña) que haga a la conformación del excedente social, y quien más aporte, más ganará. Así, formalmente el principio de diferencia es compatible con dos requisitos básicos del principio individualista de diferencia proporcional: 1) el bienestar que corresponde a una persona “inteligente, fuerte y emprendedora” será mayor del beneficio percibido por aquellas personas “torpes, débiles y perezosas” en los correspondientes sistemas que más beneficien a ambos; 2) es posible que les vaya mejor a los más dotados en el sistema que más beneficia a los menos capaces “porque muy bien puede suceder que para maximizar la cantidad absoluta de bienes sociales correspondientes a los menos capaces, haya que compensar con una cantidad mayor de

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 60; 63.

<sup>59</sup> David Gauthier, “Justicia y dotación natural: hacia una crítica del marco ideológico de Rawls” en *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal* (Barcelona: Paidós, 1998), 52-53.

estos bienes a los mejor dotados, que son los mayores responsables de la producción del excedente social”<sup>60</sup>. En conclusión, la teoría de la justicia de Rawls “lleva el individualismo hasta sus últimas consecuencias”<sup>61</sup>.

El énfasis del liberalismo no está puesto en el individuo como expresión *imaginaria* de un yo autosuficiente sino en lo *simbólico*. Como afirma Judith Butler, lo simbólico queda en pie luego de rechazar la persona individual: “Lo simbólico se asegura y se mantiene precisamente mediante una evacuación o negación de la persona; de este modo, una posición simbólica nunca es conmensurada con el individuo que la ocupa; asume su estatus como simbólico precisamente en función de su inconmensurabilidad”<sup>62</sup>. El liberalismo no se vale del individuo puntual sino de la red significativa que le da sentido. Individualismo no es sinónimo de un yo libre de trabas sociales, sino de un individuo que no renuncia al egoísmo pero que lo concibe dentro de un marco de acuerdos que hacen eficiente la cooperación mutuamente ventajosa.

La noción de persona moral y de sociedad cooperativa (Rawls) y la posición inicial lockeana (Gauthier) conciben la política en términos simbólicos. Lo que Lacan opina sobre la teoría de juegos es aplicable al liberalismo *tout court*: “Cuando la teoría moderna de los juegos elabora la estrategia de dos contrincantes, ambos se enfrentarán con las probabilidades máximas de ganar si cada uno tiene la posibilidad de razonar como el contrario. ¿Qué da su validez a una operación de esta índole? Pues sencillamente que el mapa ya está trazado, en él están inscriptos los puntos de referencia significativos, y la solución no podrá nunca rebasarlos” (*Seminario XI*, 47). De igual modo, Lacan dio cuenta de la verdad del utilitarismo, que podría ser considerada la verdad del liberalismo (incluyendo a las posturas kantianas antiutilitaristas). Los críticos de Bentham sostienen que los bienes que posee privadamente cada individuo no pueden confundirse con el mismo bien de otro individuo –es decir, en un mundo plural es imposible determinar un principio estable de comparación interpersonal de la utilidad. Como consecuencia el principio utilitarista de la mayor felicidad para el mayor número choca con las exigencias egoístas de cada individuo. Lacan resume la solución utilitarista a este atolladero: “Mi egoísmo se satisface muy bien con cierto altruismo, el que se ubica a nivel de lo útil y es, precisamente, el pretexto mediante el que evito abordar el problema del mal que yo deseo y que desea mi prójimo” (*Seminario VII*, 226). Así, ningún liberal renuncia al individualismo egoísta, pero este supuesto es articulado al

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 57.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 61.

<sup>62</sup> Judith Butler, *El grito de Antígona* (Barcelona: El Roure Editorial, 2001), 31.

interior de la fantasía social que hace compatible la “maldad” del egoísmo privado con el “altruismo” del bienestar social en su conjunto.

Los principios de justicia están asegurados desde el inicio, entre otras cosas, porque no hay posibilidad de estar solos: debemos entrar al mecanismo hipotético de la posición original y a la posición inicial lockeana. Ello, por cuanto sus resultados son más beneficiosos para todos que una situación de egoísmo general, dominada por la pura soledad del autorrepliegue. Ahora bien, el objetivo último de esta reflexión hipotética es pensar un egoísmo factible y eficiente, que haga compatible la vida en sociedad con el supuesto del individualismo y del atomismo. El liberalismo elimina la noción metafísica de soledad para salvaguardar el concepto postmetafísico de atomismo e individualismo social. No hay una miríada de individuos dispersos que son reunidos en sociedad a través de un acuerdo; al contrario, el acuerdo de los principios de justicia está dado ya siempre en su dimensión significante. Su objetivo es transformar la soledad y el egoísmo en un individualismo mediado y facilitado por razonamientos hipotéticos e instituciones representativas.

## CAPÍTULO 2

### Decisionismo, soledad y secreto

Este capítulo aborda la relación entre política, soledad y secreto en algunos trabajos de Reinhart Koselleck y Carl Schmitt. Primero, me detendré en *Crítica y crisis*, de Koselleck. Aunque este estudio se publicó después que los trabajos de Schmitt en los que me detendré en las secciones siguientes, comenzaré con él por motivos expositivos. A mi juicio, Koselleck detecta que la soledad constituye el tema originario y, a la vez, el problema fundamental de la soberanía. Su tema originario, porque la soberanía está ligada a una decisión que sólo el soberano puede tomar; el principal problema, porque la soledad que se expresa fuera de la soberanía atenta contra la unidad del orden político. Abordaré dos tópicos presentes en este trabajo: 1) la moralización de la política originada en los ámbitos burgueses de autocomprensión del siglo XVIII –las logias masónicas, la República de las Letras, los *Illuminaten*, etc.–; 2) la politización de la moral producto del ensanchamiento del espacio moral interior, expresada en la sediciosa “política del secreto”, que posteriormente se convirtió en un poder directo sobre el Estado. La paradoja del absolutismo es que el soberano detenta la responsabilidad indelegable en la protección de los súbditos, pero esto lo lleva al callejón sin salida de la crítica moral y al consiguiente desplome de lo político.

Segundo, indagaré *Romanticismo político*, un escrito del joven Schmitt donde efectúa una crítica al espíritu ocasionalista romántico. La importancia de comenzar a indagar su pensamiento a través de este escrito se debe a dos motivos. El primero es que Schmitt traza allí las líneas directrices de la polémica que mantendrá hasta el final de su vida con la neutralización moderna de la decisión política. Segundo, porque la crítica de Schmitt al aislamiento romántico de la realidad política remite a un accionar irresponsable. El romanticismo es el resultado de una estructura de pensamiento

antipolítica e improductiva. Schmitt cuestiona la falta de seriedad de los románticos a la hora de asumir compromisos políticos visibles y persistentes. Las posiciones románticas se basan en la desarticulación entre el yo invisible (que puede aislarse en el interior de la conciencia) y el mundo político exterior (que exige tomar decisiones y asumir compromisos claros). Desde esta óptica, los verdaderos conflictos son los antagonismos públicos, y los sentimientos privados son irrelevantes. Schmitt lucha contra el ocasionalismo inoperante, y lo hará al precio de reducir lo político a un saber sin afecto.

Tercero, estudiaré las razones que aduce Schmitt para considerar la decisión del soberano como una decisión solitaria. La facultad de decidir sin deliberación sobre el estado de excepción tiene por objeto garantizar la supervivencia del orden jurídico. Esto se traduce en un control de la soledad inoperante que excede los límites de dicho orden.

Cuarto, afirmaré que lo político comienza celebrando su condición impura (cualquier conflicto puede devenir la sede de un antagonismo político), pero esa impureza es enmarcada en un régimen de saber puro (visibilidad/enunciación). Concretamente, Schmitt concibe lo político en términos de una hostilidad pública no contaminada por pasiones personales que oscurecen las nítidas divisiones políticas. Aquí, lo único que importa es el control político del enemigo y no los sentimientos “privados” que provoca. En consecuencia, lo político está al acecho de todo aquello que se forja en las sombras del poder soberano, obsesivo por escuchar las voces secretas, odioso de la actitud romántica de tomar distancia de la realidad. Schmitt advierte que en la era de la despolitización lo político ha perdido su capacidad de fijar las fronteras de las unidades políticas, y esto provoca el advenimiento de un mundo inhabitable, disgregado por enemigos que luchan inhumanamente hasta la destrucción radical.

Quinto, presentaré la crítica de Leo Strauss a Schmitt, que sostiene que lo político se encuentra preso en las redes de un normativismo liberal implícito. Schmitt pretende revelar el secreto de las acciones antipolíticas liberales y románticas afirmando que son políticas pero de un modo irresponsable. Pero Schmitt violará la ley de esa pureza justificando el carácter ineludible de lo político valiéndose de un juicio moral que mantiene en secreto. El máximo crítico del hermetismo romántico, del secreto y de las conjuraciones no podrá evitar ligar lo político a un secreto inconfesable.

El capítulo termina con una breve referencia a la soledad que Schmitt experimentó en los dos años en que cumplió arresto por sus filiações nazis y lo que sugiere esta experiencia a la luz de las nociones de decisión, fidelidad y responsabilidad.

## La soberanía y el nexo entre secreto y crítica ilustrada

En *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Koselleck estudia el horizonte histórico-conceptual de los siglos XVII y XVIII desde la situación política de la burguesía en el contexto absolutista. Publicado en 1959, el trabajo responde a un momento preciso en la historia alemana, en particular, y del mundo occidental, en general. La reinstauración en Alemania de la democracia parlamentaria tras la experiencia totalitaria, lejos de ofrecer una solución a la situación descrita, constituyó una forma renovada de profundizar las heridas de la crisis moderna de lo político. En términos generales, *Crítica y crisis* describe la situación patológica que vive el mundo civilizado como un resultado ya contenido en la Ilustración.

Lo anterior da pie al autor a mostrar el lazo originario entre crítica moral y crisis política, o entre Ilustración y crisis del Estado. Koselleck estudia la relación que existe entre la crítica –un recurso históricamente utilizado por la masonería, los *Illuminaten* y los círculos literarios– y su función política inconfesada. Su objetivo es develar la trama secreta de la relación que la Ilustración mantuvo con la política. La Ilustración fracasa en establecer una relación de pura exterioridad entre publicidad y secreto, crítica apolítica y crisis de lo político, poder indirecto y uso estratégico de la ley. Esta tesis puede encontrarse en las reflexiones de autores tan diversos como Hobbes, Locke, Vattel, De Maistre, Lessing, Kant, Voltaire, Schiller, Bayle, Rousseau, Diderot, Paine y Raynal (por nombrar sólo algunos). La larga lista de autores en los cuales Koselleck detecta este proceso de erosión política es una muestra de que para él la modernidad ha tenido más momentos de desorden que de lealtad a la autoridad soberana. Al comienzo del trabajo enuncia una tesis fatal: “Dos acontecimientos epocales se yerguen al comienzo y al fin del absolutismo clásico. Su situación de partida fue la guerra civil religiosa. A través de arduas luchas, el Estado moderno había surgido de los desórdenes religiosos, y sólo la superación de éstos le permitió alcanzar su forma y su fisonomía plenas. Otra guerra civil vino a poner término violento al Estado absolutista: la Revolución francesa”<sup>1</sup>.

¿Dónde se encuentran las condiciones de posibilidad que llevaron a que la Revolución francesa fuese la explosión de la violencia antes que la encarnación de la razón? Este atolladero tiene su origen en el proceso de moralización de la política. Esta

---

<sup>1</sup> Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Madrid: Trotta, 2007), 31. En este apartado, todas las referencias entre paréntesis pertenecen a este trabajo.

operación se materializó en dos momentos: 1) en la crítica indirecta de las sociedades secretas burguesas; 2) en la crítica directa del sujeto kantiano que observa en el criterio de publicidad la posibilidad de cuestionar el poder despótico del Estado. El absolutismo fue una ilusión que pronto se derrumbó por la crítica burguesa. La moral fracturó lo político a través de un conjunto de dicotomías, en las cuales el primero de los términos fagocitaba al segundo: lo interno vs. lo externo; la conciencia individual vs. la acción política externa; la moral vs. lo político; la crítica apolítica vs. la responsabilidad de la autoridad política; la humanidad vs. los gobernantes. El concepto de “crítica” tuvo cierta responsabilidad en este proceso:

Radica en el concepto mismo de la Crítica el que mediante ella se lleve a cabo una escisión o división. La crítica es un arte del juicio, y su actividad consiste en interrogar a un contenido objetivo previamente dado por su autenticidad o verdad, por su exactitud o su belleza, con objeto de, partiendo del conocimiento extraído, pronunciar un juicio que, según el uso normal del término, puede extenderse también a las personas [...]. La “crítica”, en cuanto arte del juicio y de la separación o escisión vinculada a éste, se halla de modo patente –sobre la base de esta su significación general, que alcanzó ya en el siglo XVIII– en una relación originaria con la imagen dualista del mundo a la sazón (97).

Koselleck ubica el origen de la conexión entre crítica y crisis en una realidad ajena a la Ilustración, a saber: el absolutismo. En este contexto, el mérito de Hobbes consistió en haber transferido la división entre creencia interior y legislación política a un espacio situado fuera del Estado. Así, el Leviatán se asienta en dos pilares fundamentales: 1) en la figura del soberano, que se coloca por encima de ley; 2) en el individuo, a través de la escisión entre “el hombre” y “el súbdito” (46). Ya podemos intuir el vínculo que existe entre soberanía y soledad. El soberano detenta el monopolio de la decisión, lo que quiere decir que, en soledad, determina el límite inapelable que separa lo interior de lo exterior:

Sólo cuando todos los súbditos están sometidos por igual al señor, puede éste tomar sobre sí *en solitario la responsabilidad de la paz y el orden*. Acontece, con ello, una profunda invasión en el ámbito propio de los súbditos, que hasta la fecha tenían su puesto propio en el seno de una estructura de responsabilidades diferenciado, aunque también flexible: como miembros de una de las Iglesias, en directa dependencia de los señores vasallos del monarca, en el marco de instituciones políticas propias o del ordenamiento estamental (34; las cursivas son mías).

La decisión va acompañada de la absoluta responsabilidad por parte del soberano en el mantenimiento del orden. Soledad, decisión, soberanía, responsabilidad y dominación son los componentes fundamentales del proceso absolutista. Para conciliar la diversidad de convicciones con las exigencias de la paz, es preciso separar el plano de la conciencia del espacio político, en vistas a que el primero se mantenga al margen del campo de acción del segundo. En función de esta división, el soberano se reserva el derecho de estar por encima del orden jurídico y ser a la vez su única fuente de legitimación; es legislador, juez y ejecutor de la ley al mismo tiempo. Fruto de esta distinción, “el hombre sagaz se *retira a las secretas moradas de su corazón*, y allí se erige en su propio juez; en cuanto a sus acciones externas, sométanse al juicio y sentencia del señor”. La voz de la conciencia no puede ver la luz pública y “el súbdito, para poder sobrevivir, tendrá que ocultar su conciencia” (35; las cursivas son mías). Por un lado, tenemos el secreto –la soledad invisible–; por otro, la responsabilidad del rey de proteger a sus súbditos –la soledad perceptible, la única admitida como una cláusula que mantiene operando al contrato absolutista. Pero el súbdito se desdobra, y lo hace porque puede estar solo: a la luz del día es fiel vasallo, y donde la luz de la soberanía no llega, es el extranjero recluido en la morada ingobernable de su conciencia<sup>2</sup>.

El absolutismo nace compartiendo su espacio con una interioridad vedada a la injerencia de lo político –la conciencia de los súbditos–, y esta escisión sienta las bases del posterior proceso acusatorio moral de la Ilustración. Este proceso será llevado a cabo del mismo modo en que actuaba el soberano amparándose en la razón de Estado: lentamente, los súbditos comienzan a conspirar en las sombras, ocultando sus intenciones sediciosas bajo la máscara de la crítica moral. Las conspiraciones secretas tramadas en los ámbitos burgueses de autocomprensión moral (los clubes, las logias masónicas, los salones literarios, etc.) se originan en el sistema absolutista, que permitía a los individuos “emigrar hacia el mundo interior de las convicciones, sin ser

---

<sup>2</sup> Koselleck basa su argumento en el trabajo de Schmitt sobre el Leviatán. Recordemos algunos puntos centrales de ese trabajo. Hobbes establece la división entre exterior e interior sin percatarse de los efectos que tendrá en la futura aniquilación del Leviatán. En efecto, la separación público-privado es la causa del surgimiento del Estado liberal, enemigo del Estado absolutista: “Hobbes considera la cuestión del prodigio y del milagro un asunto de la razón «pública», opuesta a la «privada»; pero, por fuerza de la general libertad de pensamiento [...] deja intocada al individuo la libertad interior de creer o no creer, usando su razón privada” (Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco, 1997), 110). En consecuencia, en la maquinaria hobbesiana se encuentra presente el comienzo de la libertad de conciencia que caracteriza la estructura del sistema constitucional liberal. Es el origen del Estado agnóstico de los siglos XIX-XX, justificado por el carácter incognoscible de la verdad sustancial (*Ibid.*, 110-111). Así, el pensamiento hobbesiano es el pliegue de dos formas políticas inconmensurables: el decisionismo absolutista y el protoliberalismo.

responsable por ello” (47). En el siglo XVIII el súbdito se autocomprende como sujeto moral y considera la dominación estatal prepotente e inmoral. La moral, que representa los intereses de la humanidad sin distinciones, sólo puede ejercer la crítica si se erige como una instancia “ajena a la realidad” (30).

De este modo, se plantean dos alternativas en disputa: o bien la soledad es la condición en que el soberano toma sus decisiones, o bien excede el ámbito estatal y es utilizada como el instrumento hipócrita de una autocomprensión moral ajena a lo político. En otras palabras, si la soledad excede el marco de la soberanía, se transforma en un peligro para la estabilidad del cuerpo político. Por un lado se abre una brecha entre la responsabilidad del rey (la soledad visible del soberano, de la que emana la luz de la protección y del orden) y la irresponsabilidad del súbdito (la soledad invisible, irrelevante mientras se mantenga anclada en la oscuridad de la conciencia); por otro, entre la oscuridad de la razón de Estado y la luz de la razón ilustrada. La transición de un momento a otro implica el pasaje de un modo de soledad a otro: de la soledad del poder soberano a la soledad del sujeto crítico.

Koselleck estudia dos formaciones sociales en la época de la Ilustración naciente: la República de las Letras y las logias de la francmasonería. Los masones y los letrados rodearon de secreto el espacio espiritual extraestatal. El secreto posibilitaba la cohesión interna de las logias y las protegía de las injerencias del soberano. El secreto cumplía una función desviadora y protectora. Como afirma Koselleck, parafraseando el protocolo de una logia masónica: “«Los secretos y el silencio», se dice expresamente el año 1738 en un protocolo adicional de los estatutos fundacionales de la logia hamburguesa, primera que vio la luz en territorio alemán, «los secretos y el silencio [son] los medios principalísimos para afirmar nuestra existencia y conservarnos y aun fortalecernos en el disfrute de la masonería»” (72-73). A partir de este momento, en lugar de la protección por medio del Estado consumada en el pacto absolutista, surge la protección frente a los excesos del soberano: “Sin rozar al Estado, aparentemente, los burgueses crean en las logias ese espacio interior secreto dentro del Estado, precisamente en este mismo Estado, un espacio en el cual –bajo la protección del secreto– alcanza su realización la libertad burguesa. *La libertad en secreto se convierte, así, en el secreto de la libertad*” (74-75; las cursivas son mías). El aislamiento del mundo exterior trajo aparejado una forma social de existencia que asumía la capacidad moral de juzgar al mundo exterior: “Mientras dominase la política de los príncipes absolutistas, el secreto velaría a los masones con el manto de su inocencia moral y su ausencia del escenario político. Se

piensa tan sólo, se esclarece –se «ilustra»–, se encarna el espíritu y se es portador de la luz” (80).

De esta manera, la Ilustración articula dos planos de acción diferentes: 1) el trazado de una frontera que divide la moral de lo político; 2) un desborde de lo interior hacia lo exterior, es decir, la conciencia aislada comienza lentamente a hacer del secreto una forma de intervención política contra la legislación absolutista. El espacio interior dice ser ajeno a los intereses políticos exteriores, pero hay un desplazamiento político oculto, silencioso, de lo interior a lo exterior: los masones y los letrados hacen política ocultando esta acción bajo la máscara de la crítica moral: “El hecho de que la consecuencia política del trabajo interno moral, el giro, políticamente decisivo, de la libertad moral interior hacia una libertad política también exterior, hubiese de quedar oculto, no es sino una función más del *arcanum*: su específica función política. También ella estaba planeada de antemano” (81).

Secreto e Ilustración, aislamiento y humanidad, crítica y crisis, se entretajan construyendo un supuesto *interior puro* (apoliticismo, crítica neutral, humanismo ilustrado) que quiere evitar la intromisión del Estado en su ámbito de acción (el secreto como medio de cohesión interna de las logias y los círculos literarios y financieros). En su pretensión de pureza, la crítica se separa, aísla y escinde no sólo del Estado, sino de todo fondo social:

Si la separación entre hombre y súbdito era constitutiva del orden político absolutista [...], la separación entre persona y autor se convierte en condición de la falta crítica de orden. La Crítica se ha impartido a sí misma la absolución por cuanto que parece hallarse en condiciones de separarse no sólo del Estado, sino también de su telón de fondo social. Los escritos no sólo ocultan los pensamientos verdaderos del autor porque la censura estatal les obligue a ello, sino que enajenan al hombre, que no se encuentra ya reflejado en ellos (106).

Koselleck quiere revelar el secreto de la Ilustración; procura hacer visible el secreto de la “política del secreto”, muestra que nunca fue secreta porque la crítica pasó de ser un poder indirecto a constituirse en un poder efectivamente directo. Fue imposible mantener secreto el “secreto de la Ilustración”. La crisis desdibuja la nítida separación que el Estado absolutista había trazado a través de la construcción de efectos políticos de frontera. La moral se politiza y la política de hace moral. Los burgueses procuran mantener en secreto la verdad del secreto, esto es, que no está cerrado en sí mismo y, por tanto, es una forma de hacer política. La propia soledad esconde un secreto: para que se

erija como instancia privilegiada de dominación, habrá que asumir la imposibilidad de controlar la reflexión que pueda hacer el súbdito en la intimidad de la conciencia moral. De este modo, la soledad está en el origen de la justificación de la soberanía y es, a la vez, la fuente de la crisis política.

La responsabilidad del rey no resistió la presión de su codificación jurídica en la Ilustración. El fin del absolutismo tuvo lugar en el instante en que el soberano asumió una responsabilidad jurídica con sus súbditos: a la persona del rey sólo se le podía exigir protección, pero a sus leyes impersonales se les podía demandar mucho más. La crítica, al inscribir la política en el espacio jurídico, le sustrajo al soberano la capacidad de libre decisión, esencial a su responsabilidad personal en el cumplimiento del pacto absolutista (*protego ergo oblige*). El hecho que el rey legislara a través de leyes fue la excusa que tomó el súbdito para darse a sí mismo su propia ley. El advenimiento de la ley simbólica –esto es, la dependencia del cuerpo del rey de la ficción simbólica de sus leyes– quebró el círculo cerrado de la dominación absolutista: el súbdito advirtió que el Otro estaba también estaba preso de su propia legislación. El súbdito dejó de ser el sujeto de una demanda de afecto dirigida al Otro para ampliar el campo de acción de sus demandas.

El absolutismo fracasó en el punto de su máxima realización. Es posible afirmar que la soledad constituye el “mediador evanescente” de los términos “responsabilidad” y “soberanía”<sup>3</sup>. Žižek describe este concepto como el momento excedente que se ubica entre la oposición abstracta y la síntesis en un proceso dialéctico. Es lo que permanece oculto cuando el sistema alcanza su autoreproducción, pero también lo que irrumpe cuando la plena realización deviene el fundamento de su ruina<sup>4</sup>. El punto de partida de Koselleck es la soberanía, entendida como la positividad de lo político. Como resultado final del proceso absolutista se encuentra la responsabilidad política del soberano. En medio de esos dos momentos términos se encuentra la soledad de la decisión, que Koselleck no la concibe como el opuesto de lo político, sino como un componente interno de la soberanía. La soberanía es el motor que echa a andar la máquina del Leviatán y la soledad y el secreto es el fundamento de la razón de Estado. La soledad no es lo contrario inmediato de la soberanía sino lo político habitado internamente por su otro, que termina socavando el potencial del poder porque disloca el pacto responsabilidad-obediencia. El devenir-máquina del Leviatán es interrumpido como

---

<sup>3</sup> El tratamiento de la tríada soberanía-soledad-responsabilidad a partir de la categoría de mediador evanescente me fue sugerida por Julio Aibar.

<sup>4</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 241.

resultado del desarrollo de sus potenciales intrínsecos. Así, la razón de Estado se vuelve superflua en el momento en que la sociedad queda estructurada como el “universo solitario y secreto” de las conciencias morales individuales, donde la reflexión moral sirve a los propósitos de la sedición.

No obstante, Koselleck anhela un mundo político despojado de mediadores evanescentes. O lo que es igual, desea que lo político controle el cortocircuito que ocasiona la soledad en el seno de lo político. El autor alemán procura una soledad sin división, esto es, una acción que asume ella misma el papel de determinar las divisiones legítimas del espacio político, sin que esto constituya el motivo de una disputa de soberanía. Su trabajo comienza cuestionando la pureza de las distinciones de la matriz burguesa del siglo XVIII –la distinción entre apoliticismo moral y politicismo estatal, o la pureza de un interior ajeno a lo político–, pero requiere que lo político lleve acabo el trazado de fronteras claras y visibles –el soberano detenta la capacidad de distinción y diferenciación políticas por antonomasia. Su denuncia del “secreto de la política del secreto” se hace desde lo político, entendido como el operador que hace visible la nitidez de las oposiciones.

*Crítica y crisis* revela con agudeza que fue imposible mantener la pureza de las distinciones morales porque los ilustrados construyeron efectos políticos de frontera ambiguos. Su análisis es correcto al poner en evidencia las intenciones políticas de la crítica supuestamente apolítica. Los intelectuales burgueses operaban de manera dualista oponiendo la razón a la revelación, la libertad al despotismo, la naturaleza a la civilización, la decadencia al progreso, la luz a las tinieblas, pero con el fin de “suprimir todas las diferencias” (108). Y si bien asume que lo político está atravesado por la cesura de las diferencias, concibe al Estado como la maquinaria cuya función es hacer visible las oposiciones políticas. Así, Koselleck sucumbe a la pureza y la transparencia como condiciones de posibilidad de un saber de lo político. Si el Estado no puede determinar quién es el enemigo y quién no lo es, si no es capaz de oír las voces secretas, fracasa su capacidad para impedir que la crítica devenga crisis. La escisión moral-política es el terreno primario para la generalización de una política impura que lleva –a partir del siglo XVIII– a la crisis de la soberanía. Y aunque Koselleck hace patente esa división, anhela un mundo político capaz de subsumir las divisiones en el marco del orden estatal.

### ***Romanticismo político: el desajuste entre el yo interior y lo político***

En *Romanticismo político*, Schmitt considera al romanticismo como un componente privilegiado de la cultura secularizada y despolitizada de la modernidad. El libro es un antecedente de *Crítica y crisis*: ambos trabajos sostienen que la modernidad romántico-liberal produce una brecha entre el yo interior y el mundo exterior que causa la crisis de lo político. Tanto en la Ilustración como en el romanticismo la soberanía corre peligro por la acción de un interior puro, supuestamente apolítico, que se aísla del mundo sin asumir la responsabilidad por los efectos que ello ocasiona.

Más allá de la diversidad de las posiciones románticas, Schmitt quiere detectar la disposición específica del romántico, esto es, su manera de posicionarse ante el mundo. En el esquema metodológico que Schmitt construye a tal fin establece una analogía entre la claridad de los conceptos políticos y el carácter visible de la decisión política. Según esto, los miembros de un movimiento espiritual deben ser capaces de tomar decisiones claras y responsables. El ámbito político es un espacio de divisiones claras, de decisiones públicas responsables:

*el centro de un movimiento espiritual debe estar a la vista y ser definido claramente, si se deja juzgar y decidir acerca de él [...]. Es romántico identificarse con todo, pero no permitir a nadie identificarse con el romanticismo. Es romántico decir que el movimiento neoplatónico es romanticismo, que el ocasionalismo es romanticismo, que los movimientos místicos, pietistas, espiritualistas e irracionales de toda clase son romanticismo... Dicho en forma lógico-gramatical: esta clase de literatura siempre hace del romanticismo sólo el predicado, nunca el sujeto, de una definición. Ésta es la simple maniobra con la que el romanticismo hace aparecer por arte de magia su laberinto histórico-espiritual<sup>5</sup>.*

El movimiento romántico encuentra su concepto medular en la *occasio*: “El romanticismo es ocasionalismo subjetivizado, porque es esencial a él una relación ocasional con el mundo, pero ahora el sujeto romántico ocupa el lugar central en vez de Dios, y hace del mundo y de todo lo que ocurre en él una mera ocasión” (59). La *occasio* niega el concepto de causa, más precisamente, la coacción de una causalidad políticamente calculable. Se trata de “un concepto disolvente, ya que todo lo que da consecuencia y orden a la vida y a los acontecimientos –ya sea la calculabilidad

---

<sup>5</sup> Carl Schmitt, *Romanticismo político* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005), 47-48. Las cursivas son mías. En este apartado, todas las referencias entre paréntesis aluden a este trabajo.

mecánica de lo causal, ya sea una conexión finalista o una normativa— es inconcebible con la representación de lo meramente ocasional” (57-58).

Lo anterior explica por qué hay que evitar estudiar el romanticismo adoptando su propia manera de posicionarse ante el mundo. En otras palabras, no hay que caer en la tentación de dar una definición ocasionalista del romanticismo. Una aproximación de este tipo quedaría atrapada en el laberinto de la indecisión: “La caracterización del romanticismo como algo exaltado, anhelante, soñador y poético, nostálgico, añorante de horizontes lejanos o cosas parecidas, sería ella misma romántica, pero no daría ningún concepto de él” (42). Tales adjetivos no brindan un criterio propio del romanticismo porque ninguno de ellos está ligado necesariamente al núcleo de su concepción del mundo. Definir al romanticismo de esa forma es seguirles el juego a los románticos; es jugar sin trascender sería y conceptualmente el modo ocasionalista de argumentación. Schmitt espera que su libro “se mantenga lejos de todo interés subromántico, pues no persigue el objetivo de ofrecer a la «eterna conversación» romántica nuevos y quizás «antitéticos» estímulo y sustento, sino que desea dar una respuesta objetiva a una pregunta pensada seriamente” (62).

El estudio del romanticismo anticipa la metodología que adoptará Schmitt en sus trabajos posteriores, que aborda los fenómenos políticos en términos de su pureza conceptual: “un abordaje motivado por intereses solamente políticos nunca captará correctamente el romanticismo político. El romanticismo no es simplemente un movimiento político-revolucionario; tampoco es conservador o reaccionario” (51). No hay que fiarse de los múltiples desplazamientos románticos, pues ha estado a favor de la Restauración y de la Revolución francesa; ha sido conservador y socialista; populista y comunista; ha tenido como íconos a María Antonieta y a la reina Luisa de Prusia, a Dantón y a Napoleón (50). También hay que prescindir de “las pequeñas perfidias y debilidades humanas que se encuentran en las vidas de los románticos políticos”. Las actitudes típicas del romántico —el desarraigo, la incapacidad de mantener una posición política firme, la falta de resistencia interna frente a los choques del mundo externo—, aunque “tienen sus razones individuales”, no deben “deducirse psicológica o sociológicamente, sino ser puestas en relación con la situación espiritual. Entonces se muestra lo que es un elemento extraño y lo que es esencial al movimiento romántico” (109)<sup>6</sup>. En consecuencia, el estudio del romanticismo debe sostenerse en un saber

---

<sup>6</sup> En *El concepto de lo político*, Schmitt aborda lo político del mismo modo al entenderlo como un criterio autónomo que no debe ser deducido de premisas psicológicas, sociológicas, etc.

desapasionado, es decir, hay que efectuar un estudio no romántico del romanticismo. Schmitt no esconde su preocupación respecto a esto: “lamentablemente, desde hace casi un siglo la palabra romanticismo –en una confusión atroz– es un recipiente vacío que se llena con un contenido diferente que cambia de un caso a otro” (77). El problema con ello es que sus “confusiones atroces” contaminan la realidad política, que no ha dejado también “desde hace casi un siglo” –Schmitt escribe en 1919– de sucumbir a las seducciones de la despolitización romántica. La realidad política es confusa, polémica y ambigua, pero el saber puede sortear las influencias distorsivas del romanticismo. Sólo una vez que se detecte el núcleo conceptual puro del romanticismo se podrá mostrar sus desplazamientos espurios, su descompromiso constitutivo hacia lo político. Desplazamientos que constituyen el núcleo de su pureza ocasionalista, de su especificidad conceptual.

En función de lo anterior, se puede constatar el carácter paradójico de la empresa teórica schmittiana: lo específico del romanticismo es que no se identifica con ninguna especificidad; su pureza epistemológica consiste en la evasión constante de las distinciones puras; su propiedad se encuentra en que no se compromete con ninguna decisión en sentido propio. Dicho de otra manera, el romántico no concibe otra identidad que la que alcanza en sus fantasías poéticas, con la consiguiente anulación de lo político. La brecha que existe entre un interior irresponsable y el mundo externo favorece la dislocación crítica de lo político. En el romanticismo “la actividad política no es [...] posible sino más bien la crítica”. De aquí se deriva la conclusión sin reservas de Schmitt: “Donde comienza la actividad política, termina el romanticismo político” (239). El romántico tiene contacto con cualquier cosa menos con el mundo externo visible:

La productividad romántica rechaza [...] toda actividad que intervenga en las relaciones reales del mundo visible [...]. El mundo exterior y la realidad histórica son de interés para la actividad romántica en la medida en que... puede ser el comienzo de una novela: el hecho dado no es considerado objetivamente en sus relaciones políticas, históricas, jurídicas o morales, sino que es objeto de interés estético-emotivo, algo que enciende el entusiasmo romántico [...]. La entrega a esta productividad romántica implica la renuncia consciente a una relación adecuada con el mundo externo y visible. Todo lo real es sólo una ocasión (147-148).

El arte romántico expresa la contradicción de una productividad improductiva: por un lado, el arte es absolutizado pero, por otro, se lo problematiza permanentemente sin considerarlo la expresión de un “compromiso con una forma y una manifestación grande y estricta” (56). El arte romántico es un arte sin obra:

El nuevo arte es un arte sin obras, por lo menos sin obras de gran estilo, un arte sin publicidad y sin representación. Por eso le es posible apropiarse y compenetrarse de todas las formas en la policromía tumultuosa y considerarlas, no obstante, sólo como un esquema sin importancia, y pedir a gritos, siempre de nuevo, por lo verdadero, auténtico y natural en una crítica de arte y una discusión del arte que cambian de perspectiva todos los días (56).

La contradicción esencial del romántico es que “quiere ser productivo sin volverse activo” (238). El yo romántico intriga, ironiza, divaga por las temáticas más variadas y mezcla todo desestimando las especificidades. Y en ese juego jamás toma partido por ninguna posición. Otra forma de expresar la contradicción típica del romántico es por medio de la oposición posibilidad-realidad. El romanticismo coloca “a la posibilidad como la categoría superior”. El romántico hace planes audaces pero las grandes posibilidades no se hacen realidad nunca. No puede desempeñar el papel del yo productor del mundo, puesto que prefiere “el estado de eterno devenir y las posibilidades que nunca se realizan a la limitación de la realidad concreta”. Por eso, para el romántico “toda palabra hablada es ya [...] una falsedad, pues limita el pensamiento ilimitado; toda definición es una cosa mecánica y muerta, ya que define la vida indefinida; toda fundamentación es falsa, porque con el fundamento siempre está dado también un límite” (127-128). La palabra política limita lo ilimitado, simboliza lo inasible, hace visible a los otros lo más íntimo e indeterminado que el sujeto pueda tener: el pensamiento.

Definir al romanticismo como movimiento antipolítico es una tarea *política*, pues lo político llama a “fijar” o “definir” con claridad las posiciones ideológicas, y al definirlo así Schmitt puede revelar sus falacias y su pretensión sistemática de evadir lo político. El tiempo que vive el romántico es el tiempo de la huída, y la huída niega la concretez del aquí y ahora. El pasado es por definición concreto, pero el romántico lo destruye con sus cavilaciones interminables: es realidad e irrealidad al mismo tiempo, puede ser reinterpretado constantemente:

el objeto romántico, alejado temporal o espacialmente –sea la magnificencia de la Antigüedad, la noble caballerosidad de la Edad Media, la impetuosa grandiosidad de Asia– no es objeto de interés por sí mismo, es la carta de más valor jugada contra la realidad ordinaria y concreta, con el fin de refutarla. Lo lejano, raro, fantástico, proteico, maravilloso, enigmático, todo aquello que fue incorporado por algunos a la definición del romanticismo, no significa nada por sí mismo. Su función romántica consiste en la negación del aquí y ahora (132).

La política es inconcebible sin compromisos, y esto el romántico lo elude permanentemente refugiándose en la soledad de sus vivencias íntimas. Y si el romántico tiene contacto con el mundo político exterior, sólo lo hace para reforzar el goce de la relación consigo mismo. La huída del romántico no lo lleva a ningún lugar, es una evasión por la evasión misma, que jamás lo obliga a fijarse en un aquí y ahora determinado. ¿Cuál sería la experiencia propia, si se puede llamarla así, de la huída hacia ningún destino delimitable? La soledad es una huída sin huída, que en el romanticismo se presenta como la evasión hacia el yo interior, que no está asentado en ningún lugar. Para el romántico, en la soledad del sí mismo se esconde el secreto del conocimiento del universo entero:

En el romanticismo, todo –sociedad e historia, universo y humanidad– está al servicio exclusivo de la productividad del yo romántico. Rousseau dice así: “*Mais de quoi jouissai-je enfin quand j’étais seul? De moi, de l’univers entier*” [¿Pero de qué gozaba cuando finalmente estaba solo? De mí mismo, del universo entero]. Y así es, pues para los románticos el trato con la naturaleza es, de hecho, trato consigo mismo. Ni el cosmos, ni el Estado, ni el pueblo, ni el desarrollo histórico, le interesan por sí mismos. Todo puede convertirse en una figura manejable por el sujeto que se ocupa de sí mismo (138).

A la atracción por la soledad se suma una fascinación por el secreto y los poderes invisibles de la subjetividad libre. La fantasía sobre el poder de las sociedades secretas estuvo presente en la mentalidad romántica del siglo XVIII y más tarde aún. En la construcción de lo secreto –de un poder concentrado en unos pocos que dirigen los acontecimientos en forma invisible– se mezclan dos actitudes opuestas entre sí:

una fe racionalista en el dominio consciente del hombre sobre los acontecimientos históricos, con una angustia demoníaco-fantástica ante un poder social monstruoso, y, muchas veces, incluso con una fe en la Providencia secularizada. El romántico vio en ello un tema para su impulso de realidad intrigante e irónico: el gusto por el poder secreto, irresponsable y lúdico sobre los hombres (142).

En este punto, el análisis de Schmitt se solapa con el de Koselleck. Para ambos 1) la política romántica o burguesa es una sucesión de fraudes nunca asumidos responsablemente –pero, ¿habrá forma alguna de admitir o hacerse cargo de un fraude sin anular con ello su naturaleza fraudulenta?–, es una historia de la mentira, donde el secreto nunca puede ser secreto pues su construcción siempre tiene la finalidad

inconfesada de exteriorizarse, de ejercer presiones indirectas; 2) la política romántica guarda otro secreto, una mentira más: la acción política nunca puede ser la confusión del secreto con lo visible, de lo interior con lo exterior; lo político es decisión que se exterioriza y visibiliza en un espacio antagónico.

En el romanticismo no hay una teoría de la “forma política”. Como señala Jorge Dotti, en la noción de forma política hay una operatividad particular:

Distintivo de la forma en Schmitt son la peculiaridad de su inevitable realización y el efecto de reordenación de una situación devenida caótica; o, mejor, de apertura de una época histórica a partir de un nuevo orden [...]. La operatividad *formativa* se constituye como articulación entre lo trascendente y lo inmanente, como producción del cruce entre lo alto y lo bajo. La realización de la forma es *crucial*, en el sentido de que ella deviene *cruz*, punto de convergencia mediadora de lo vertical y lo horizontal<sup>7</sup>.

La forma supone una identidad con la autoridad política, que tiene el monopolio de la decisión para articular el orden y la pluralidad, la trascendencia –la autoridad política– y la inmanencia –el mundo plural que precisa siempre un ordenamiento parcial. La forma se encarna en la persona del soberano, que pronuncia la decisión excepcional frente a una dislocación igualmente excepcional. Lo político procede estableciendo una dicotomización epistemológica del espacio social: 1) visibilidad/invisibilidad; 2) pureza/impureza; 3) poder público/poder en las sombras o política/soledad-secreto-silencio. Sólo el primer polo de cada antinomia es político; lo político sabe que esas dicotomías no pueden mantenerse puras en la realidad, pero su tarea *crucial* –teológico-política– es garantizar esa impureza.

El romántico establece con el mundo dos modos de vinculación: por un lado, se aísla en la intimidad de su conciencia; por otro, si tiene algún contacto con el mundo, lo hace como una mera ocasión para el despliegue de sus reflexiones íntimas. En un primer momento, Schmitt sostiene que el romántico no establece una conexión responsable con el mundo exterior; pero, en segundo lugar, el problema con el romántico es que establece un exceso de vinculación con el mundo (todo puede ser considerado una ocasión para el despliegue del goce estético); “hace posible tomar cualquier punto concreto como salida para vagar por lo ilimitado e inconcebible a partir de él, según la individualidad del individuo romántico, en forma sentimental-íntima” (59-60).

---

<sup>7</sup> Jorge Dotti, “«Definidme como queráis, pero no como romántico»” en Carl Schmitt, *Romanticismo político* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005), 28.

En el núcleo del planteo schmittiano hay una *impureza*, un modo de argumentar que no sigue las exigencias autoimpuestas de claridad conceptual. ¿Asume Schmitt (de modo responsable) la condición paradójica de su investigación teórica? ¿Se da cuenta de que su estudio llega a una serie de conclusiones que están sujetas a un juego de paradojas románticas: la especificidad del romanticismo es que no asume las especificidades; su pureza radica en su carácter impuro, la consecuencia del ocasionalismo es que evade toda consecuencia política, etc.? He aquí la paradoja del estudio de Schmitt: quiere hallar un núcleo conceptual fijo del romanticismo, una especificidad que no esté sujeta a los infinitos vaivenes románticos. Se trata de encuadrar teóricamente aquello que resiste ser enmarcado en los estrictos confines de lo político. Pretende encontrar dentro del romanticismo un núcleo no ocasionalista que dé cuenta de su específica disposición ocasionalista ante el mundo.

El romántico toma distancia crítica frente a la realidad, pero en realidad esto es una forma de encubrir sus intenciones políticas. El texto culmina con la siguiente aseveración:

En el ámbito más estrecho de su productividad específica, la poesía lírica o musical, el ocasionalismo subjetivo puede encontrar una pequeña isla de libre creatividad, pero incluso aquí se somete inconscientemente al poder más cercano y más fuerte, y su superioridad sobre el presente, que es tomado sólo ocasionalmente, sufre una inversión altamente irónica: toda forma de romanticismo está al servicio de otras energías no románticas y la elevación sublime por sobre la definición y la decisión se transforma en una compañía servil de fuerzas ajenas y de decisiones ajenas (241-242).

El reproche de Schmitt al romanticismo está cargado de *ironía*, pues afirma que su accionar despolitizado en realidad es una forma de hacer política. Schmitt se vale así de un argumento irónico-romántico para develar los intereses políticos ocultos de las conductas supuestamente no-políticas románticas. Además, es una *ironía* que la seriedad de lo político termine cobijando en su interior a los románticos, los más antipolíticos de todos. Frente a esto, el romántico podría esbozar una sonrisa irónica al ser considerado capaz de hacer política aunque no esté en sus planes hacerlo.

Tanto Schmitt como Koselleck pretenden *mostrar lo invisible que opaca la visibilidad de lo político*. El primero quiere iluminar la sombría interioridad del romántico para develar sus contradicciones antipolíticas (quiere ser productivo sin ser activo, quiere ser fiel a sus convicciones pero todo es una ocasión para no fijar ninguna posición ideológica determinante, etc.). El segundo entiende a la modernidad política

como una historia de la mentira, donde la hipocresía se esconde bajo la máscara de una humanidad “sin intereses”. La crítica de ambos se escuda en la defensa de lo político, un espacio opaco pero también puro, sin mancha, pues su objetivo es determinar la claridad de las oposiciones políticas.

En un artículo escrito en los años ´30 bajo el seudónimo de Hugo Fiala, Karl Löwith sostiene que la doctrina schmittiana es en realidad una forma velada de ocasionalismo; el decisionismo es una respuesta a circunstancias políticas ocasionales<sup>8</sup>. El mismo Schmitt sería un ocasionalista no asumido, que fue modificando sus convicciones ideológicas y su aparato teórico dependiendo de las circunstancias del momento. El carácter formal y vacío de la decisión la hace fuertemente dependiente del contexto, lo cual explica que encarne diferentes contenidos en función del momento. Contenidos que son presentados como si fueran el resultado de una decisión fuerte y responsable cuando, en realidad, no tienen ningún asidero salvo su justificación ocasional. La decisión schmittiana es tan flotante como los pensamientos románticos:

Su decisión –que flota libremente, pues sólo se sostiene a sí misma– [...] ha sucumbido ya de entrada y de manera irremediable [al] ocasionalismo [que] le es sustancial, aunque lo sea de una forma antirromántica y decisionista. Schmitt aboga por una política de la decisión soberana cuyo contenido, sin embargo, sólo se desprende de la *occasio* casual dada por la situación política de cada momento y no de la “fuerza de un saber íntegro”, concededor de lo que es originariamente justo y correcto, tal como plantea el concepto platónico de la esencia política, que establece un orden de los asuntos humanos<sup>9</sup>.

Löwith describe la variación ocasionalista del pensamiento schmittiano de la siguiente forma: 1) aceptación del “normativismo extremo” en el ensayo sobre el *Valor del Estado* de 1917; 2) adopción del concepto decisionista de lo político en los años ´20; 3) reemplazo de este concepto hasta llegar a la noción de “orden concreto” en 1934. Esta variación indica que Schmitt “siempre acompaña fielmente las situaciones políticas que, imprevisibles e inimaginables, le van tocando en suerte”<sup>10</sup>.

Para Schmitt Löwith es un romántico más, incapaz de firmar su texto con su nombre asumiendo las consecuencias de su acción. Schmitt siempre cuestionó la irresponsabilidad política de sus enemigos, pero nunca asumió públicamente su colaboración con el nazismo. En otras palabras, el “Schmitt científico de lo político” no

---

<sup>8</sup> Karl Löwith, “Decisionismo político (C. Schmitt)” en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX* (Barcelona: Herder, 1998), 28.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 55.

autorizaba al “Schmitt político” a tomar decisiones responsables en el espacio público. Como afirma Derrida: “Por estrategia polémica o no, sinceramente o no (ahí está toda la cuestión), Schmitt no ha dejado de presentar, aquí o allá tal o cual de sus discursos políticos incriminados como actos de conocimiento, los diagnósticos neutros de un analista, y no como intervenciones o tomas de posición nazis o antisemitas”. Entre los años 1945 y 1947, Schmitt cumplió arresto en campos de concentración norteamericanos, acusado de ser uno de los ideólogos del nazismo. Cuando un procurador norteamericano en Nuremberg le preguntó por qué en un escrito les negaba a “autores judíos” no sólo credenciales académicas, sino directamente la creación de “cualquier cosa”, su respuesta fue negar el carácter antisemita de la afirmación y pidió que se tomara en consideración “el «contexto científico serio» de este pasaje” (*PdA*, 137-138)<sup>11</sup>.

Schmitt, el juez de la responsabilidad política, no dejó de ser él tampoco un ocasionalista irresponsable. En cambio, parece que el anonimato que hizo posible que un judío escribiera, en tiempos de oscuridad, un texto en contra de un intelectual comprometido con el nazismo fuera prueba suficiente de que hay responsabilidades que sólo pueden ser asumidas en secreto y soledad. Como si todo eso pudiera sellarse en una sola sentencia: *en su desobra la soledad resiste, y tal vez, es la forma misma de resistencia.*

### **Soledad puesta en obra: soberanía, decisión y estado de excepción**

Una de las principales estrategias teóricas de Schmitt es oponer al normativismo puro la lógica de la excepción. La soberanía como “concepto límite” no significa “algo confuso”, es “un concepto extremo” y “su definición no puede basarse en el caso normal sino en el caso límite” (*TPI*, 23). El caso límite difiere de la anarquía o el caos. Germán Gómez Orfanel sostiene que la categoría de excepción –tanto en sus formas más simples (decreto-ley) como en sus más complejas y extremas (la guerra civil)– permite “aclarar por contraste el juego político normal; y dado que toda orden está constituida por reglas,

---

<sup>11</sup> Schmitt dio un argumento hobbesiano para explicar su adscripción al nazismo: sostuvo que ese régimen político era el único capaz de asegurarle la vida.

al ser la excepción una SUSPENSIÓN del DERECHO, nos permite captar la lógica y el papel de éste”<sup>12</sup>.

Schmitt afirma: “La excepción es más interesante que el caso normal”. Esta constatación no es el resultado de una “ironía romántica de la paradoja” sino que está basada en “todo el rigor del conocimiento”. La excepción es más interesante porque “lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquella” (TPI, 29). El soberano demuestra su poder no en los momentos de normalidad sino en los casos excepcionales donde debe suspender la ley para decidir cómo llevará adelante el control político de la situación. Por ello, la decisión soberana no puede obtener su fuerza de una ley previa: es autónoma y absoluta. Esto revela la pureza de lo político porque la decisión no depende de ninguna normatividad dada de antemano: “La excepción es lo que no puede subordinarse a la regla; se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico, la decisión, *con total pureza*” (TPI, 28; las cursivas son mías). Para que se dé la excepción se requiere una facultad ilimitada, es decir, la posibilidad de suspender el orden. En vistas de que el estado de excepción es diferente de la anarquía “aún subsiste un orden en el sentido jurídico [...]. La decisión se libera de toda obligación normativa y se vuelve absoluta en el sentido literal de la palabra [...]. El caso de excepción revela la esencia de la autoridad estatal *de la manera más clara*” (TPI, 27-28; las cursivas son mías). En resumen, el objetivo del estado de excepción es aclarar el caso normal y develar la pureza de la decisión política.

¿Qué relación existe entre la pureza de la decisión, la nitidez de las distinciones políticas y la soledad del soberano? Como lo político está dotado de una pureza inscrita en el corazón de una decisión no contaminada normativamente, sólo el soberano, en la soledad de su decisión, puede declarar y aclarar el caso límite, esto es, la suspensión de la ley. La decisión es un instante único e indelegable en que el soberano puede determinar por dónde pasa la línea divisoria que separa la normalidad de la anormalidad. Si el soberano consulta su decisión ya no decide él sino alguna otra instancia y esto fractura la unidad de la soberanía. La existencia de compromisos previos con los gobernados u otros soberanos hace que el soberano no esté totalmente aislado del mundo, pero lo político no se revela en las circunstancias de normalidad en las cuales el soberano establece acuerdos, sino en el momento intransferible de la decisión. En este

---

<sup>12</sup> Germán Gómez Orfanel, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986), 40.

contexto, el logro teórico de Bodin fue haber postulado la necesidad de una decisión no deliberada:

Bodin pregunta si las promesas dadas por el príncipe a los estamentos o al pueblo menoscaban su propia soberanía. A manera de respuesta señala el caso de que se hiciera necesario violar tales promesas, alterar las leyes o suprimirlas por completo, *selon l'exigence des cas, des temps et des personnes*. Si en tal caso el príncipe tuviera que consultar primero con el senado o el pueblo, equivaldría a pedir que lo dispensen de sus promesas. Sin embargo, a Bodin, esto le parece un absurdo. En su opinión, a raíz de que los estamentos tampoco reinan sobre las leyes, éstos tendrían a su vez que pedirle al príncipe que los dispense, y de esta forma la soberanía sería *jouée à deux parties*: ora el pueblo, ora el príncipe sería el soberano, lo cual es contrario a toda razón y todo derecho. Por eso la facultad de suprimir la ley vigente –ya sea de manera general o en el caso particular– es a tal grado la verdadera característica de la soberanía, que Bodin pretende derivar de ella todos los demás atributos (declaración de guerra y conclusión de la paz, nombramiento de los funcionarios, última instancia, prerrogativa del indulto, etcétera) (TPI, 25).

La teoría schmittiana de la decisión se diferencia de la teoría kelseniana del Estado. Para Kelsen no existen personas reales ni jurídicas sino “puntos de atribución”, y esto supone que el Estado “se mantiene «puro» de todo lo sociológico” (TPI, 32). En otros términos, Kelsen desubjetiviza el sujeto de la soberanía, diluyéndolo en la hipótesis lógico-trascendental de la norma fundamental. En cambio, Schmitt inscribe la soberanía en un proceso de subjetivación donde personas de carne y hueso son capaces de ejercer el poder en circunstancias excepcionales. Esto se debe a que Schmitt no tiene esperanzas de identificar un soberano estable y unitario que pueda mediar entre intereses contrapuestos. La decisión instituye un orden que no puede ser fundado sobre un terreno normativo firme. Esposito resume el axioma que define lo político en Schmitt: “Deber fundar en ausencia de fundamento”<sup>13</sup>.

De lo anterior se derivan algunas consecuencias para pensar la relación entre decisión, soberanía y soledad. La soledad usualmente es considerada como lo anterior a lo político –recordemos la dispersión en el estado de naturaleza hobbesiano–, pero en la decisión la soledad es un *producto* político. Es decir, no se trata de que previo a la decisión exista un soberano puntual identificable como una parte integrante de un sistema normativo. La fuerza jurídica de la decisión no se determina en función de una norma sino al revés: el punto de atribución es el soberano que determina qué es la norma. Pueden existir un conjunto de preceptos referidos a cómo tomar una decisión,

---

<sup>13</sup> Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política* (Madrid: Trotta, 1996), 79.

pero no se puede determinar *a priori* quién tomará la decisión (TPI, 40-41). El soberano es el producto de una subjetivación no contenida en la interioridad de un sistema dado. Sólo quien sea capaz de declarar la suspensión de la ley o identificar al enemigo puede llamarse con propiedad “soberano”. La teoría del Estado del siglo XVII identificaba al monarca con Dios y le adjudicaba, dentro del Estado, una posición análoga a la ocupada por Dios en la creación. Esta teoría concibe al soberano como unidad personal y creador último, y esto queda reflejado en el racionalismo de la época:

[el] nuevo espíritu racionalista [...] en medio de cualquier duda encuentra consuelo en el uso imperturbable de la razón: “J’étais assuré d’user en tout de ma raison”. Pero, ¿qué es lo primero que comprende la razón que de repente se concentra para pensar? El hecho de que las obras creadas por varios maestros no sean tan perfectas como aquellas en las que trabaja uno solo. “Un seul architecte” tiene que construir una casa o una ciudad; las mejores constituciones son la obra de un solo *législateur* inteligente, son “inventées para un seul”; y por último, es un solo Dios el que gobierna al mundo [...]. Los siglos XVII y XVIII estuvieron dominados por esta idea; se trata de una de las razones –aparte del carácter decisionista de su pensamiento– por la que Hobbes, a pesar del nominalismo y de la cientificidad natural y no obstante su reducción del individuo al átomo, sigue siendo personalista y propone una última instancia que toma la decisión concreta, además de llevar su Estado, el Leviatán, al extremo de las dimensiones mitológicas en forma de una monstruosa persona (TPI, 49-50).

Contra la soledad del individuo o del súbdito, la soledad del soberano. Contra la dispersión que fragmenta la soberanía, la soledad del soberano cuya decisión suspende la norma para recuperar la unidad perdida. El soberano puede consultar su decisión con un cuerpo de asesores pero será soberano en la medida en que se aísle para tomar una decisión fundada en sí misma. No hay soledad previa a la decisión, subjetivación política y soledad son simultáneas<sup>14</sup>.

A diferencia de Kelsen, Schmitt sostiene que hay una relación de contaminación entre los planos constatativos y realizativos de la ley: “La forma jurídica se rige por la idea jurídica y por la necesidad de aplicar el pensamiento jurídico en una situación concreta, es decir, por la realización del derecho en el sentido más amplio de la palabra. La idea de derecho no puede realizarse por sí sola, por lo que cada trasposición a la realidad requiere una configuración y forma particular”<sup>15</sup>. Para Schmitt, la ciencia jurídica debe asumir que es imposible establecer una oposición pura entre derecho y poder, norma y decisión. Lo que hay más bien es una incesante relación pendular entre ambos polos condicionada por las circunstancias del momento. A pesar de los esfuerzos

---

<sup>14</sup> Debo esta observación a Benjamín Arditi.

<sup>15</sup> Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (Madrid: Tecnos, 1996), 38.

del normativismo puro por concebir al juez como un órgano dependiente de la norma, para Schmitt sólo hay órdenes jerárquicos contextuales, “de modo que no queda uno sometido a una norma pura, sino a un orden concreto”<sup>16</sup>. Cuanto “más puramente normativista viene a ser el pensamiento normativista”, sostiene Schmitt, “más conduce a una agudizada separación entre norma y realidad, deber y ser, regla y estado concreto de las cosas”<sup>17</sup>. Lo único que puede ligar la ley con la decisión que la pone en práctica es, paradójicamente, la cesura de la decisión: sólo la decisión puede vincular la norma a una situación concreta. Si una norma sin referencia a un tipo de hecho es un absurdo jurídico también lo es la decisión pura: “la pura decisión sin más, queda a su vez limitada e incorporada en una idea de orden [...] [e]l dogma católico-romano de la infalibilidad de la decisión papal contiene también elementos jurídicos fuertemente decisionistas; sin embargo, la decisión infalible del papa no funda el orden y la institución de la Iglesia, sino que la presupone: el papa es infalible sólo como cabeza de la Iglesia, en virtud de su dignidad, pero no lo es como hombre”<sup>18</sup>. En *Teología política* Schmitt afirmaba que el estado de excepción revela “de la manera más clara” la “pureza” del concepto jurídico de decisión, pero en sus escritos posteriores se opone al decisionismo puro. La decisión no puede ser pura, pues al igual que la norma se encuentra enmarcada en un orden concreto.

La referencia a un marco que encuadre la decisión está presente en *Teología política*: “Del mismo modo que en el caso normal es posible reducir el momento independiente de la decisión al mínimo, en el caso de excepción la norma se destruye. No obstante, el caso de excepción aún puede ser abarcado por el análisis jurídico, porque ambos elementos, tanto la norma como la decisión, permanecen dentro del *marco de lo jurídico*” (*TPI*, 27; las cursivas son mías). En *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, el “marco de lo jurídico” se convierte en sinónimo del “orden concreto”. Con el paso del decisionismo al pensamiento del orden concreto, ¿es posible que la excepción siga revelando “con total pureza” el concepto de decisión si al final cuestiona la existencia de una decisión pura, o una decisión no contaminada por un orden concreto?

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 16.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 17-18.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 25; 27-28. En *Teología política*, Schmitt concebía a Bodino como un exponente del decisionismo, pero en *Sobre los tres modos...* aclara que su trabajo no está exento de una idea de orden: “Tanto en el concepto de Dios «absoluto» de Calvino [...], como en su teoría de la predestinación aparecen concepciones teológicas que han influido con su decisionismo intrínseco en el concepto de soberanía del siglo XVI, particularmente en Bodino. Sin embargo, también la teoría de la soberanía de Bodino está aún inscrita en el pensamiento tradicional del orden. En ella subsisten la familia, el estamento y otros órdenes e instituciones legítimos, y también el soberano es una instancia legítima, a saber, el rey legítimo” (*TPI*, 28-29).

En *El nomos de la tierra*, Schmitt procura devolver a la palabra *nomos* “su fuerza y magnitud primitiva, aun cuando haya perdido su sentido original en el transcurso de los tiempos”<sup>19</sup>. Su sentido originario alude a la inscripción de la regulación a una “tierra”. La anulación de su sentido primitivo tiene lugar en la contraposición de *nomos* y *physis*. En virtud de ello, “el nomos se convierte en un deber impuesto, que se separa del ser y se afirma frente al mismo”. El *nomos* deviene norma desvinculada de un “asentamiento” y una “ordenación concreta”. Reactivar la noción de *nomos* no significa el retorno a un mundo primitivo sino destacar la necesidad práctica y epistemológica de “proteger [los] conocimientos que surgen de la problemática mundial actual contra un enredo positivista legal”. Este “enredo legal” surge de la separación rigurosa que el positivismo realiza entre el ser y el deber ser de la norma:

A pesar de la modificación de la forma de pensamiento y expresión que ya se inició en la época clásica, siempre ha sido perceptible que la palabra *nomos* no indicaba originalmente, en modo alguno, una mera disposición en la que pudieran separarse el ser y el deber ser y dejar de tenerse en cuenta la estructura espacial de una ordenación concreta. Esta utilización ulterior forma parte, más bien, del lenguaje usado en una época decadente, que ya no era capaz de establecer el enlace con su origen y comienzo y que no distinguía el derecho fundamental, como ordenación y asentamientos concretos, de las diversas disposiciones, reglamentos, órdenes, medidas y preceptos que trae consigo la dirección y el gobierno de una comunidad<sup>20</sup>.

Dicho de otro modo, el positivismo no distingue el momento *político* de institución de una comunidad –el derecho como ordenación y asentamiento concreto– del momento *normativo* de su regulación y codificación a través de normas, disposiciones, etc. La decisión no es pura porque nace o bien para restablecer un orden, o bien para instituir un orden nuevo. Sin embargo, la crítica schmittiana a la concepción pura del derecho kelseniano revela la intención de entender al orden concreto como un espacio puro, un ámbito de *pura visibilidad*. El orden concreto significa “la visibilidad de un *nomos*”<sup>21</sup>; el *nomos* hace manifiesto el modo de ser concreto de un pueblo. El carácter revelador y puro de la decisión ha sido transferido de la decisión al orden concreto. Según Karl Löwith, a partir de mediados de los años ‘30 la antítesis fundamental del pensamiento schmittiano ya no es la que se establece entre norma y decisión sino entre norma y orden. La consecuencia de esto es que los conceptos

---

<sup>19</sup> Carl Schmitt, “El nomos de la tierra. El derecho de gentes del «Jus publicum europaeum»” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política* (México: FCE, 2004), 485.

<sup>20</sup> *Ídem*.

<sup>21</sup> Montserrat Herrero, “Estudio preliminar” en Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (Madrid: Tecnos, 1996), xxii.

políticos pierden “el rasgo esencial [...] de ser polémicos; se vuelven esencialmente positivos”. En los escritos decisionistas, la “excepción” era considerada “decisiva”; en cambio, para el pensamiento del orden concreto “lo decisivo [...] son la situación «normal» y estabilizada y el «hombre común y corriente»”. El desorden, que sólo puede ordenarse por una decisión, “se presenta como una decisión a favor de una «vida en común» ordenada cuya expresión jurídica es la idea del orden y ya no la idea de la mera decisión”<sup>22</sup>.

En conclusión, existe una conexión íntima entre la decisión sobre el estado de excepción y el (buen) orden: *el límite del caso límite es la necesidad normativa del orden*. Esta afirmación remite a la crítica de Leo Strauss a Schmitt, que presentaré más adelante. El camino que toma Schmitt hacia el pensamiento del orden concreto se debe en buena medida a la crítica de Strauss. Según éste, si la decisión es tomada en un terreno conflictivo pero internamente unificado por la soberanía –puesto que ya ha sido superada la guerra hobbesiana de todos contra todos–, entonces toda decisión política está mediada por la cultura. La decisión no sería, como pretende Schmitt, “absoluta en el sentido literal de la palabra”, no habría una radicalidad “literal”; y el caso límite no “revelaría” la “pureza” excepcional de la decisión, dado que ambas estarían determinadas por la conservación del orden jurídico. Si bien el derecho puesto en obra significa una constante modificación contextual de la ley, esto no daña la estructura general del derecho. La necesidad del orden es el marco que contiene a lo político y a la cesura de la decisión. La sola fuerza no es fuente de derecho. Por ello, el Estado se reserva la potestad de declarar el estado de excepción para garantizar la validez de un *nomos* particular.

Giorgio Agamben ha realizado un estudio minucioso del estado de excepción, y lo entiende como una “zona de indiferenciación” en el cual la interioridad y la exterioridad respecto del espacio del derecho no se excluyen, sino que se indeterminan. El estado de excepción complica la oposición dentro-fuera en una compleja relación topológica y pone en cuestión las fronteras del ordenamiento jurídico. Suspender la norma no implica su abolición, y la zona de anomia que instaura no está escindida del orden jurídico (*HS*, 59). El estado de excepción supone la apertura de una laguna ficticia que es la garantía de la existencia de la norma y de su aplicabilidad en la situación normal. La fragmentación que produce el estado de excepción tiene por objeto mantener unido el cuerpo del derecho. Así, Schmitt “procede estableciendo, en el cuerpo del

---

<sup>22</sup> Löwith, “Decisionismo político (C. Schmitt)”, 55; 56; 57.

derecho, una serie de cesuras y divisiones, cuyos extremos son irreductibles uno al otro, pero que a través de su articulación y oposición permiten hacer funcionar la máquina del derecho [...]. [El estado de excepción] mantiene obrando al derecho más allá de su suspensión formal” (EE, 76; 120).

El estado de excepción transforma la soledad de la decisión en una obra, muestra la productividad jurídica de la ruptura del orden que conlleva el uso de la violencia, acepta la maquinaria del derecho con dislocaciones puestas al servicio de su autorregulación y supervivencia. La decisión no hiere la eficacia simbólica del derecho ya sea porque está contaminada por un orden dado, porque lo modifica parcialmente sin sustituirlo radicalmente, o porque funda uno nuevo. La suspensión normativa se basa en el poder del significante y no en la violencia a secas. Lo político no depende de un voto de confianza previo a la decisión soberana –como ocurre en la lógica liberal del consenso– pero hay un excedente simbólico del soberano que no puede ser cuestionado –no hay que dudar de quien es capaz de unificar la soberanía en una situación caótica. Hay que dejar solo al soberano para que asuma la responsabilidad por todos: decidiendo por otros mantiene obrando al Otro.

¿Qué responsabilidad asume realmente el soberano, que puede suspender el juicio en torno a sus responsabilidades declarando el estado de excepción? El soberano es responsable porque puede eludir la responsabilidad de un cuestionamiento en torno a su decisión. Para que el soberano se responsabilice por todos hay que postergar indefinidamente el instante donde todos pueden tomar sus propias decisiones. El decisionismo es una teoría del exceso del amo o de la “servidumbre voluntaria”. ¿Es fiel a la soledad quien impide que la soledad se exprese fuera de la soberanía estatal, esto es, en la soberanía de una decisión indelegable? Hay que fijar la soledad en la interioridad del cuerpo jurídico antes que huya a la Exterioridad de una decisión singular, íntima y secreta. Nos son útiles las palabras de Blanchot, quien intenta abrirse a una forma de la política que, siendo soberana, procura “desmentir la soberanía (siempre mancillada por el énfasis dicho y vivido *por uno solo en quien todos «se encarnarán»*)”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (Madrid: Arena Libros, 2002), 48. Las cursivas son mías.

## Lo político y el desierto de la despolitización

Es preciso hacer una aclaración sobre el vínculo entre política y derecho explorado hasta el momento. Hay autores –como Lefort– que establecen una relación no problemática entre derecho y excepcionalidad/acontecimiento. Con el advenimiento de lo que llama la “invención democrática” –esto es, desde el momento en que los derechos del hombre son planteados como última referencia política– se produce un cuestionamiento de la función del derecho como instancia de legitimación de las desigualdades naturales<sup>24</sup>. Toda lucha por una ampliación de los derechos (de la mujer, de los trabajadores, de los niños, etc.) es heredera de la invención democrática. La democracia supone la simultánea determinación-indeterminación del derecho, y suprimir esa aporía equivale a destruir la contingencia y, con ello, la democracia.

Sin embargo, Elías Palti duda del carácter dislocatorio del derecho dada su inmanente vinculación con el mantenimiento del orden jurídico. Desde su punto de vista, la teoría de la democracia como lugar vacío deja pendiente la cuestión de cómo invocar la justicia, la verdad y la democracia sin destruirlos como tales, es decir, “sin reducir *ipso facto* la justicia a derecho, la Verdad a saber y la democracia a una mera forma de gobierno”<sup>25</sup>. Esposito sostiene algo similar cuando afirma que el derecho, en tanto norma deshistorizada y decisión que se presenta como valor-a-realizar, no da cabida a la novedad dentro de su cerco repetitivo y autorreferencial –el derecho “se desea total, infinito, ilimitado por la ausencia de cualquier otro sujeto”<sup>26</sup>.

En el caso de Schmitt es posible realizar una crítica similar<sup>27</sup>. Por un lado, postula la naturaleza impura de lo político; por otro, hace de esa contingencia el espacio de un saber, dado la vinculación inmanente de lo político con el orden jurídico. El carácter ilocalizable de lo político está subordinado a los condicionamientos de dos purezas, ubicadas en dos planos: 1) el *epistemológico* –lo político es tanto una “ciencia de lo político” que determina un criterio específico (la oposición amigo-enemigo) como el ámbito de un antagonismo público sin afectos personales; 2) el *normativo*, que responde tanto a una argumentación *explícita* –el *jus publicum Europaeum* fue el terreno histórico más adecuado para el despliegue de lo político– como *implícita* –el buen

---

<sup>24</sup> Claude Lefort, *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 25.

<sup>25</sup> Elías José Palti, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”* (Buenos Aires: FCE, 2005), 169.

<sup>26</sup> Esposito, *Confines de lo político*, 124.

<sup>27</sup> La analogía entre Lefort y Schmitt no hace referencia al contenido de sus teorías, sino a los problemas similares a que se ven enfrentadas al homologar política, derecho y excepcionalidad.

gobierno y la tolerancia entre amigos y enemigos es el supuesto normativo mínimo, pero secreto, de lo político.

A poco de comenzar *El concepto de lo político*, Schmitt afirma que es “raro encontrar una clara definición de lo «político»” (CP, 171). Esta dificultad es el principal aspecto que Schmitt quiere evitar en su indagación. En general, lo político es definido en un sentido puramente negativo –como opuesto a lo cultural, lo económico, lo social, etc.–, y de tales contraposiciones no se deriva “de ningún modo una definición del concepto específico” (CP, 171). Definir lo político de un modo negativo-elusivo es evitar la responsabilidad de encontrar un criterio de lo político. No corre mejor suerte la definición que equipara lo político a “lo estatal”. Si lo político se identificara esencialmente con el Estado, éste quedaría asimilado a un contenido fijo. La definición estatal de lo político dura “sólo mientras el Estado y las instituciones estatales puedan ser supuestos como algo estable y cierto” (CP, 173-174). De alguna manera, hay asumir el desafío de definir esa cosa elusiva que es lo político. La equiparación de lo “estatal” con lo “político” es incorrecta porque Estado y sociedad se compenetran entre sí. Es decir, lo político supone tanto una relación pendular-elusiva entre Estado y sociedad como una politización permanente de áreas consideradas usualmente “neutrales” por el Estado liberal (la religión, la cultura, la educación, la economía, etc.) (CP, 174).

¿Qué condiciones garantizan la definición de lo político? En primer lugar, su criterio propio es la distinción amigo-enemigo. Esta diferencia alude a una “definición conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido” (CP, 177). La autonomía de lo político justifica la ausencia de contenidos estables en lo político. De acuerdo con esto: “No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo, o estéticamente feo; no debe necesariamente presentarse como competidor económico y tal vez puede parecer también ventajoso concluir negocios con él. El enemigo es simplemente el otro, el extranjero (*der Fremde*) y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero” (CP, 177). La alteridad del enemigo permite que en el caso extremo sean posibles con él antagonismos que no pueden ser solucionados mediante la intervención de un mediador imparcial. Lo político tiene un estatuto existencial y, por ello, se mantiene ajeno a todo moralismo, psicologismo, etc. Lo político es autónomo “no en el sentido de que constituye un nuevo sector concreto particular”, sino porque no está fundado en ninguna otra antítesis previa, ni es reducible a ellas (CP, 177).

En segundo lugar, lo político sólo marca el grado de intensidad de una agrupación política y puede extraer su fuerza de los más diversos motivos. La distinción amigo-enemigo el operador de otras posibles distinciones: es posible considerar “feo”, “malo”, etc., al enemigo debido a que se mantiene con él una relación de hostilidad –y en política es usual utilizar esos calificativos para dirigirse al otro. Sin embargo, al ser lo político un criterio autónomo, no porque el enemigo sea “feo” o “malo” se deriva automáticamente de ello un conflicto político. Sólo el grado de intensidad de la relación determinará el futuro político de una relación:

En la realidad psicológica el enemigo es fácilmente tratado como malo y feo, puesto que toda distinción de fondo, y sobre todo la política, que es la más aguda e intensiva, recurre para su propio sostén a todas las demás distinciones utilizables. Esto, sin embargo, no cambia nada en cuanto a la autonomía de aquellas contraposiciones [...] lo que es moralmente malo, estéticamente feo o económicamente dañino, no tiene necesidad de ser por ello mismo también enemigo (CP, 178).

Lo político es un criterio desprovisto de justificaciones morales, personales o de otro tipo: “Los conceptos de amigo y enemigo [...] no deben ser mezclados y debilitados por concepciones económicas, morales y de otro tipo, y menos que nada ser entendidos en sentido individualista-privado, como expresión psicológica de sentimientos y tendencias privadas” (CP, 177). La reducción teórica a la que se somete lo político se basa en tres oposiciones epistemológicas puras. Primero, el origen de lo político coincide con el establecimiento de una distinción nítida entre dominio privado y espacio público. El enemigo no es el enemigo privado (*inimicus*) que odiamos (o incluso amamos) *en secreto*, sino sólo el *enemigo público (hostis)*, entendido como el agrupamiento fáctico de un pueblo extranjero:

Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo público (CP, 179).

En política es indiferente si odiamos personalmente al enemigo, y sólo en la soledad de la esfera privada tiene sentido amar a los enemigos, como reza el evangelio (CP, 179-180). El enemigo no tendría necesariamente que alimentar sentimientos privados de enemistad. Como afirma Derrida: “He aquí una experiencia del

amigo/enemigo totalmente pura, en su esencia política, de todo afecto, al menos de todo afecto personal, suponiendo que haya algún otro. Si el enemigo es el extranjero, la guerra que le haré debería mantenerse, en lo esencial, sin odio, sin xenofobia intrínseca. Y lo político comenzaría gracias a esta purificación. Gracias al cálculo de esta purificación conceptual” (PdA, 107).

Segundo, existe una oposición tajante entre la guerra interestatal y la guerra civil. En principio, las guerras internas no serían antagonismos políticos sino tumultos circunstanciales cuya solución le compete a la policía y no a las decisiones soberanas. El mundo internacional es un “pluriverso”, pero en el interior de las unidades políticas debe reinar la unidad, y esto exige sofocar toda clase de disturbios (CP, 200). La unidad soberana es una unidad de decisión política, y no puede verse vulnerada por las disensiones internas. En la política exterior se toman decisiones que tienen por efecto reforzar la unidad política del Estado (por ejemplo, la declaración de guerra a otro Estado); en cambio, la política interna incluye desde la política de partidos hasta los “tipos de «políticas» todavía más débiles”, “parasitarias y caricaturescas”, como las tácticas de competencia de los partidos (CP, 180). Las intrigas partidarias usualmente se nutren de enfrentamientos intensos del pasado, un viejo antagonismo puede ser usado como una excusa para efectuar acusaciones que sólo tratan de consolidar un mero posicionamiento diferencial-electoral.

Tercero, lo político es irreductible a los principios operativos de la guerra, aunque todo antagonismo supone la posibilidad real de la guerra. La eventualidad del conflicto bélico permite discriminar la amistad y la enemistad en torno al Estado, es decir, determina la existencia o no de lo político: “[la guerra debe] existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado” (CP, 183). La lucha armada permite a los beligerantes tener claridad de quién es el enemigo y quién no; es el momento en que la hostilidad extrema con el otro revela la unidad interna de un pueblo. Ahora bien, esta función no implica que la guerra sea un *contenido* de lo político o un *ideal* a ser perseguido (CP, 183-184). Hacer de la guerra un fin equivaldría a darle a lo político un contenido último. En este marco, José Fernández Vega discute la usual interpretación de Schmitt como un teórico belicista y, en lugar de esto, lo considera un pensador del orden. Esto ubica a lo político en un plano diferente a las conmociones que trae aparejadas el conflicto bélico: “el Estado según Schmitt [...]

extrae toda su legitimidad de su eficacia para asegurar un orden y evitar la guerra”<sup>28</sup>. Aunque la guerra es un presupuesto de lo político, ambos pertenecen a dominios diferentes. No sólo porque la guerra tiene sus propias leyes de funcionamiento, sino porque su accionar se mantiene ajeno a las maquinaciones políticas: “En la guerra los adversarios, en la mayor parte de los casos, se contraponen entre sí de modo manifiesto, por lo común directamente distinguidos por un «uniforme», y la distinción entre amigo y enemigo no es ya por ello un problema político cuya resolución le corresponda al soldado combatiente” (CP, 184).

Sin embargo, el rigor de la distinción entre lo político y la guerra no puede mantenerse. Esto revela el carácter *impuro* de lo político. Aunque la guerra es diferente del momento de la decisión, ésta supone “la existencia previa de la decisión política acerca de quién es el enemigo” (CP, 184). Por un lado, la guerra es la situación límite sobredeterminada por un conjunto de decisiones políticas previas. Hacer la guerra sólo es posible cuando el soberano ha decidido quién es el enemigo no de una vez y para siempre, sino si es capaz de extender el dominio de sus decisiones para controlar el flujo incesante de los reagrupamientos amigo-enemigo. Por otro lado, si lo político es un espacio antagónico se debe a que la amenaza espectral de la guerra sobredetermina sus contornos; el conflicto bélico es la sombra siempre presente de todo antagonismo. Toda guerra es siempre una guerra política –no es la expresión de una violencia animal– y exige estrategias que la conduzcan, es decir, una politización constante de ella. En ello radica la verdad de la inversión de la frase de Clausewitz (“la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”) que realiza Foucault (“la política es la continuación de la guerra por otros medios”). Foucault comparte con Schmitt el supuesto según el cual el enfrentamiento armado “puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político”<sup>29</sup>. Las pretensiones científicas de Schmitt lo llevan a insistir en una relación de pura exterioridad entre guerra y política; sin embargo, en la realidad prevalece un vínculo de mutua contaminación.

El segundo desplazamiento impuro alude al devenir-político de la guerra civil. Los conflictos civiles se asemejan a las guerras interestatales cuando las contradicciones entre los partidos llegan a un grado extremo de intensidad política: “La posibilidad real

---

<sup>28</sup> José Fernández Vega, “Aproximaciones al enemigo” en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento* (Buenos Aires: Eudeba, 2002), 44.

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (México: FCE, 2006), 31.

de la lucha, que debe estar siempre presente para que se pueda hablar de política, se refiere entonces [...] ya no a la guerra entre unidades nacionales organizadas (estados o imperios), sino más bien a la guerra civil” (CP, 182). Por más que la guerra civil fracture la unidad política de un pueblo no deja de ser consustancial a lo político: allí donde no hay política como consecuencia de la fisura de la soberanía se busca reactivar lo político para restaurar la unidad política. Si no hay razón para que un amigo sea el enemigo eterno de un extranjero –“la distinción amigo-enemigo no significa [...] que un determinado pueblo deba ser por la eternidad el amigo o el enemigo de otro determinado pueblo” (184)– tampoco hay necesidad de que los ciudadanos de un mismo pueblo estén unidos por un vínculo de solidaridad perpetua.

En conclusión, la pureza de la distinción entre lo político y la guerra, y entre guerra civil y guerra externa, al margen de que Schmitt quiera respetarla, no se puede realizar en la práctica. La distinción que separa la guerra civil de la guerra política entre Estados es difusa porque lo político exige “que se trate, finalmente, a los enemigos de fuera *como* a los enemigos de dentro” (PdA, 133). La praxis política no se ajusta cabalmente a la batería de conceptos schmittianos, sostenido sobre un enfoque regulador que establece oposiciones conceptuales puras. Como afirma Derrida: “Esta inadecuación consigo mismo del concepto [de lo político] se manifiesta por excelencia en el orden de lo político o de la práctica política, a no ser que este orden, o más bien su posibilidad, sitúe el lugar mismo, el fenómeno o la «razón» de una inadecuación consigo de todo concepto: el concepto de la disyunción como ser-conceptual del concepto” (PdA, 134).

El mismo Schmitt da señales de esta inadecuación. Y lo hace de un modo resignado, nostálgico y temeroso. En el prólogo de 1963 a la segunda edición de *El concepto de lo político*, afirma que “[l]a contradicción entre el uso oficial de los conceptos clásicos y la realidad efectiva de los objetivos y métodos revolucionarios universales no ha hecho sino agudizarse”<sup>30</sup>. Esto hace que el campo de las relaciones amigo-enemigo se modifique incesantemente, conforme las fuerzas y poderes se unen o separan con el fin de afirmarse. Schmitt afirma que la razón de esto se encuentra en la consumación de la gran época del *jus publicum Europaeum* y los conceptos asociados a ella (Estado soberano, enemigo político, guerras territoriales, etc.). La época en la que los Estados europeos tuvieron su máximo auge coincidió con el tiempo de los grandes sistemas de pensamiento. Schmitt reconoce que no se puede seguir edificando lo político

---

<sup>30</sup> Carl Schmitt, “Prólogo” en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Madrid: Alianza, 1999), 46.

de esa manera. Lo único que nos queda es “volver la vista hacia la historia, en esa reflexión que cobre conciencia de la gran época del *ius publicum europaeum* y de la sistemática de sus conceptos de Estado, guerra y enemigo justo”<sup>31</sup>. El modelo clásico de lo político suponía unidades políticas cerradas hacia afuera e internamente pacificadas. Esto permitía “llevar a cabo distinciones claras, unívocas: entre interior y exterior, entre guerra y paz, y durante la guerra entre militar y civil, entre neutralidad y no neutralidad”<sup>32</sup>. En el derecho público internacional la guerra era un medio jurídicamente permitido pero, a partir del siglo XX, sufre una serie de restricciones que prohíben que sea un medio legítimo de solución de los conflictos.

El *jus publicum Europaeum* es un monumento en ruinas. Ese origen mítico y perdido debe ser de alguna manera reactivado; su majestuosidad debe ser recordada. Es imposible regresar a esa época dorada pero es posible reactivar lo político a través de la tarea intelectual. Establecer un contraste entre la concepción clásica de lo político y el accionar político actual puede, con suerte, advertirnos sobre las consecuencias indeseadas de la despolitización. Evidentemente, Schmitt no quiere quedarse solo en esta tarea intelectual, aunque en realidad son pocos los que están en condiciones de acompañarlo en un mundo despolitizado.

*Teoría del partisano*, publicado en 1963, tiene como telón de fondo las diversas guerras irregulares que se alejan de las formas bélicas tradicionales, como la conflagración chino-japonesa que tuvo comienzo en 1932, la guerra de Indochina y la Revolución cubana. A diferencia de las guerras basadas en la matriz estatal, las guerras partisanas articulan dos formas diferentes de hostilidad: 1) una resistencia autóctona defensiva, a través de la cual la población de un país se opone a un invasor extranjero; 2) el apoyo de esa resistencia por parte de terceras potencias de actitud agresiva al resto del mundo<sup>33</sup>. El partisano, que en la guerra tradicional era una figura irregular, se convierte “si no en figura central, sí desde luego en pieza clave de la manera de hacer la guerra en nombre de revoluciones de ámbito mundial”<sup>34</sup>. El partisano genera la división interna de la unidad política –su partición–, pero también es la figura que sintetiza el modo usual de hacer política tras la crisis del *jus publicum Europaeum*. Dicho de otra forma, *la*

---

<sup>31</sup> *Ídem*.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>33</sup> Carl Schmitt, *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966).

<sup>34</sup> Schmitt, “Prólogo”, 47-48.

*excepción partisana se convierte en la regla antipolítica del comportamiento político “normal”.*

El pensamiento schmittiano se mueve entre la incertidumbre y la certeza, el antagonismo y la necesidad del orden, la visibilidad de los compromisos y la extensión secreta de las alianzas despolitizadas, pero en última instancia los desplazamientos impuros deben encontrar alguna regla los ordene. En el prólogo antes referido, Schmitt afirma que *El concepto de lo político* tenía “como único objetivo «encuadrar teóricamente un problema inabarcable»”, “establecer un marco para determinadas cuestiones de la ciencia jurídica con el fin de poner orden en una temática confusa y hallar así una tópica de sus conceptos”<sup>35</sup>. Hay una evidente preocupación metodológica y topológica, espacial y taxonómica, ligada a una intención de clasificación jerárquica (*PdA*, 135)<sup>36</sup>.

Retomemos las nociones de “estado de excepción” y de “lo político”. El estado de excepción es un umbral de indecidibilidad entre anomia y *nomos*; no obstante, sobre esa brecha se tiende un puente operativo capaz de mantener unidos ambos momentos y garantizar así la continuidad de la máquina jurídico-política. De igual modo, lo político es un lugar vacío –cualquier motivo puede oficiar como sede de un antagonismo–; sin embargo, también articula una pureza cuya operatividad depende de que no sea confundido con justificaciones personales o privadas. De esta forma, lo político no tiene un contenido último, pero también asume un punto de vista exceptuado desde el cual puede sustraerse a un juicio sobre sus posibles contenidos. No hay forma de refutar lo político porque hacerlo es estar ya-siempre dentro del espacio de la distinción amigo-enemigo. No es extraño que Schmitt considere que es “de la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas”<sup>37</sup>.

La obsesión de Schmitt por trazar las fronteras epistemológicas de lo político explica por qué le preocupan las guerras contemporáneas que exceden los límites del

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>36</sup> *Tierra y mar* ilustra esto. Allí, Schmitt explora el modo en que cambia a lo largo de la historia universal la relación entre el espacio terrestre y el marítimo. El mar –a diferencia de la época de los balleneros y corsarios– deviene espacio, pues “en tiempo de paz, cualquier armador puede conocer hoy, al día y a la hora incluso, en qué punto del océano se encuentra su barco que navega por alta mar” (Carl Schmitt, “Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política* (México: FCE, 2004), 388). En otras palabras, ha dejado de ser operativo el fundamento de la conquista inglesa del océano, que determinaba la unión del dominio del mar con el dominio de las tierras. Sin embargo, el hundimiento de ese viejo *nomos* no significó el desorden sino el surgimiento de “un nuevo orden y un sentido nuevo [...] lo venidero no es por ello, sin embargo, simple caos ni pura nada reñidos con toda regla” (*Ibíd.*, 389).

<sup>37</sup> Carl Schmitt, “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones” en *El concepto de lo político Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Madrid: Alianza, 1999), 122.

derecho público estatal, sobre todo las que se autodefinen como la “última guerra de la humanidad”. Estos enfrentamientos “son necesariamente de particular intensidad e inhumanidad, puesto que, *superando lo «político»*, descalifican al enemigo inclusive bajo el perfil moral, así como bajo todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feroz que no puede ser sólo derrotado sino que debe ser definitivamente *destruido, es decir, que no debe ser ya solamente un enemigo a encerrar en sus límites*” (CP, 186; las cursivas son del original). El delineamiento de las fronteras de lo político es análogo a delimitar al enemigo. Lo político consiste en *encerrar* al enemigo en los límites de la oposición amigo-enemigo –destaquemos esto: se trata de los límites del enemigo, de *sus* límites, hay que *respetar* esos límites. Habría que delimitar/encerrar al enemigo sin odiarlo personalmente, sin sentimientos íntimos que distorsionen el enfrentamiento con él. Schmitt no puede eludir la obsesión que lo asedia: quiere trazar un espacio político no asediado, visible y sin secretos, donde el enemigo sea combatido sin ser destruido. ¿Qué hacer con el cuerpo del enemigo una vez destruido? Una vez terminada la guerra habría que olvidar a los muertos para empezar de nuevo, o bien recordarlos como las víctimas heroicas de un mito edificante. Schmitt hace de la guerra un presupuesto de lo político sin asumir la responsabilidad de qué hacer con los muertos. De esta manera, el objetivo de la politología schmittiana es 1) encerrar al enemigo en sus límites; 2) aislar lo político de la intimidad donde se toman decisiones que pueden afectar la unidad soberana –un adentro más interior que las idiosincrasias profundas del pueblo y, por ello, más exterior que el enemigo políticamente delimitable. Ese lugar solitario, lugar fuera de lugar que puede interrumpir la eficacia de lo político, no tiene ninguna vinculación con la especificidad de lo político.

¿Por qué las guerras hechas en nombre de la “humanidad” son las peores guerras? Mezclar la guerra con la humanidad es olvidar que los conflictos bélicos son naturales al hombre como ser político. Quien condena la guerra siempre se ubica en el lugar excepcional del conocedor de una moral que debe ser acatada sin discusión. La despolitización ubica los factores de la amenaza y del peligro en el antagonismo y el conflicto bélico, cuando en realidad la tarea fundamental de lo político es garantizar certezas. Por ello, para Schmitt la despolitización no sólo es ineficaz para evitar la extensión de la inhumanidad, sino que su verdadero problema radica en que incita los males que dice combatir. De esto se deriva que el enemigo en la era de las neutralizaciones es concebido como un criminal a ser destruido y no como un Estado soberano en igualdad de condiciones con otras unidades políticas. Schmitt escribe:

Quien no conoce ya otro enemigo que la muerte, ni contempla en su enemigo otra cosa que una mecánica vacía, está más cerca de la muerte que de la vida [...]. Una agrupación que vea de su lado sólo espíritu y vida, y del otro sólo muerte y mecánica, no significa ni más ni menos que la renuncia a la lucha, y no posee otro valor que el de una queja romántica. Pues la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida<sup>38</sup>.

La muerte no puede ser el fin de lo político sino sólo una posibilidad real. La guerra es una lucha contra la vida pero nunca *más allá* de la vida. La muerte no puede ser el *locus* de lo político y el soberano debe desplazar la irrupción del Terror. Cuando irrumpe el Terror el soberano es testigo de su posible fin. Como afirma Lacan, en la consigna “libertad o muerte”, sólo es libre quien elige la muerte –elegir la libertad ante la opción de la muerte no es una verdadera elección, es una elección forzada, una elección no libre (*Seminario XI*, 228). Cuando el soberano elige la muerte es por primera vez libre, pero esto se debe a que la libertad se contaminó con un exceso de mortalidad – es libre porque elige la verdadera libertad, la libertad que no anula la muerte, porque una vida sin muerte es una vida insoportable, que no termina más, horrorosamente infinita, sin un punto final liberador<sup>39</sup>. Sin embargo, si el soberano opta por la muerte también muere la soberanía, y así dejaría de ser la instancia que decide sobre el estado de excepción para mantener cohesionada la unidad política. Dicho de otro modo, la principal consecuencia de la muerte de la soberanía sería la extensión del desierto de la muerte, la soledad y el Terror sin fin.

Los conflictos despolitizados impiden distinguir con claridad los períodos de paz de las épocas de guerra y, así, confunden la vida con la muerte, aniquilan la vida en nombre de la humanidad. En tiempos de paz, el enemigo-criminal puede atacar en cualquier momento y esto exige una permanente militarización o alcanzar la paz a cualquier precio. Schmitt sostiene que la denigración del enemigo que hacen las guerras despolitizadas es la expresión más aguda de un proceso que se viene sucediendo desde las dos Guerras Mundiales. En 1938, Schmitt afirma que los tratados de paz de París que se firmaron luego de la Primera Guerra Mundial, el sistema de prevención de la guerra que derivó del Pacto de Kellog y de la Sociedad de Naciones, y la sustitución de la guerra por diversas actividades de hostilidad extramilitares (bloqueos económicos, propaganda, etc.) explican la emergencia de una situación difusa entre paz y guerra. La

---

<sup>38</sup> Schmitt, “La era de las neutralizaciones...”, 121-122.

<sup>39</sup> Sobre la imposibilidad de morir, véase Maurice Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte” en *La parte del fuego* (Madrid: Arena Libros, 2007).

definición de una situación como “pacífica” o “bélica” pierde sentido porque “acciones no militares pueden ser hostiles de la manera más eficaz, inmediata e intensa, en tanto que, a la inversa, acciones militares pueden ser emprendidas desde la más solemne y enérgica pretensión de actitud pacífica”<sup>40</sup>. El pacifismo internacional buscó legalizar por medio de acuerdos el estado entre la guerra y la paz, “ambiguo e intencionalmente definido, erigiéndolo jurídicamente en el *statu quo* normal y definitivo de la paz”<sup>41</sup>. En ese espacio impuro, sostenido por la idea pusilánime de que la paz reina si se condena la guerra, los Estados liberales amparados en la Convención de Ginebra no dejaban de hacer política, pero de un modo que negaba la política:

Para el tipo de pacifismo manejado por Ginebra resulta típico que la paz se convierta en una ficción jurídica: la paz es todo lo que no es guerra, mientras que la guerra supuestamente es sólo la guerra militar al estilo antiguo, con *animus belligerandi*. ¡Qué paz tan mezquina! Para los capaces de imponer su voluntad y de quebrantar la de su adversario por medios extramilitares, como por ejemplo la coerción y la intervención económicas, es muy fácil evitar la guerra militar al estilo antiguo, y los que optan por la acción miliar sólo tienen que declarar de manera lo bastante enérgica que les falta toda voluntad de guerra, todo *animus belligerandi*<sup>42</sup>.

En esa situación “ya no procede del sentido razonable que pudiera tener la determinación de un concepto por el otro, de la guerra por la paz o de la paz por la guerra”<sup>43</sup>. En una realidad internacional dominada por la situación difusa de paz y guerra, afirmar que “la paz es todo lo que no es guerra” es declararle la guerra a la guerra, es usar la guerra como un medio para aniquilar lo político. La guerra es la continuación de la política por otros medios, y ésta es la única impureza propiamente política, la única impureza que es fiel a lo político porque no se escandaliza ante el conflicto. Sostener que “la paz es todo lo que no es guerra” es ver la guerra en todos lados, guerra que anulo político porque sólo piensa en la muerte a secas.

Schmitt sostiene que no es “un *progreso para la humanidad* [...] proscribir la guerra regulada por el derecho internacional europeo como reaccionaria y criminal”<sup>44</sup>. Con esto lo único que se gana es el desencadenamiento de “hostilidades revolucionarias de clase o raza que no están ya en condiciones de distinguir entre enemigo y criminal, y

---

<sup>40</sup> Carl Schmitt, “Corolario II. Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo (1938)” en *El concepto de lo político Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Madrid: Alianza, 1999), 136.

<sup>41</sup> Carl Schmitt, “La relación entre los conceptos «guerra» y «enemigo» (1938)” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política* (México: FCE, 2004), 151.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 153.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 151.

<sup>44</sup> Schmitt, “Prólogo”, 41-42. Las cursivas son mías.

que tampoco lo desean” (CP, 42). El miedo a la violencia de las guerras sin enemigos obliga a Schmitt a utilizar uno de los términos más alejados del vocabulario político: la *humanidad*. Recordemos lo que según su opinión está detrás de este concepto típicamente liberal: “La humanidad en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tiene enemigos [...]. El concepto de humanidad excluye el de enemigo” (CP, 201). La humanidad plantea un mundo sin división y antagonismo. Schmitt sabe que el concepto de humanidad niega estructuralmente lo político, pero su miedo a la violencia sin medida le impide detenerse en precisiones conceptuales. Porque, por un lado, el humanismo liberal excluye la humanidad del hombre en las guerras que oponen la muerte a la vida; y, por otro, porque las guerras de antaño se basaban en el respeto irrestricto (casi “humanitario”) de la división interior-exterior y en la aceptación de un enemigo no criminalizado. Schmitt quiere hacer un uso “político” del término humanidad, distinto del modo en que es utilizado en las luchas de la despolitización liberal; manipula un término que él mismo rechaza para bien de la humanidad.

La realidad política es un continuo ir y venir que no responde a una literalidad precisa y, sin embargo, lo político es abordado desde una politología que neutraliza la opacidad, reduciéndola sistemáticamente a Identidad. La lucha que Schmitt libra desde el lugar del saber se explica, al menos en parte, por el miedo a un *mundo sin enemigos*. Como sostiene Derrida: “el miedo al desplome de lo político, anclada en el *jus publicum Europaeum*, el miedo de ver venir eso que se viene, es lo que estimula todo el pensamiento schmittiano. Es lo que hizo posible la agudización de su mirada de centinela asediado” (PdA, 102). Un mundo sin enemigos no es un universo apaciguado sino un mundo asolado por la multiplicidad inasible de enemigos partisanos secretamente aliados, dispersos por todas partes, sin que puedan ser identificados. Eliminar el concepto de enemigo del tablero político ocasiona más violencia de la que evita. Concretamente, el enemigo otorga certezas porque es inseparable del marco estatal, y el propósito del Estado es domesticar las pasiones humanas y proteger la vida de los ciudadanos. El derecho público internacional ofició como un muro de contención que contenía y separaba al otro de mí, pues hacía posible las distinciones entre Estados soberanos, y como esas divisiones eran claras, las unidades políticas estaban jurídicamente limitadas a pesar de la posibilidad de ir a la guerra.

Schmitt, el que ve con temor el desencadenamiento de las peores desgracias y por eso prefiere la guerra (a secas, la guerra en su pureza política) a la guerra por la paz y la paz brutalmente guerrera. En 1937, donde la enemistad mundial estaba en su punto

álvido, duda acerca de si ese contexto califica o no como una situación verdaderamente antagónica. Con un dejo de ironía, escribe:

*Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes* [la lucha espiritual es tan brutal como la batalla entre los hombres]. No obstante, antes de que los pueblos vuelvan a caer en la guerra total debería plantearse la pregunta de si realmente reina una enemistad total entre las formaciones europeas contemporáneas. La guerra y la enemistad forman parte de la historia de los pueblos. Sin embargo, la peor desgracia sólo se da cuando la enemistad surge del conflicto, como sucedió en la guerra de 1914-1918, en lugar de que –como sería correcto y razonable– una enemistad auténtica y total preexistente e irrevocable produzca el juicio divino de la guerra total<sup>45</sup>.

¿Qué consecuencias tiene el diagnóstico de Schmitt sobre los peligros que surgen en la era de la despolitización? Consideremos la primacía de la política externa sobre la política doméstica. Como afirma Žižek, esta supremacía “es un modo de renegar la lucha interna que atraviesa el cuerpo social” y de neutralizar “la primacía incondicional del antagonismo intrínseco” (*ES*, 206). Tal neutralización muestra que Schmitt desconfía más del antagonismo que puede surgir en el *interior* de un pueblo que de un enfrentamiento con el otro desconocido. ¿Cuál es el fundamento de este miedo? La respuesta es: *la soledad*, o la exposición de un adentro más interior que todo interior políticamente delimitable. Ese adentro no alude a los sentimientos de solidaridad que mantienen cohesionado a un pueblo; es lo propio desdoblado de sí mismo, lo conocido devenido siniestro. Para Schmitt es más peligroso que los cuerpos se desvinculen de la voluntad política, exponiendo una singularidad sin medida común, que el conflicto armado con el enemigo: mientras lo primero excede el marco de la unidad estatal, lo segundo se inscribe en el terreno firme del *jus publicum Europaeum*. El peligro no radica en el extranjero sino en la fractura de lo más íntimo, en la cercanía de la proximidad fuera de sí<sup>46</sup>. El miedo de Schmitt es que lo más común, lo más *próximo* se vuelva desconocido, que tenga lugar la dispersión de la unidad interna del pueblo. La soledad –lo más íntimo devenido exterioridad– daña la homogeneidad del pueblo, y la disolución de los lazos de solidaridad es peor que la anexión legítima a otro pueblo que resulta victorioso en un enfrentamiento armado. No es extraño que para adquirir la forma de una hostilidad pública sin afecto lo político tenga que exorcizar sus posibles

---

<sup>45</sup> Carl Schmitt, “Enemigo total, guerra total, Estado total (1937)” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política* (México: FCE, 2004), 146.

<sup>46</sup> Schmitt coincide con Freud en el rechazo a la ética humanitarista del “amor al prójimo”: cuando el hombre pierde el amor al prójimo “se expone al riesgo de que este prójimo, más poderoso que él, le demuestre su superioridad en forma de castigo” (Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” en *Obras completas. Tomo XXII* (Madrid y Buenos Aires: Biblioteca Nueva/Losada, 1997), 3054).

justificaciones “personales” o “psicológicas”. En su lectura de Schmitt, Derrida se pregunta:

¿Pero qué sería un afecto puramente colectivo o comunitario, sin la menor dimensión individual o “privada”, un afecto puramente público? Schmitt tiene sin embargo una necesidad esencial de ese límite inencontrable [...]. Habría, pues, que pensar, por imposible que esto parezca y lo sea en realidad para nosotros, en una hostilidad sin afecto, al menos sin afecto individual y “privado”, una agresividad puramente desapasionada y des-psicologizada, una hostilidad pura, y finalmente puramente filosófica (*PdA*, 146).

*El adentro íntimo es el afuera de lo político.* Roto el marco de seguridades del *jus publicum Europaeum*, Schmitt teme que la violencia inaudita de las guerras contemporáneas *lo deje solo en el mundo*. Comparte el miedo con todas aquellas personas sensatas que no se dejan seducir por el liberalismo. Ante el fin de lo político y el comienzo de la despolitización inhumana, en el borde de la muerte inminente,

el sabio o el loco schmittiano podría suspirar su ay: “¡no hay enemigo!” (*es gibt keinen Feind!*). ¿A quién se dirigiría entonces? (“¡Enemigos...!”), *Feinde...!*), ¿a qué enemigos? Quizá a sus enemigos políticos con los que seguiría compartiendo ese amor a la guerra fuera de cuyo horizonte, según Schmitt, no hay Estado. Pero quizá se dirigiría también a los enemigos de lo político, a los últimos de los enemigos, a los peores, a enemigos peores que enemigos (*PdA*, 103).

Los peores enemigos de lo político –los liberales, los románticos, los pacifistas– no serían dignos de llamarse “enemigos”. No se puede luchar con quienes aniquilan lo político porque no hay un espacio donde enfrentarse con ellos –enemigo escurridizo, que huye hacia su yo interior, etc. La ausencia de política caracteriza a un sistema internacional “del que han desertado amigos y enemigos, un *desierto deshumanizado* en suma” (*PdA*, 153; las cursivas son del original). El mundo despolitizado ha dejado de ser un lugar habitable. Y lo ha dejado de ser porque lo político como marco de certezas no tiene cabida en su interior.

No se puede antagonizar con quienes impiden que los antagonismos se expresen fielmente. Pero si Schmitt no se enfrenta con ellos, ¿con quiénes habría de hacerlo? ¿No son éstos sus enemigos? He aquí la paradoja: los enemigos de Schmitt serían los enemigos de lo político *tout court*, pero éstos no habitan el espacio político, serían el *enemigo absoluto*, el enemigo absolutamente enemigo de lo político. Y Schmitt no considera al enemigo absoluto un “enemigo político”:

[El enemigo político] halla su significado no en la eliminación del enemigo sino en el control de su fuerza, en la defensa respecto de él y en la conquista de un confín común. Hay allí también, sin embargo, un concepto absoluto de enemigo que es refutado en cuanto inhumano. Es absoluto porque [...] pretende “reconocimiento incondicionado en cuanto «absoluto» y simultánea sujeción del individuo a su régimen”, y pretende en consecuencia no sólo la supresión sino “la autosupresión del enemigo por medio de la autoacusación pública” (CP, 186).

El liberal es el enemigo absoluto porque alienta la figura del enemigo criminal. ¿Cómo enfrentar *desde* lo político a los enemigos que son lo otro de lo político, a quienes conciben la hostilidad en términos morales y, por tanto, innegociables? Porque lo político requiere un mundo habitado por *humanos*, no por criminales *inhumanos*. Pero ¿y si resultara que los liberales y los pacifistas en realidad no fueran realmente “enemigos absolutos” de lo político? ¿Y si éstos hicieran política como cualquier otro sujeto político? Schmitt oscila entre considerarlos sujetos que niegan lo político y sujetos que hacen política como cualquier otro. Tal vez en la era de la despolitización los únicos capaces de hacer política son los liberales, los románticos y los pacifistas.

Schmitt insistiría en que no se puede polemizar con quienes impiden que lo político sea un medio de control de la muerte. Pero entonces, ¿necesita lo político un mínimo grado de pacificación? ¿Qué tipo de pacifismo –por no decir “liberalismo”– sería compatible con lo político? Quizá lo que hace falta es un liberalismo “verdaderamente político”, es decir, un liberalismo político que no caiga en las hipocresías del moralismo. ¿No sería la búsqueda de esa “honestidad” el gesto liberal-moralista por excelencia? Tras la búsqueda de esta sinceridad liberal-política se encamina Chantal Mouffe, la liberal schmittiana, de un modo que Schmitt no se hubiera animado a expresar: “[Schmitt] reprocha al liberalismo que trate de aniquilar lo político y creo que en eso lleva razón. Por ello, en respuesta al proyecto de Schmitt de afirmar lo político *contra* el liberalismo, es importante elaborar una forma *verdaderamente* política de liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión”<sup>47</sup>.

Ahora bien, si el mundo inhumano-despolitizado es un lugar inhabitable, ¿no es igualmente inhabitable el mundo schmittiano, gobernado por las férreas precondiciones del *jus publicum Europaeum*, que exige el trazado de una frontera meticulosa entre lo

<sup>47</sup> Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Barcelona: Paidós, 1999), 13.

interior y lo exterior, entre el mundo político visible y las convicciones personales invisibles? En pleno funcionamiento, en el momento en que pone en obra la división interior-exterior, el *jus publicum Europeaum* sería la instancia de la locura máxima, la locura llevada al extremo –la paranoia consiste en la creencia de un nosotros plenamente constituido, sin fisuras, para el cual cualquier diferencia es un peligro para la identidad del nosotros –diferencia del pueblo con respecto a un enemigo pero también diferencia del pueblo consigo mismo, diferencia interior, enemigo interno más peligroso que el enemigo exterior. Lo político no sólo divide lo interior de lo exterior, sino que además legisla férreamente sobre los contenidos de ese interior: todo lo que acontece en relación a nuestros sentimientos personales es políticamente irrelevante. El *jus publicum Europaeum* es el único concepto político que merecería ser reactivado en el desierto de la despolitización; no obstante, lo Único sólo puede habitar en el desierto: “El mundo en que avanza el Único es un desierto; los seres que encuentra en él son menos que cosas, menos que sombras y al atormentarlos y destruirlos, no pretende apoderarse de su vida, sino verificar su nada; al hacerse dueño de su inexistencia extrae su gozo más grande”<sup>48</sup>.

¿Qué tan solo está Schmitt en la era de la neutralización? Como es sabido, la herencia del pensamiento schmittiano ha sido capaz de reunir en su seno a posiciones teórico-políticas diferentes. Su trabajo ha sido asimilado por igual por sectores de la extrema derecha y de la izquierda (gramsciana, posmarxista, demócrata-radical, etc.). ¿A qué se debe que el saber que advirtió el avance de la despolitización fue utilizado políticamente por doctrinas diversas e inconmensurables? ¿Entre los conceptos schmittianos y la realidad existe la brecha que señala Schmitt (y Derrida), o finalmente todo el mundo hace política a partir de la oposición amigo-enemigo? En este marco, Derrida destaca dos movimientos en el desarrollo del pensamiento schmittiano. Por un lado, Schmitt fue en su época el pensador más sensible a la precariedad de las estructuras políticas; por otro, el terror al derrumbe de tales estructuras lo llevó a multiplicar, en una suerte de estrategia defensiva, las alianzas más inverosímiles. Derrida se pregunta: “¿cómo es que en ciertos aspectos el discurso schmittiano más ferozmente conservador reconozca en sí tantas afinidades con los movimientos aparentemente más revolucionarios de ese tiempo, de Lenin a Mao? ¿Cuál habrá sido su enemigo común? ¿Y cómo explicar el interés que una cierta extrema izquierda, en más de un país, ha mostrado por Schmitt? ¿Cómo explicar esta influencia todavía viva, a pesar de tantos

---

<sup>48</sup> Citado en Marta López Gil y Liliana Bonvecchi, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004), 185.

procesos?”<sup>49</sup>. Schmitt es tanto un “centinela asediado” –alguien que pensó la precariedad de las fronteras políticas– como el ideólogo de un saber práctico aceptado con cierta generalidad por la derecha y la izquierda. La teoría schmittiana oscila entre ser un *pensamiento amenazado* y un *saber que todos aceptan, sin enemigos*. ¿Puede estar seriamente amenazado un saber que no tiene enemigos? ¿Cómo es posible que lo político tenga un otro de sí, un enemigo de sí mismo? Después del derrumbe del *jus publicum Europaeum*, ¿el sistema internacional es un sitio desolado y despolidizado? ¿O se trata más bien de un espacio donde lo político como forma generalizada de hacer política no tiene enemigos claros y visibles? Esto es, un mundo donde todos construirían agrupamientos amigo-enemigo y, por tanto, lo político aún sería capaz de tener y brindar sentido.

En el capítulo 5 de *Políticas de la amistad*, Derrida realiza un giro en su lectura de Schmitt. Si antes el filósofo francés sostuvo que entre las prácticas políticas y el sistema conceptual schmittiano hay una brecha constitutiva –en la despolidización hay un agudo desencuentro entre los conceptos políticos clásicos y los comportamientos políticos–, ahora afirma que entre lo político y la despolidización no habría una relación de pura exterioridad. Si el caso límite extrae sus fuerzas de su carácter anormal, por ende la poca frecuencia de las decisiones políticas tendría que producir una intensificación de las tensiones. Derrida escribe:

si es cierto [...] que cuanto más rara o improbable sea una situación de excepción o decisión (la guerra, la hostilidad, el acontecimiento político como tal, etc.), más decisiva, intensa y reveladora, y finalmente más politizadora resulta (como sería en la modernidad el caso de la disminución de las guerras, según Schmitt en 1932), entonces hay que concluir que la disminución intensifica la tensión y el poder revelador (la “verdad” de lo político): cuanta menos guerra hay, más crece la hostilidad, etc. Cosa que no está tan lejos del “buen sentido”, como parece, ciertamente, pero que lleva inevitablemente a cambiar todos los signos y *en consecuencia a medir la politización por el grado de despolidización*<sup>50</sup>.

¿Hay un vínculo secreto entre política y despolidización? ¿Qué tan lejos está la deshumanización que provoca la despolidización de la lógica del poder soberano? En relación a lo último, Agamben sostiene que la despolidización contemporánea no es el resultado de una degradación de lo político sino de la consumación del vínculo inherente entre poder soberano y *nuda vida*. La crisis del *jus publicum Europaeum* no se explicaría

---

<sup>49</sup> Derrida, *Políticas de la amistad*, 102-103.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 152. Las cursivas pertenecen al original.

por el déficit político de la modernidad tardía, sino por la generalización del estado de excepción como técnica de dominación. El rompimiento del nexo entre localización y ordenamiento del antiguo *nómos* de la tierra –que llevó a la ruina el sistema de limitaciones y reglas del *jus publicum Europaeum*– “tiene su *fundamento oculto* en la excepción soberana”. Lo que ha sucedido y hoy sucede es que el espacio vacío del estado de excepción “ha roto sus confines espacio-temporales y al irrumpir en el exterior de ellos, tiende ya a coincidir en todas partes con el ordenamiento normal, en el cual todo se hace así posible de nuevo” (HS, 52).

El olvido de que amigo y enemigo son dos vidas que luchan entre sí, y su transformación en dos vidas que luchan a muerte, sería un producto de la política del estado de excepción y no el resultado de la despolitización. Si la muerte amenaza por todos lados, hay que multiplicar las declaraciones de estado de excepción para afianzar la soberanía, convertirlo en regla, penetrando cada vez más en la vida íntima de las personas. Tal vez la despolitización devenida poder sobre la *nuda vida* es la manera más efectiva hoy de hacer política (pensemos en el éxito de las políticas anti-inmigrantes en Europa, la guerra contra el Terrorismo, el “combate” a la pobreza en las democracias latinoamericanas, etc.). Si lo que cunde es la despolitización, hacer política de un modo no despolitizado sería perder la guerra de antemano. ¿Qué tan lejos está lo político de la despolitización? Ésta es la cuestión que debemos encarar en la siguiente sección.

### **El liberalismo como el secreto del decisionismo**

En opinión de Leo Strauss, el conjunto del trabajo de Schmitt está condicionado “por la polémica contra el liberalismo” (*Apuntaciones*, 32). Según Schmitt, *El concepto de lo político* fue publicado en un momento en que el liberalismo había llegado a ser, “pese a todos los contragolpes”, una doctrina incapaz de ser sustituida “por ningún otro sistema” (CP, 216). Esta afirmación debe entenderse a la luz del *telos* moderno de la despolitización, que contiene y al mismo tiempo trasciende la situación particular de comienzos de los años 30. Para Schmitt, la “era de las neutralizaciones y las despolitizaciones” no es sólo un efecto de la modernidad sino su meta originaria. En este marco, el liberalismo es la doctrina política que expresa con mayor eficacia el espíritu de la negación de lo político.

¿Por qué el liberalismo niega lo político? Schmitt deja claro que “como realidad histórica” el liberalismo “no pudo sustraerse a lo «político» más que cualquier otro movimiento humano”. En efecto: “[l]os liberales de todos los países no se puede decir que hayan hecho menos política que otros hombres y celebraron las más diversas alianzas con elementos e ideas no liberales, dando lugar a las variedades de los nacional-liberales, social-liberales, liberales-conservadores, católicos-liberales y así sucesivamente” (CP, 215). Las prácticas liberales serían una expresión más entre otras de la forma estandarizada de hacer política (siguiendo el criterio amigo-enemigo). Ello, por cuanto “[n]ada puede sustraerse a [la] lógica de lo «político»” (CP, 185). Ni siquiera las consignas pacifistas pueden hacerlo: las “guerras contra las guerras” son una forma de modular la expresión del conflicto político y, por ello, no están exentas de producir guerras.

¿Dónde se ubicaría entonces la raíz del déficit político del liberalismo? Como la “realidad concreta” es polémica y ambigua, Schmitt encuentra la explicación de la negación liberal de lo político en un plano estrictamente conceptual:

La cuestión es [...] si se puede extraer una idea específicamente política del concepto puro y consecuente del liberalismo individualista. La respuesta es negativa [...]. La teoría sistemática del liberalismo se refiere casi solamente a la lucha política interna contra el poder del Estado y produce una serie de métodos para obstaculizar y controlar este poder del Estado en defensa de la libertad individual y de la propiedad privada, para reducir al Estado a un “compromiso” y a las instituciones estatales a una “válvula de seguridad” (CP, 215-216).

Strauss asevera la tesis schmittiana: “el liberalismo no ha matado lo político, sino sólo su entendimiento, la sinceridad respecto a lo político” (Apuntaciones, 32). Pese a ello, Schmitt insiste en denunciar el déficit político que genera en la “realidad concreta” la teoría liberal. La historia demuestra que el liberalismo es una forma de praxis que neutraliza el conflicto por medio de deliberaciones interminables que desplazan el momento de la decisión. El liberalismo como cuerpo de saber genera efectos de verdad políticos que se traducen en el recelo permanente hacia la actividad política. Como afirma Schmitt: “La negación de lo «político» que está contenida en todo individualismo consecuente conduce más bien a una praxis política de desconfianza con respecto a todas las fuerzas políticas y las formas del Estado y de la política” (CP, 215).

En resumen: 1) los liberales hacen política pero la niegan en el plano teórico –no hay una teoría “política” liberal sino una “crítica” liberal de la política–; 2) la praxis

liberal no es verdaderamente política porque neutraliza lo político –promueve la deliberación sin decisión, la prioridad de la política interna sobre la política interestatal, la gestión meramente administrativa de los conflictos, etc.–; 3) el concepto de liberalismo no es político pero produce en la práctica efectos de verdad políticos – porque nada se sustrae a la lógica de lo político. En un pasaje de *El concepto de lo político*, Schmitt afirma que alguien puede hacer política calificándose a sí mismo como no-político:

Términos como Estado, república, sociedad, clase y otros son incompresibles si no se sabe quién en concreto será atacado, negado y enfrentado a través de esos mismos términos. El carácter polémico domina sobre todo el empleo lingüístico del propio término “político”, ya sea porque se califique al adversario como “no político” (en el sentido de ajeno al mundo, carente en el plano de lo concreto) o, en cambio, porque se lo quiere denunciar y descalificar por “político”, con el fin de plantearnos después a nosotros mismos como “no políticos” (en el sentido de puramente concretos, puramente científicos, puramente morales, puramente estéticos, puramente económicos, o sobre la base de análogas purezas polémicas) (CP, 181).

La paradoja es que el liberalismo, que se exceptúa de lo político, hace política siendo no-político. Está excluido de lo político por medio de su inclusión ilegítima, es decir, porque hace política invocando la transparencia de las deliberaciones, el carácter neutral del mercado, etc. Y esa ambigüedad pone en jaque la pureza de lo político, que requiere acciones claras y responsables.

Hay dos amenazas que acechan al pensamiento schmittiano. La primera es la amenaza *visible* de la despolitización moderna, denunciada por el propio Schmitt. Pero si lo político es ineludible, se puede albergar la esperanza de una repolitización de lo político en la era de la despolitización –no es seguro que la neutralidad liberal vaya a durar por siempre y que, además, elimine el supuesto de la guerra como posibilidad real (*Apuntaciones*, 42). En cambio, la segunda amenaza –detectada por Strauss– es *invisible* al ojo schmittiano: el *normativismo liberal* no sería lo otro del decisionismo político, sino lo que gobierna internamente sus condiciones de posibilidad<sup>51</sup>. Para llegar a esta constatación, recordemos que Schmitt afirma que las “teorías políticas en sentido estricto” tienen como punto de partida una antropología pesimista (CP, 207; 210). Lo político reside en la naturaleza peligrosa y polémica de los hombres. Strauss se pregunta

---

<sup>51</sup> Sobre el normativismo de Schmitt, véase Benjamín Arditi, “On the Political: Schmitt contra Schmitt”, *Telos*, núm. 142 (2008): 21-25.

cómo ha de entenderse la aprobación que hace Schmitt de la peligrosidad innata de los hombres. Y da una respuesta:

¿aprueba una “colectividad de hombres que combate” en peligro, en el “caso serio”, la peligrosidad del enemigo?, ¿desea un enemigo peligroso? [...] un pueblo desea ser peligroso en el peligro, no por la peligrosidad misma, sino para salvarse del peligro. La afirmación de la peligrosidad no tiene de suyo sentido político, sino “normativo”, moral; adecuadamente expresada, es la aprobación de la fuerza como fuerza edificante del Estado, la *virtù* en el sentido de Maquiavelo (*Apuntaciones*, 45).

En primer lugar, lo político supone la afirmación normativa de la peligrosidad del hombre, es decir, un pronunciamiento a favor de una antropología pesimista. Tal peligrosidad no sería una mera constatación teórica sino un juicio de valor. Dado que Schmitt concibe la moral como la expresión de juicios de valor de preferencia individual, concibe lo político en base a su ineludibilidad *existencial* y no en función de una argumentación *normativa*. En otros términos, la obligatoriedad de lo político es una *necesidad* y no el resultado de un *deber*. Sin embargo, Schmitt postula la necesidad de lo político “ocultando el carácter moral de dicha afirmación”<sup>52</sup>.

En segundo lugar, Strauss sostiene que la maldad del hombre remite implícitamente al problema del buen gobierno: “La pregunta sobre la peligrosidad o no peligrosidad del hombre se entrelaza con la pregunta sobre si el gobierno del hombre sobre el hombre es necesario o inútil, o llegará a serlo. *Peligrosidad significa, en consecuencia, necesidad de señorío*” (*Apuntaciones*, 46; las cursivas son mías). La única razón para desear la peligrosidad del enemigo es buscar alguna forma de neutralizar su amenaza. La peligrosidad no es un atributo existencial que puede prescindir de una justificación moral. Entre desear políticamente el peligro y controlarlo normativamente no habría una relación de pura exterioridad. En consecuencia, la teoría de Schmitt es una teoría política que le teme al anarquismo más que al pacifismo o al liberalismo. Los pacifistas y los liberales hacen política negándolo, en cambio los anarquistas no deciden nunca: “Cualquier pretensión de decidir es mala para el anarquista, porque lo correcto se da por sí solo si la inmanencia de la vida no es perturbada por tales pretensiones. En realidad, esta antítesis radical obliga al anarquista a decidirse resueltamente en contra de la decisión” (*TPI*, 62).

---

<sup>52</sup> Claudia Hilb, “Más allá del liberalismo. Notas sobre las «Anmerkungen» de Leo Strauss al *Concepto de lo político* de Carl Schmitt” en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento* (Buenos Aires: Eudeba, 2002), 225.

Como ya vimos, Schmitt sostiene que lo político es autónomo respecto de los diversos fines (morales, económicos, etc.) que la decisión adopta. La “decisión por la decisión” –es decir: la decisión a favor de la decisión política que identifica a un enemigo– respeta a todos los que hacen la guerra sin importar la razón particular por la que luchan. La decisión por la decisión es una forma neutral de defender el carácter irreductible de la decisión: “quien aprueba lo político como tal, se comporta de modo neutral respecto a la agrupación de amigo y enemigo” (*Apuntaciones*, 53). Strauss aclara que este tipo de neutralidad se diferencia de la conducta liberal que evita la decisión a cualquier precio. La neutralidad de lo político reside en que puede extraer su fuerza de los ámbitos y motivos más diversos (morales, económicos, religiosos, etc.). Esto postula una “tensión hacia no importa qué decisión, emplea un allende respecto a toda decisión, a partir de una posibilidad abierta por la fuerza de la neutralización” (*Apuntaciones*, 53). En definitiva, la decisión está sujeta a un marco normativo cuyos límites los traza un “liberalismo de signo contrario”:

Quien aprueba lo político como tal, quiere respetar a todos los que luchan; precisamente es tan tolerante como los liberales –sólo que con intención opuesta: mientras el liberal respeta y tolera todo convencimiento “honrado”, en tanto que reconoce únicamente el ordenamiento legal, la sacrosanta paz, quien aprueba lo político como tal respeta y tolera todo convencimiento “serio”, es decir, toda decisión orientada hacia la posibilidad real de la guerra. La aprobación de lo político como tal se manifiesta así como un liberalismo de signo contrario (*Apuntaciones*, 53-54).

El normativismo que abraza Schmitt está determinado por el horizonte de la despolitización liberal. Pero Schmitt quiere ser fiel al “concepto de lo político”. La especificidad de lo político ha sido teorizada por Maquiavelo, Hobbes, De Maistre, Donoso Cortés, Hegel, y por supuesto por Schmitt mismo, pero nunca por un liberal/republicano como Kant. En *El concepto de lo político* encontramos un firme rechazo a la noción kantiana de “paz perpetua”:

Del carácter conceptual de lo “político” se deriva el pluralismo del mundo de los estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y por consiguiente otra unidad política, coexistente con la primera. Por ello, mientras exista un Estado habrá siempre otros estados, y no puede existir un “Estado” mundial que comprenda todo el planeta y toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso y no un universo [...]. La unidad política no puede ser, por su esencia, universal en el sentido de una unidad abarcante a toda la humanidad y a todo el planeta (*CP*, 200).

Su polémica con Kant y con todos los liberales que alientan la idea de una federación de naciones es evidente: “La Sociedad de Naciones de Ginebra no elimina la posibilidad de guerras, así como no elimina los estados. Introduce más bien nuevas posibilidades de guerras [...]” (CP, 203). Sin embargo, hay puntos de contacto entre el planteo schmittiano y el que esgrime Kant en *Sobre la paz perpetua*. Kant sostiene que en el plano objetivo hay una incompatibilidad *a priori* entre guerra y paz: “el derecho [...] no puede ser decidido mediante la guerra ni mediante su resultado favorable, la victoria”<sup>53</sup>. La subordinación de la *política* –con sus máximas prudenciales “actúa y justifícalo”, “si has hecho algo, niégalo” y “divide y reinarás”– a la *moral* encuentra su fundamento en la universalidad de los principios formales del derecho público. Para Kant, el conflicto entre la moral en tanto derecho y las prácticas políticas concretas sólo puede ser verificado en el plano empírico. Y tal conflicto puede tener una solución racional porque los sujetos son capaces de entender las limitaciones formales de los principios del derecho público.

Al comienzo del opúsculo, Kant afirma que la mayoría de las veces no es posible distinguir con precisión el límite que separa la guerra de la paz y, además, hay política cuando se comparte con el enemigo un marco político común. El siguiente pasaje parece extraído de un texto de Schmitt: “aun en plena guerra ha de existir alguna confianza en la *mentalidad* del enemigo, ya que de lo contrario no se podría acordar nunca la paz y las hostilidades se derivarían hacia una guerra de exterminio”<sup>54</sup>. La guerra se hace para lograr la paz de la humanidad, y un exceso de paz puede ocasionar las peores guerras. Una guerra que no esté contaminada por la posibilidad de la paz no es un conflicto bélico, sino un enfrentamiento inhumano que sólo busca el exterminio como un fin en sí mismo. En el interior de la guerra debe haber un resto de paz, es decir, formas políticas de regular el antagonismo basadas en el principio de que el enemigo tiene un idéntico derecho al *ius bellum* que nosotros. La paz tampoco puede ser el reino inocente de una reconciliación final. Kant sostiene que una situación de “paz universal [...] resulta todavía más peligrosa para la libertad, por producir el más terrible despotismo”<sup>55</sup>. Este pasaje ha desconcertado a más de un comentarista<sup>56</sup>, porque sostiene es que un *exceso de paz* (o una “situación de paz universal”) puede ocasionar un *exceso de conflicto*

---

<sup>53</sup> Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1998), 23.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 10.

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Teoría y práctica* (Madrid: Tecnos, 1986), 56-57.

<sup>56</sup> Por ejemplo, Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 101 y ss.

encarnado en “el más terrible despotismo”. Si las relaciones humanas llegan a un punto en que se afirma que la paz ha eliminado la posibilidad del conflicto, entonces hay que dudar si se ha alcanzado efectivamente la paz o si en realidad no domina allí el peor de los despotismos. En un escenario como éste, la paz prolongada alienta una excesiva comodidad que lleva a los hombres a preocuparse exclusivamente por sus intereses privados, y esto deja libre el paso a que cualquier gobernante se comporte despóticamente<sup>57</sup>. De esta forma, si la guerra no puede ser un conflicto extendido en el tiempo que ponga en peligro la unidad interna de los Estados, la paz llevada al extremo genera una situación de entera despolitización, dominada por los intereses privados de los individuos y por un soberano que sólo está preocupado por acumular poder. Además, Kant considera que la guerra fuerza a los Estados a organizarse jurídicamente, es decir, a darse una unidad interna. Si aun quedan en la tierra pueblos que se niegan a organizarse jurídicamente, la guerra los obligará a hacerlo: “Aun cuando un pueblo no se viera forzado por discordias internas a someterse a la coacción de leyes públicas, lo haría, desde fuera, la guerra, pues, según la disposición [...] de la naturaleza, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo que lo acosa y contra el que debe convertirse internamente en un *Estado* para estar preparado como una *potencia* contra aquel”<sup>58</sup>.

Por motivos diferentes, Schmitt coincide formalmente con Kant en que la guerra excluye el concepto de paz y el de humanidad: para el primero, el mundo organizado políticamente es un pluriverso de Estados que supone la posibilidad real de la guerra, y el concepto de humanidad no tiene allí cabida; para el segundo, hay una incompatibilidad teórica entre guerra y humanidad, en el sentido de que la guerra no puede devenir un principio universal de la organización jurídica mundial. Pero ambos están de acuerdo en que todo pueblo encuentra en otro un enemigo potencial, y si no se organiza jurídicamente, queda a merced de él. Kant y Schmitt sostienen que en toda guerra debe presuponerse una mutua reciprocidad entre amigo y enemigo que impida que uno considere al otro un enemigo ilegítimo (criminal). Para ambos, sin la consecución de la unidad interna de los Estados no se puede pensar un escenario internacional loable, es decir, sin la organización estatal la guerra es puro caos, y el mundo un *lugar inhabitable*.

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 99-110.

<sup>58</sup> Kant, *Sobre la paz perpetua*, 38.

El liberalismo es el secreto oculto de “lo político” (y Kant no es un enemigo político claro de Schmitt)<sup>59</sup>, pero aun así Schmitt quiere revelar los secretos de la despolitización liberal: “Conocemos [...] la ley secreta [del] vocabulario [liberal-pacifista], y sabemos que hoy día la guerra más aterradora sólo se realiza en nombre de la paz, la opresión más terrible en nombre de la libertad, y la inhumanidad más atroz sólo en nombre de la humanidad”<sup>60</sup>. Schmitt guarda un secreto inconfesable, y ese ocultamiento termina generando una aporía:

[Schmitt] se esfuerza [...] por ocultar [su] juicio moral [contra la moral liberal y el pacifismo]. Esta ocultación expresa una aporía: la amenaza sobre lo político suscita, inevitablemente, una toma de partido sobre lo político en términos de valor, e igualmente, luego de un examen de la esencia de lo político, una consideración posterior contra cualquier toma de partido sobre lo político en términos de valor. Pues una toma de partido semejante es una “decisión libre e incontrolable por otro que no sea quien libremente decide”, esencialmente, es un “asunto privado” (78); pero lo político se sustrae a todo agrado privado: tiene carácter de obligatoriedad superior a lo privado (*Apuntaciones*, 52-53).

En última instancia, el nexo que existe entre lo político y el normativismo es un secreto inscrito en un régimen de saber, porque lo político es un estrato que enmarca la contingencia de la decisión en los límites del buen orden. Schmitt oculta el carácter normativo del decisionismo, pero su intención de pensar lo político desde la excepcionalidad por la vía del estado de excepción es inocultable. Lo anterior también se expresa en su afán de hacer visible el centro espiritual de todo movimiento político, que el romántico se resiste a revelar porque elude sus compromisos aislándose del mundo.

En realidad, en el núcleo del decisionismo hay *otro secreto* que Schmitt no confiesa, y que se refiere al compromiso personal que tiene con lo político, a una responsabilidad que la desapasionada politología que adopta le impide asumir públicamente. El juicio a favor de lo político sólo puede afirmarse como un secreto inconfesable. Schmitt parece un romántico que no asume una responsabilidad visible con la decisión política. Con esto no quiero decir que debería asumirla, sino que él mismo – que mira con desdén a los románticos– se obligaría a sí mismo a hacerlo sin poder hacerlo.

---

<sup>59</sup> La teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe, una suerte de schmittianismo posestructuralista, tampoco trasciende el horizonte moderno democrático-liberal de la política. Sobre esto, véase el capítulo 4 y mi trabajo “La razón populista o el exceso liberal de la teoría de la hegemonía” en Julio Aibar Gaete (coord.), *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica* (México: FLACSO Ediciones, 2007).

<sup>60</sup> Schmitt, “La era de las neutralizaciones...”, 121.

## La soledad de Schmitt

La crítica de Strauss a Schmitt sostiene que el decisionismo como instancia de división antagónica entre amigo y enemigo está unido al liberalismo por medio de vínculo originario. Si para Schmitt reactivar el antagonismo supone criticar el triunfo de la sistemática liberal sobre lo político, Strauss recuerda que lo político se inscribe en el horizonte no rebasado de la normatividad liberal. Como afirma Alberto Moreiras: “[p]ara completar la crítica de Schmitt [al liberalismo], habría que ganar un horizonte, como pide Strauss, más allá del liberalismo o del neoliberalismo. Y completar la crítica de Schmitt es poder restituir lo político como relación de la no relación en tiempos de globalización tendencial”<sup>61</sup>.

Schmitt aspira a que lo político sea un vector que va de *lo invisible a lo visible*. Según esto, los motivos personales insondables por los cuales una agrupación de amigos se enfrenta a su enemigo no deben oscurecer el carácter público de los antagonismos (enemigo es *hostis*, no *inimicus*). Por eso los románticos jamás toman contacto con la realidad política exterior, y si lo hacen es sólo un motivo para justificar el despliegue lúdico de sus emociones internas. Pero a pesar de que el vector de lo político pretende moverse solamente de lo invisible a lo visible, en el núcleo del “concepto de lo político” se pueden detectar dos movimientos de ida y vuelta: el de la *visibilidad de lo invisible* y el de la *invisibilidad de lo visible*.

El primer tópico se refiere al secreto normativo que anida en lo político (lo político no es ajeno a las premisas del buen gobierno, el límite del estado de excepción es la necesidad normativa del orden, etc.). Aunque este secreto no es directamente visible (para la teoría política en general, Schmitt es un teórico ajeno a premisas normativas), sin embargo, está presente en cada enunciado de Schmitt (la dislocación de la decisión está encerrada en el marco de lo jurídico, el *jus publicum Europaeum* era capaz de distinguir con claridad las posiciones políticas, lo político es un emplazamiento en el interior de ese estrato, etc.). Visibilidad, buen gobierno, saber y lo político son términos intercambiables. La despolitización liberal-normativista tampoco sería el opuesto extrínseco de lo político, sino lo político mediado y bloqueado internamente por

---

<sup>61</sup> Alberto Moreiras, “Una relación de pensamiento. El fin de la subalternidad. Notas sobre *Hegemony, Contingency and Universality*. *Contemporary Dialogues in the Left*” en *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo* (Santiago de Chile: ARCIS Ediciones-Cuadernos Sociológicos ARCIS Sociología, 2002), 166.

su alteridad. También se podría expresar esto apelando a la noción de mediador evanescente: el punto de máxima realización de lo político –el antagonismo existencial entre dos enemigos no mediado por ningún tercero imparcial– coincide con la necesidad de contemplar algún marco normativo que permita la constitución de un espacio político “ordenado” que impida un “antagonismo absoluto” (se presupone así una tolerancia mínima entre amigo y enemigo).

El segundo tópico alude a la responsabilidad singular que Schmitt tiene con “el concepto de lo político”, una responsabilidad que no puede ser expuesta porque de hacerlo –como advierte Strauss– sería justificarlo a través de un juicio moral de preferencia individual. Esta responsabilidad apuntala todo el trabajo de Schmitt, pero debe mantenerse en la noche de lo no-dicho. Schmitt queda preso de una mudez que él mismo se impone, se pierde en su propia escritura. Dicho de otro modo, lo político se disipa en *lo neutro*, entendiendo a este término no como la neutralidad liberal sino como lo que Blanchot identifica con el anonimato y la impersonalidad presente en toda escritura<sup>62</sup>. Para Blanchot hay una impersonalidad anterior a la subjetividad, un lenguaje que no puede ser apropiado por alguien, un habla que sucumbe a un murmullo anónimo que sólo puede ser dicho en voz baja y que despersonaliza a quien lo enuncia. La fuerza existencial de lo político termina inmovilizándose, su vivacidad es interrumpida por el silencio al que lo confina la soledad de la escritura. Tal vez Schmitt era consciente de que la escritura es una tarea solitaria, y por eso no ocultaba el miedo a quedarse escribiendo solo en la noche de la despolitización. Y aunque lo inhabilitaron de por vida para ejercer tareas académicas por haber colaborado por el nazismo, nunca dejó de escribir hasta su muerte. Así, el teórico que vivió consternado por el avance de la dispersión tras la difuminación de las fronteras políticas clásicas se quedó finalmente solo.

La teoría liberal despolitizada –y no lo político en su expresión vivificante– se transformó en el sentido común de la política contemporánea. Sin embargo, la ironía de esto es que tanto los políticos de derechas como de izquierdas son fieles a Schmitt – algunos sin saberlo– y hacen política apelando a la oposición amigo-enemigo. Schmitt, el escritor solitario, sería el único fiel a lo político, y los liberales que hacen política utilizando la jerga schmittiana le restan dignidad a lo político. Muerto Schmitt, hoy quedan pocos defensores honestos de lo político ante el dominio del liberalismo y sus derivaciones que sentencian la devaluación de lo político. Schmitt siguió escribiendo

---

<sup>62</sup> Maurice Blanchot, *El espacio literario* (Barcelona: Paidós, 1992), 22.

solo, a la par de que diversos sujetos –ubicados en distintas posiciones del arco ideológico– no dejaban de usar, en la era de la despolitización, la metáfora amigo-enemigo.

En el bienio de 1945-1947 Schmitt cumplió arresto en campos de concentración norteamericanos, acusado de ser uno de los ideólogos del nazismo<sup>63</sup>. Jorge Dotti ha escrito un bello texto donde explora las consecuencias que tiene para la decisión política la visita de Max Stirner, un liberal pragmático y utilitarista. Stirner fue la única persona que visitó a Schmitt en esos dos años. En la situación excepcional del cautiverio,

el *único* que irrumpe inesperadamente en la celda es Max Stirner [...], que llega para problematizar el solitario monólogo y goza, así, del privilegio de contemplar al prisionero en su intimidad más cerrada, en esa desnudez existencial en que lo ha puesto el arresto y el castigo que lo amenaza. Tan sólo Stirner es su *hospes extremis in rebus*, es decir, en ese encarcelamiento que –a la manera de un nuevo cado peculiar de esa situación excepcional que Schmitt ha teorizado y vivido– devasta la ya tan jaqueada normalidad del jurista y docente<sup>64</sup>.

En la soledad de su celda, que contiene la situación excepcional de su desnudez, Schmitt se desnuda ante el otro. *Solamente en la soledad puede darse el encuentro con el enemigo*. Dotti concluye su ensayo afirmando que lo que moviliza a Schmitt no es el cuerpo –el resto de fuerza física que le queda tras perder la libertad–, sino “su unicidad absoluta. La aprioridad de su Yo más íntimo [...] conforma un espacio de tregua, dentro del cual el prisionero puede hospedar, no sin emotividad, a ese visitante de la noche, con quien también mantiene una enemistad doctrinaria irreconciliable”<sup>65</sup>. La visita del otro, el encuentro imposible con el enemigo, transforma al enemigo en la otredad del rostro inmediato, y a la decisión política en una decisión hospitalaria. Pero el encuentro no deja de ser un encuentro fallido: allí, en la celda fuera del mundo, Schmitt entabla un diálogo furtivo con Stirner, pero no deja de estar solo porque quien le habla es el enemigo, no puede comulgar con él, la distancia es insalvable.

Si bien el jurista alemán no abandonó en toda su larga vida su responsabilidad con lo político, siempre lo defendió desde el no-lugar del científico, lejos del militante que se aferra a una verdad. Un compromiso cuya presencia desborda cada página de sus

---

<sup>63</sup> Esta experiencia quedó plasmada en *Ex captivitate salus*, un trabajo al que lamentablemente no he podido tener acceso.

<sup>64</sup> Jorge Dotti, “El visitante de la noche. En torno a la presencia de Max Stirner en el pensamiento de Carl Schmitt” en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento* (Buenos Aires: Eudeba, 2002), 15.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 26-27.

textos, pero que a lo sumo resuena como un murmullo neutro y silencioso. Si Schmitt dice la verdad entonces lo político tiene un carácter existencialmente ineludible, pero su más acérrimo defensor no asumió una responsabilidad clara con su verdad. Pero el fantasma de Schmitt no debería inquietarse –ni inquietarnos–: quizá la decisión política no es más que el silencio de una responsabilidad solitaria.

**SEGUNDA PARTE**

**EL POSMARXISMO Y LA ESPECIFICIDAD DE LO POLÍTICO**

### CAPÍTULO 3

#### **Rancière: la soledad de la policía y la política del desacuerdo**

En este capítulo analizaré la primera propuesta perteneciente a las teorías posmarxistas de la subjetivación política, a saber: la teoría del desacuerdo político de Jacques Rancière. Mi abordaje estará guiado por las siguientes preguntas: ¿es visible la soledad? ¿La soledad es lo que se sustrae al concierto de las miradas mutuas en el espacio público? ¿Se dejan o pueden ver los que están solos? ¿Qué se puede predicar de lo que está segregado? Indagaré la relación que existe entre soledad, secreto y silencio en la concepción política de Rancière, basada en la tematización de la brecha política/policía. Para Rancière la soledad es la condición de posibilidad de la policía –el orden de la desigualdad– y, por consiguiente, es lo que no ingresa al registro de la subjetivación política. En el juego de la confrontación de la policía con la política sólo el segundo término es específicamente político “porque introduce la brecha en el orden positivo del ser: una situación se «politiza» cuando una demanda particular comienza a funcionar como sustituto del universal imposible” (*ES*, 253). La soledad no sería (sólo) lo que permanece como un elemento aislado sin articulación política; es la expresión de la dominación, de lo articulado en un orden policial que pone obstáculos a la emergencia del *demos*, que socava el orden dado. Al colocar la soledad fuera de la política, Rancière confronta dos modelos disímiles de la comunidad: el de la “ciudad como soledad” (el orden diferencial desigualitario) y el dominio propio de la política (la comunidad de habla dividida por la irrupción del *demos*).

## Las preguntas no filosóficas de la política

Para adentrarnos en la propuesta de Rancière, consideremos algunos elementos pertenecientes al contexto histórico-ideológico en que se consolida su reflexión política desde mediados de los años ´80. En primer lugar, su propuesta es una respuesta al colapso del marxismo economicista como discurso privilegiado de la izquierda y a la extensión de los regímenes de democracia liberal luego de la caída del muro de Berlín. El fin de la alternativa socialista no significó una renovación del debate democrático sino un retroceso hacia su homologación con las formas procedimentales del consenso liberal despolitizado. En términos concretos, esto significó la reducción de la política a la administración de las consecuencias locales de los coletazos del mercado globalizado<sup>1</sup>. En segundo lugar, la consolidación de la democracia liberal procedimental como única forma concebible de la democracia fue paralela tanto a un “retorno” de la “filosofía política” (en el que se destaca la relectura de Arendt y de Strauss, así como la consolidación del canon Rawls-Habermas) como del “fin” de la política (según las versiones desencantadas de la sociología del riesgo y de la “era del vacío”). Ambas expresiones constituyen para Rancière la justificación teórico-ideológica del orden consensual dominante (*El desacuerdo*, 130).

La filosofía política existe a causa de la política. Más allá de la obviedad de esta afirmación, la propuesta de Rancière se destaca por el sentido original que le confiere a la misma. Porque hay política hay filosofía política, pero la novedad de esto radica en que no se trata de una constatación filosófica. La pregunta sobre qué es la filosofía política no tiene por respuesta la política. Hay filosofía política porque hay política – desacuerdo– que corroe la filosofía política. Por “filosofía política” Rancière entiende “el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política” (*El desacuerdo*, 11). El escándalo que la filosofía política trata de eliminar es la lógica igualitaria del desacuerdo político, que es la estructura propia de la política. Por “desacuerdo”, Rancière entiende un tipo de situación de habla que difiere del malentendido –que supone un enrarecimiento de las palabras– y del desconocimiento – que puede ser remediado por un complemento de saber. Según la definición del teórico francés: “[l]os casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos,

---

<sup>1</sup> Jacques Rancière, “Introducing Disagreement”, *Angelaki*, vol. 9, núm. 3 (2004): 3-4.

los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras” (*El desacuerdo*, 9). El desacuerdo concierne a la presencia o ausencia –o a la presencia en la forma de una ausencia– de algo común entre un X y un Y, y a la presentación sensible de lo en-común. Hay desacuerdo porque hay un en-común litigioso, a saber: el *lenguaje*. El lenguaje es una propiedad que todos los seres humanos poseen, pero es una propiedad impropia porque hay una distorsión constitutiva en torno a los modos supuestamente legítimos en que se debe hablar –es decir, la contingencia igualitaria debe lidiar con las formas desigualitarias de la administración legítima del habla.

Por esta razón, los supuestos de la política difieren de la filosofía política. La filosofía política –tanto clásica como moderna– postula dos tópicos antropológicos invariantes: 1) la existencia de un miedo que compele a los individuos a unirse en sociedad; 2) la capacidad de lenguaje y acción que les permite a los sujetos discutir y llegar a un acuerdo sobre la mejor manera de organizar la sociedad<sup>2</sup>. De allí que las preguntas de la filosofía política tengan siempre por respuesta la justificación o legitimación de un orden de distribución. El hombre es un animal político porque es un animal dotado de lenguaje. Hasta aquí, parece haber una coincidencia plena entre política y filosofía política (de Aristóteles a Habermas, el animal político es un ser dotado de lenguaje y acción). Sin embargo, la “igualdad que es la condición no política de la política no se presenta en ella propiamente hablando. Sólo aparece bajo la figura de la distorsión” (*El desacuerdo*, 83).

¿Cómo se manifiesta esa distorsión? El hombre es un animal político porque 1) pone en circulación más palabras que las necesarias (es decir, hay un exceso de palabras respecto de las cosas por contar o por decir, y ese exceso estructural interrumpe la relación entre un orden de discurso y su función social); 2) las palabras exceden la función de “designador rígido” que son capaces de cumplir en un determinado contexto. Rancière ejemplifica esto refiriéndose al uso de la palabra “tirano” que tuvo lugar durante la Revolución inglesa en el siglo XVIII. Hablando con propiedad, este término refiere a una forma antigua de poder, pero fue utilizado por los sectores populares como un término político contestatario<sup>3</sup>.

La filosofía política no puede lidiar con la *igualdad*, que denota la especificidad de la política. Esto es al parecer un sinsentido: lo propio de la política no tiene cabida en la filosofía política. La política es la actividad que tiene por principio la igualdad, y el

---

<sup>2</sup> Rancière, “Introducing Disagreement”, 4.

<sup>3</sup> Jacques Rancière, “Dissenting Words. A conversation with Jacques Rancière”, *Diacritics*, núm. 30 (2000): 115.

principio de la igualdad radica en la capacidad que tiene cualquier sujeto de poder hablar. Con el término “igualdad”, Rancière alude al “conjunto abierto de las prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante y por la preocupación de verificar esa igualdad” (*El desacuerdo*, 46). Aquí sigue implícitamente a Lefort en su conceptualización de la igualdad como un “hecho simbólico” y no como un hecho real, esto es, como una función generadora de transformaciones que la historia empírica no llega nunca a colmar; es un operador que pone en cuestionamiento las diferencias “naturales” de grupos e individuos<sup>4</sup>. La política comienza cuestionando –en el sentido de preguntar poniendo en aprietos– un orden de distribución: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad, entre quiénes y quiénes? ¿Quiénes son esos “quiénes”? La pregunta medular de la política es la siguiente: ¿por qué la igualdad consiste a la vez en desigualdad? Si somos iguales, ¿por qué hay desigualdad? Cuando tiene lugar la irrupción de estas preguntas acontece la posibilidad de la pregunta por la política. Mejor dicho, acontece la política a secas. La reflexión de Rancière intenta responder las preguntas que la política efectúa y que ponen en aprietos a cualquier filósofo político. Y lo hará mostrando que la política es siempre una pregunta que cuestiona un orden dado.

El enfoque de Rancière enfrenta la distorsión de la política a través de diversas preguntas, simples en su formulación pero con un trasfondo analítico complejo. ¿Cuándo hay política? Hay política porque existe la posibilidad de un desacuerdo o de un “cómputo erróneo de la partes del todo” (*El desacuerdo*, 24). Porque hay una “interrupción” o una “torsión primera” que instituye a la política como el despliegue de un litigio primigenio. La política comienza cuando los modos naturalizados de contar las partes que integran una totalidad son bloqueados por la aparición de una “parte de los que no tienen parte”. Comienza cuando hay algo común cuyo reparto se ve interrumpido. Se trata de una cuestión paradójica: la política comienza allí donde la lógica del origen –o del *arkhè*, que significa tanto origen como dominio– es interrumpida por la aparición de una parte supernumeraria que disputa lo en-común del lenguaje. La interrupción de la distribución de lo común impide que la comunidad pueda fundarse establemente sobre una regla de ventaja mutua aritmética o un principio de distribución geométrico-proporcional. El *demos* o *pueblo* es la parte que no es contada – o que es contada como incontada– porque se le niega la capacidad de hablar correctamente y, no obstante esto, verifica la igualdad del habla que cualquier ser

---

<sup>4</sup> Claude Lefort, *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 96-97.

hablante posee por el mero hecho de ser hablante. El pueblo no es una parte del sistema porque se desclasifica del orden de la cuenta, verificando la igualdad del *logos* que el “reparto de lo sensible” le niega por su condición de “sin parte” de la comunidad.

Rancière llama –siguiendo a Foucault– *policía* al reparto de lo sensible. La política se opone por definición a la policía. El reparto de lo sensible “es la ley generalmente implícita que define las formas de tener-parte definiendo primero los modos perceptivos en los cuales se inscriben [...] es el recorte del mundo y de mundo”<sup>5</sup>. La policía “separa y excluye”, por un lado, y “hace participar” a algunos, por otro. Esto puede o no tener un contenido represivo, en el sentido en que se entiende comúnmente a la policía. Lo que define a un régimen policial es la determinación de los modos correctos del ser, del hacer y del decir. El reparto de lo sensible es la manera en que se determina la relación entre algo común y su repartición en partes exclusivas. La policía configura un orden de enunciados y de visibilidades –lo que Foucault llama un *estrato*– que reparte lo común en partes que se excluyen mutuamente. Por consiguiente, se funda en un acto de exclusión, y el criterio que contiene todo principio de exclusión policial se puede resumir de la siguiente forma: hay quienes pueden hablar y quienes deben callar, hay quienes mandan y quienes obedecen. Así, la policía determina un régimen de la vista, la voz y la palabra; presupone un reparto de lo que es visible e invisible, de lo que se escucha y lo que permanece como ruido. Para la policía “la sociedad consiste en grupos dedicados a modos de hacer específicos, en lugares donde esas ocupaciones se ejercen, en modos de ser correspondientes a esas ocupaciones y a esos lugares [...]. La esencia de la política es perturbar ese arreglo suplementándolo de una parte de los sin-parte identificada con el todo mismo de la comunidad [...]. La política es primero una intervención sobre lo visible y lo enunciable”<sup>6</sup>.

A diferencia del régimen homogéneo de lenguaje que presupone la policía, la política está fundada en la partición del *logos*, esto es, en la dualidad según la cual el *logos* es tanto la palabra dicha como la cuenta de la palabra. La cuenta de la palabra es la forma en que se tiene o no en consideración la palabra de un hablante, y los modos en que se puede hacer contar lo que no se tiene en cuenta. El uso de un tono contestatario no es suficiente para que haya política, pues el principio de la interlocución política es el desacuerdo por el cual una parte de los que no tienen parte construyen una *escena política de aparición*. Esto implica que no hay una racionalidad política deducida de la

---

<sup>5</sup> Jacques Rancière, “Diez tesis sobre la política” en *Política, policía, democracia* (Santiago: LOM Ediciones, 2006), 70.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 71.

esencia del lenguaje (una racionalidad pragmático-universal). Al contrario, la racionalidad política –la racionalidad del desacuerdo– comienza con la dislocación del lenguaje (palabra y cuenta de palabra)<sup>7</sup>. La dualidad del *logos* se relaciona con la tarea que es propia de la política, a saber: hacer manifiesta la división de la comunidad por la irrupción de una parte de los que no tienen parte. Esta parte disloca el reparto de lo sensible porque produce una cuenta errónea de las partes: el pueblo –los pobres, el proletariado, las mujeres, etc.– es la parte idéntica al todo, lo múltiple como uno, los incontados que son los únicos que cuentan en el devenir de la política (*El desacuerdo*, 24; 27; 61). La política comienza cuando dos mundos inconmensurables –en de las partes y el de la parte de los que no tienen parte– son alojados en un solo mundo –el mundo del lenguaje–, que reúne cosas que no pueden estar juntas:

No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los reconocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada (*El desacuerdo*, 41-42).

¿Cuándo no hay política? Al margen de la distorsión igualitaria que funda una comunidad dividida por la aparición del pueblo, no hay política. Las proposiciones policiales que indican la erosión de la política se pueden resumir en tres. La primera afirma: *no hay parte de los que no tienen parte*. Esta afirmación expresa el sentido común liberal del siglo XIX: sólo hay gobernantes y gobernados, gente de bien y gente sin nada, elites y multitudes, expertos e ignorantes. No hay parte de los que no tienen parte porque el orden supone que todos están integrados en el reparto de lo sensible, o porque se excluye virulentamente a una parte que no tiene parte. No hay parte de los que no tienen parte a pesar de que siempre habrá una parte de los que no tienen parte. El segundo axioma policial alega: *sólo hay partes de la comunidad* (mayorías y minorías sociales, categorías socioprofesionales, grupos de interés, comunidades, clases, etc.) (*El desacuerdo*, 28-29). Se trata de la típica forma de destrabar el antagonismo procesando diferencialmente las demandas en disputa –el pueblo, el revoltijo de la gente sin nada, es precisamente eso: nada, y con ellos no hay que hablar, a lo sumo con delegados gremiales, representantes sindicales, etc. La tercera sentencia sostiene: *sólo hay*

---

<sup>7</sup> Rancière, “Dissenting Words”, 116.

*desacuerdo y no es posible por tanto la comunidad.* Esta expresión, aunque aparentemente radical y política en su intención, es tan despolitizadora como las dos primeras. Entre los teóricos que expresan esta posición se encuentran las filosofías de la diferencia de Baudrillard, Lyotard y Vattimo. A nivel concreto, se puede pensar en un desacuerdo extendido en el tiempo –una huelga, por ejemplo– que impide que la parte de los sin parte constituya una comunidad dividida. El litigio sin medida común genera una inconmensurabilidad que sólo concibe partes, separadas por el ruido o por el disenso radical. Paradójicamente, el desacuerdo extendido en el tiempo se transforma en una forma implícita de acuerdo porque redundante en la constitución de un orden desigualitario en el que cada una de las partes se mantiene simétricamente como un momento diferencial del sistema. En este tipo de litigio sólo hay partes que no conforman una comunidad dividida. Los tres axiomas de la antipolítica se podrían resumir en uno solo: “no hay parte de los que no tienen parte. No hay más que las partes de las partes. Dicho de otra manera: no hay política, no debería haberla” (*El desacuerdo*, 29).

¿En qué consiste la especificidad de la política? Por un lado, reside en la desclasificación de la parte de los que no tienen parte del reparto de lo sensible; por otro, en la institución, vía verificación de la igualdad parlante, de una comunidad democrática dividida. La igualdad democrática es lo específico de la política. Lo propio de la democracia, tanto antigua como moderna, es la ausencia de un título para gobernar:

La democracia es la situación específica donde es la ausencia de título quien da título al ejercicio de la *arkhè*. Es el comienzo sin comienzo, el mandato de lo que no manda. Lo que se arruina con esto, es lo propio de la *arkhè*, sin redoblamiento, que hace que ella se preceda siempre a sí misma, en un círculo de la disposición y de su ejercicio. Pero esta misma situación de excepción es idéntica a la condición misma de una especificidad de la política en general<sup>8</sup>.

La democracia –que para Rancière no es un régimen político– es la ruptura de la lógica del *arkhè*. Por extensión, el pueblo es “*el sujeto matricial de la política, no es la colección de miembros de la comunidad o la clase laboriosa de la población. Es la parte suplementaria respecto de toda cuenta de las partes de la población, que permite identificar con el todo de la comunidad la cuenta de los incontados*”<sup>9</sup>. Por tal motivo, el análisis político se opone a una aproximación sociológica que concibe la existencia de

---

<sup>8</sup> Rancière, “Diez tesis sobre la política”, 64.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 66. Las cursivas son del original.

grupos preconstituidos. La subjetividad democrática inventa nuevas “formas” y “nuevos nombres” a través de un “montaje específico de *demonstraciones*” (*El desacuerdo*, 57).

¿Qué demuestra la política o qué hace visible? ¿Cómo se diferencia de un régimen de saber (visibilidad y/o enunciación)? Éstas son las preguntas que debemos encarar a continuación.

### **La visibilidad de la policía y la aparición de la política**

Contra la intención de la policía de hacer de la política un ámbito de circulación de los cuerpos, la política recalifica los espacios de distribución. No es el “cambio para que nada cambie” de la policía: la política da forma a una comunidad litigiosa de nombres nuevos. Por ejemplo, para negarle a una parte de los sin parte la calidad de sujeto político, tradicionalmente se consideró a los trabajadores como partes que pertenecían al espacio privado, “donde solo podían emerger gemidos o gritos que expresan sufrimiento, hambre o cólera, pero no discursos”. En esos casos, la política consistió en “hacer ver el lugar de una comunidad, aunque ésta fuera del simple litigio, en hacerse ver y entender como seres hablantes, participando de una *aisthesis* común. Ella consistió en hacer ver lo que no se veía, en entender como palabra lo que solo era audible como ruido, en manifestar como sentimiento de un bien y de un mal comunes lo que solo se presentaba como expresión de placer o del dolor particulares”<sup>10</sup>.

¿Qué deja ver la política? ¿Qué relación establece la política con “lo visible”? ¿En qué difiere lo que muestra la política del orden de visibilidad policial? En términos generales, la visibilidad es a la policía lo que las pretensiones de pureza epistemológica son a la filosofía política. La filosofía política ha buscado, en sus más diversas tradiciones, la pureza de la política más allá de la contaminación de lo social. La política pura se reserva a quienes tienen el “título” legítimo para ejercerla, mientras que la política democrática pone en cuestionamiento las oposiciones sociedad-política, público-privado, habla-ruido, etc.<sup>11</sup>. Mientras la filosofía política está al servicio de la justificación de un régimen de visibilidad y de enunciación policial, la política es el escenario litigioso del aparecer de un pueblo<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Rancière, “Diez tesis sobre la política”, 73.

<sup>11</sup> Rancière, “Introducing Disagreement”, 7.

<sup>12</sup> La alusión de Rancière al término “aparecer” o “escena estética de aparición” –que tiene su fuente en la *La crítica del juicio* de Kant– despierta algunas confusiones. Por supuesto, no se identifica con la cuestión

Para indagar la relación entre visibilidad-policía y política-aparecer, analicemos los tres tipos ideales propios de la filosofía política, a saber: la *arquepolítica*, la *parapolítica* y la *metapolítica*.

El representante de la arquepolítica es Platón, y en sus versiones contemporáneas se identifica con los comunitarismos que reniegan el vacío impidiendo la emergencia de la parte de los que no tienen parte. Es el proyecto que tiene por objeto la realización de la *arkhè* de la comunidad y la solución a la paradoja democrática: el pueblo no es concebido como un exceso supernumerario, sino que es descompuesto en partes que cumplen cada una su función. La función que cada parte asume es la ley de la comunidad que rige la armonía del todo (*El desacuerdo*, 88-89; 91).

Aristóteles es la figura paradigmática de la parapolítica y Hobbes de la moderna. La parapolítica despolitiza la política, pero de un modo más sutil que la arquepolítica: acepta el conflicto político, pero lo transforma en una lucha de facciones dentro de un espacio de representación. La parapolítica parte de la igualdad como dato primario de la política: afirma que es justo que todos participen en el gobierno de la comunidad, ya que todos son iguales por naturaleza. La parapolítica “quiere que lo mejor de todo sea el mando del mejor” y a su vez “quiere que lo mejor en materia de igualdad sea la igualdad” (*El desacuerdo*, 95). Aristóteles encauzó la realización de la igualdad natural dentro del orden constitucional incluyendo –eliminando así su condición polémica– al *demos*. En la parapolítica el *demos* “se convierte en una de las partes de un conflicto político que se identifica con el conflicto por la ocupación de los «puestos de mando», las *arkhai* de la ciudad” (*El desacuerdo*, 96). Por su parte, Hobbes postuló el carácter absoluto de la soberanía para limitar la igualdad de cualquiera con cualquiera del estado de naturaleza. La igualdad natural es una contingencia reprimida por el Leviatán, pero como todo lo reprimido, retorna. La soberanía no sólo debe impedir la lucha entre facciones en el interior de la comunidad política; debe frenar la irrupción de los que “no tienen parte” (el vulgo, la multitud). Fuera de la soberanía sólo hay partes o individuos que no pueden por sí solos conformar una organización estable de la sociedad. Y, más

---

fenomenológica del aparecer del fenómeno. En este contexto, el término *para-ser* de Lacan resultaría más pertinente, que se distingue del *aparecer* y del *parecer*. El *para-ser* es lo que nos hace existir en el costado, en el “ser de al lado”, dada la insuficiencia del lenguaje: “Digo el *para-ser*, y no el parecer, como se ha dicho desde siempre, el fenómeno, eso más allá de lo cual estaría el noúmeno, que en efecto ya nos ha meneado bastante, hasta llevarnos a todas las opacidades que justamente se denominan oscurantismo. En el punto mismo de donde brotan las paradojas de todo lo que logra formularse como efecto de escrito el ser se presenta, se presenta siempre, porque para-es. Habría que aprender a conjugar como se debe: yo para-soy, tú para-eres, él para-es, nosotros para-somos, y así sucesivamente” (*Seminario XX*, 58).

allá de esas partes, está la multitud, los que no pueden ser contados como partes porque según Hobbes no tienen capacidad de argumentar.

El marxismo clásico es la expresión de la metapolítica. Si la arqueopolítica y la parapolítica se oponen frontalmente a la distorsión democrática, la metapolítica no niega la distorsión, pero postula un exceso desigualdad y distorsión; se trata de la distorsión sin medida común, “que arruina toda conducción política de la argumentación igualitaria” (*El desacuerdo*, 107). Marx en *La cuestión judía* es el paradigma de la metapolítica: la democracia capitalista enmascara los intereses del individuo propietario representados en las instancias de gobierno. Así, la “política es la mentira sobre algo verdadero que se denomina sociedad” (*El desacuerdo*, 109). Las relaciones de producción son la verdad más allá de las apariencias y, así, la metapolítica anula la *apariencia* de la política. Para el marxismo todo es político, es decir dominación, y si todo es político, entonces nada puede serlo, en el sentido que la política no puede ser un acontecimiento-verdad que verifique la igualdad de palabra. Si la metapolítica es un operador *conceptual* que mide la distancia de las palabras con las cosas –la falsedad de la ideología política–, la igualdad es un operador *político* que postula la verdad de la política no en términos de un saber, sino como un desacuerdo que disloca los lugares de visibilidad/enunciación del saber. Por lo tanto:

el problema [...] consiste en construir una relación visible con la no relación, un efecto de un poder al que se atribuye no surtir efecto. Ya no se trata entonces de interpretar según la modalidad sintomatológica la diferencia de un pueblo con otro. Se trata de interpretar, en el sentido teatral de la palabra, la distancia entre un lugar donde existe el *demos* y otro donde no existe, donde no hay más que poblaciones, individuos, empleadores y empleados, jefes de familia y esposas, etc. (*El desacuerdo*, 114-115).

Para la política no hay la mentira de las apariencias. La apariencia política no es la ilusión opuesta a una realidad sino una experiencia *estética*. Rancière sigue a Kant en *La crítica del juicio*, donde afirma que el juicio estético es universal y singular a la vez. La política es una “estética de la manifestación” porque es “el campo de la experiencia de *un visible que modifica el régimen de lo visible*” (*El desacuerdo*, 126; las cursivas son mías). El pueblo no es la realidad tras las apariencias; irrumpe en el mundo de las apariencias para dividirlo, dándole nombre a los que no tienen nombre, un lugar a los invisibles, voz a quienes se presume que sólo manifiestan un ruido ininteligible. Por ejemplo, una huelga no es política si exige reformas que no modifican el régimen de enunciación en que son catalogados los obreros como obreros; es política “cuando

vuelve a representar las relaciones que determinan el lugar del trabajo en su relación con la comunidad” (*El desacuerdo*, 48).

Sin embargo, aunque no haya una verdad tras las apariencias, hay mentira en el orden policial –aunque no sea la mentira universal de las relaciones de producción enmascaradas– y hay secreto en la dominación y en la política –aunque ninguna de las dos formas de secreto pueda mantenerse en secreto. Expliquemos esto considerando el siguiente pasaje: “Hay política simplemente porque ningún orden social se funda en la naturaleza, ninguna ley divina ordena las sociedades humanas [...] quien quiera curar a la política de sus males no tendrá más que una solución: la mentira que inventa una naturaleza social para dar un *arkhè* a la comunidad” (*El desacuerdo*, 31). La historia de la policía es una historia de la mentira, aunque detrás de ella no haya ninguna verdad última. La policía es la mentira de la naturalización de un orden que no puede ser natural, porque lo único “natural” es la igualdad, lo reprimido que siempre retorna para manifestarse en una escena de litigio. La mentira policial es mentira no porque genere una imagen distorsionada de la realidad, sino porque naturaliza la desigualdad cuando hay la igualdad primaria de cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante.

De allí que Rancière sostenga que *la desigualdad sólo es posible por la igualdad*. Las palabras son utilizadas por la policía para ordenar las cosas, pero el *logos* policial está corroído por un antagonismo primordial. Hay sociedad porque unos mandan y otros obedecen, pero un *secreto* sostiene el andamiaje policial: “para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural. No hay duda de que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última” (*El desacuerdo*, 31). La lógica igualitaria está implicada en todo acto de habla y la lógica desigualitaria es inherente a la organización jerárquica/diferencial de la sociedad. La igualdad interrumpe la división desigualitaria de lo sensible porque revela que la dominación no es natural, sino una contingencia naturalizada. La interrupción de los efectos de la dominación no es su anulación, porque “[l]a comunidad de los iguales jamás recubrirá la sociedad de los desiguales” y, además, “no existe la una sin la otra”<sup>13</sup>. Cualquier posición social subordinada (los trabajadores, las mujeres, los inmigrantes, etc.) puede ser el *locus* de una subjetivación política en la medida en que verifica la igualdad renegada por la policía. Las divisiones sociales no

---

<sup>13</sup> Jacques Rancière, *En los bordes de lo político* (Buenos Aires: La Cebra, 2007), 113.

son ajenas a la política, pero la política no puede expresar sólo una posición social subordinada.

El ser hablante es presa de una doble arbitrariedad. En primer lugar, la *arbitrariedad de la lengua* (el lenguaje puede ser significado de diversas maneras). Su correlato es la *igualdad de inteligencias* (una sentencia pueda ser comprendida por cualquiera porque no hay ningún código primero que asegure su verdad). En política, las operaciones interpretativas están sujetas a estas dos arbitrariedades y, por consiguiente, no hay capacidad de argumentación que esté por encima de otra. La igualdad de inteligencias no es un insumo para el consenso libre de distorsiones, sino que allana el camino al desacuerdo: si una orden puede ser entendida, también puede ser cuestionada la supuesta naturalidad que la sustenta. La arbitrariedad de la lengua está implicada en el discurso que el patricio Menenius Agrippa ofreció en el Aventino. Su narración estaba destinada a legitimar el lugar subordinado de los plebeyos en la *polis*. Sin embargo, detrás de su narración *se esconde* la verdad inherente al hecho mismo de hablar. Narrar una fábula supone “la igualdad previa de un querer decir y un querer escuchar”, es decir, una igualdad de inteligencias entre la clase superior y la clase inferior que “esboza una comunidad, a condición de comprender tan sólo que esa comunidad no tiene consistencia”<sup>14</sup>.

La arbitrariedad de la lengua es silenciada por la *arbitrariedad social*, la segunda forma de la contingencia que anida en la comunidad. El orden de la desigualdad está igualmente desprovisto de razón inmanente; se impone con un “porque así son las cosas”: “La sociedad se ordena tal como los cuerpos caen. Nos pide simplemente inclinarnos con ella, pide nuestro consentimiento”<sup>15</sup>. La desigualdad es “la ausencia de razón que tiene necesidad de ser racionalizada, la facticidad que quiere ser ordenada, la arbitrariedad social que necesita ser puesta en orden”<sup>16</sup>. Incluso la violencia, que puede ser un medio de la policía, necesita en algún punto ser explicada. Pero para explicar los fundamentos secretos de la desigualdad hay que suponer la igualdad de habla como su trasfondo secreto.

A continuación, me detendré en la estructura del secreto que sostiene a la policía y a la política.

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 110.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 111.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 110-111.

## Secreto, policía y política

La policía es ficcional porque impone efectos de saber-verdad. La desigualdad no puede ser verdad porque es la mentira que opera con el ropaje de la verdad. Toda ficción debe en algún punto ser justificada, y toda explicación de los fundamentos de la sociedad

es ficción de desigualdad. Le explico una frase a alguien porque supongo que no comprendería si no le explicara. Es decir, le explico que, si yo no le explicara, él no comprendería. En definitiva, yo le explico que es menos inteligente que yo y que es por eso que él merece estar ahí donde está y yo donde estoy. La relación social se mantiene en virtud de esta operación sin fin del consentimiento que se llama explicación en las escuelas y persuasión en las asambleas y tribunales. La *explicación* hace de todo querer decir el *secreto del sabio*, la retórica transforma todo querer escuchar en un saber escuchar<sup>17</sup>.

El sabio guarda celosamente un secreto, aun cuando muestra intención de explicarlo todo. Les explica a los demás que debe explicarles por qué los considera incapaces, y en ello radica el secreto de todo régimen policial. La policía es *ideológica* porque precisa del secreto.

Esto nos lleva a considerar algunos elementos del análisis de ideologías. Slavoj Žižek sostiene que este análisis, a diferencia de la crítica ideológica tradicional, no debe considerar los *contenidos* o los *significados* de una articulación ideológica. Si alguien sostiene por ejemplo: “soy un defensor de la paz”, un análisis ideológico no debe considerar la positividad de esa afirmación para extraer de ello una crítica ideológica (“quienes defienden la paz no cuestionan la democracia liberal”). Porque puede ser el contenido de cualquier formación ideológica: liberal, fascista, ecologista, etc. Lo que hay que considerar es la *forma* de la articulación ideológica, esto es, la manera en que el significante “paz” es sometido a un proceso de condensación metafórica que lo liga a conceptos análogos (“la paz es sinónimo de libre mercado, ausencia de regulación estatal, etc.”; o “la paz es el cuerpo político organizado en torno a la pureza de una sola raza”) y de desplazamiento metonímico, que lo relaciona con términos contiguos (“quien dice paz, dice lucha contra el terrorismo, libre mercado, cuidado de los valores familiares, etc.”).

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 112. Las cursivas son mías.

Marx y Freud comparten el mismo método de análisis de las formaciones ideológicas, y la interpretación de los sueños es un procedimiento similar a la crítica de la economía política. Žižek cuestiona un error usual en la técnica de la interpretación de los sueños, que establece una conexión causal entre el contenido manifiesto y el contenido latente. El significado manifiesto no nos lleva a desentrañar el núcleo de un deseo reprimido. Hay que atender al “trabajo del sueño”, esto es, los mecanismos de condensación y desplazamiento que articulan un espacio significativo. Lo mismo ocurre con las mercancías: no basta con revelar el “misterio” de la forma-mercancía, es decir, no hay que quedarse sólo en la determinación del valor que tiene la mercancía en función de la cantidad de trabajo consumado en la producción. Hay que “explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por qué el trabajo puede afirmar su carácter social sólo en la forma-mercancía de su producto”<sup>18</sup>. No es suficiente desentrañar el misterio de la forma-mercancía afirmando que el trabajo es la fuente de la riqueza en el capitalismo, porque esto lo podría reconocer hasta el mismo capitalista. El secreto radica en la forma ideológica del *fetichismo de la mercancía*, esto es, la manera en que una mercancía particular –la fuerza de trabajo– desmiente la fantasía del intercambio general y equivalente de una mercancía por otra: la fuerza de trabajo es la mercancía que al intercambiarse por otra no obtiene una retribución equivalente a la que ofrece; hay un plusvalor que es apropiado en el intercambio capitalista; etc.

En resumen, como la ideología no es *contenido* sino *forma*, hay que analizar el proceso formal en que se tejen los significantes y no la positividad de los significados (verdaderos o desmentidos). Como afirma Lacan: “Freud sitúa su certeza, *Gewissheit*, únicamente en la constelación de los significantes tal como resultan del relato, del comentario, de la asociación, *sin que importen los desmentidos*. A fin de cuentas, todo proporciona significativo, y él cuenta con eso para establecer su propia *Gewissheit*” (*Seminario XI*, 52). La fantasía social no es un derivado ilusorio secundario o el disfraz de un núcleo esencial oculto tras ella –según la definición clásica de la ideología–; es la matriz/soporte del deseo que estructura la realidad social. La fantasía es el marco donde se construye discursivamente una determinada realidad, encubriendo el antagonismo fundamental de una sociedad<sup>19</sup>. Y la crítica de la ideología consiste en “atravesar la fantasía ideológica”, esto es, desentrañar la trama de significantes, mostrando su

---

<sup>18</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 35-36.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 58-62.

conexión contingente, haciendo ver que son posibles otras formas de articulación fantasmática.

En la analogía entre Freud y Marx, en particular, y en el análisis de la forma de la ideología, en general, el secreto encuentra una referencia central. Atendamos al siguiente pasaje: “En ambos casos [el procedimiento de interpretación de los sueños en Freud y el análisis de la mercancía en Marx] se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del «contenido» supuestamente oculto tras la forma: el «secreto» a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino, en cambio, *el «secreto» de esta forma*”<sup>20</sup>. La crítica contemporánea de la ideología no elimina la dimensión del secreto que distorsiona la realidad, aunque complejiza sus dimensiones. Ya no se trata de “develar” la verdad oculta tras las formas de su distorsión ideológica, sino de mostrar el secreto de un mecanismo ideológico, esto es, el modo en que simboliza, y en definitiva oculta, el antagonismo central de la sociedad por medio de una fantasía social<sup>21</sup>. La “ficción de desigualdad” a la que alude Rancière es idéntica a la fantasía social. La tarea de la crítica contemporánea de la ideología es “designar los elementos que dentro de un orden social existente –bajo la forma de una «ficción», es decir, de relatos «utópicos» de historias alternativas posibles pero fracasadas– apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida”<sup>22</sup>. La ideología y la ficción de desigualdad no son operativas sin cierta intervención del secreto.

En este contexto, la “razón cínica” que cuestiona Žižek sería la forma de racionalidad que no vive en la noche del secreto porque no hay nada que ocultar. El “cinismo como una forma de la ideología” contemporánea<sup>23</sup> no disimula los intereses de dominación detrás de un proyecto político “serio”, sino que lo enuncia cínicamente (“el peligro de este país son los inmigrantes ilegales, ellos son la causa de todos nuestros males”, etc.). Sin embargo, la erosión del secreto que debe estar presente en toda ideología no elimina el carácter indecible del secreto: para afirmar eso, hay que ocultar que ello no es verdad, que no es la verdad esencial de las cosas. El secreto sigue presente en su dimensión formal como la red de significantes que justifican esa posición ideológica. La razón cínica también erosiona la apariencia del litigio, y tiene un parecido

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>21</sup> Slavoj Žižek, “Más allá del análisis del discurso” en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993), 262.

<sup>22</sup> Slavoj Žižek, “Introducción. El espectro de la ideología” en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (Buenos Aires: FCE, 2003), 14.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 15; Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, 55-58.

de familia con la racionalidad del régimen de encuestas que critica Rancière. Ambas racionalidades juegan a decir la verdad (todo se puede “probar” hoy mediante encuestas de opinión) pero al precio de abortar el desacuerdo, considerando a la sociedad como una población compuesta sólo de partes.

La policía *invisibiliza* la igualdad bajo el manto ideológico del falso aparecer del buen gobierno, de la eficiente e incluso “incluyente” administración de las cosas, es decir, invisibiliza los puntos de ruptura de la subjetivación democrática. El ejemplo que ilustra esto es dueño una empresa que se presenta como un par ante sus empleados, como alguien que se sacrifica todos los días como ellos, y todos deben hacer esfuerzos para mantener en buen funcionamiento a la empresa, que “pertenece a todos”. La política comienza cuando un grupo de empleados le comunica al dueño lo siguiente: “si todos somos iguales, y si a todos nos pertenece esta empresa, dividamos por igual las ganancias entre la patronal y nosotros, los obreros”.

*La política impide que el secreto domine sin disputa en la noche de la policía.* La política *visibiliza* el desacuerdo mostrando un invisible contado como incontado. La policía *invisibiliza* el desacuerdo y *visibiliza* los lugares legítimos de enunciación. El pueblo es un visible –el sujeto de una comunidad estética de aparición– que en estricto sentido no lo es –porque no ocupa un lugar determinable en el espacio de visibilidad policial. La política también *invisibiliza* a quienes mandan: de pronto, cuando el pueblo hace uso de la palabra, pierden su dignidad al tener que hablar con quienes no tienen nada en común.

En este contexto, Rancière hace referencia a un relato de Pierre-Simon Ballanche, un pensador francés del siglo XIX, que reescribe la narración hecha por Tito Livio sobre la secesión de los plebeyos romanos en el Aventino. El relato cuenta el despliegue de la manifestación de los plebeyos en la política romana, que verificó la igualdad parlante que los patricios les negaban. Los plebeyos, reunidos en el Aventino, hicieron lo que no estaban autorizados a realizar: instituyeron otra división de lo sensible al constituirse como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que los patricios. El Consejo de ancianos sabios que conformaba el Senado sabía que “guste o no guste, cuando un ciclo está terminado está terminado. Y llegan a la conclusión de que, dado que los plebeyos se han convertido en seres de palabra, *no hay otra cosa que hacer que hablar con ellos*” (*El desacuerdo*, 40; las cursivas son mías). El habla igualitaria es la única opción que abre a su vez un sinnúmero de nuevas opciones. Esto no quiere decir que la “gente de bien” desaparezca, pero en el momento en que el pueblo

irrumpe, o bien abandonan la escena de debate, o bien se ubican en el lugar incómodo de la discusión de igual-a-igual con el pueblo. En cualquier caso, se manifiesta el desacuerdo.

Tanto la política como la policía articulan una regla de aparecer que hace visible cosas que algunos se rehúsan a ver. Recordemos que la policía es “un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido [...]. La policía no es tanto un «disciplinamiento» como una *regla de su aparecer*, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen” (*El desacuerdo*, 44-45). Pero mientras la visibilidad de la policía tiene por objeto anular la apariencia, el aparecer del pueblo suspende la visibilidad de lo dado; es el agrupamiento de la gente sin nada que argumenta como la gente de bien, aunque éstos se nieguen a verlo.

Detrás de la visibilidad policial “se esconde” la igualdad, que Rancière llama “el secreto último de la política” (*El desacuerdo*, 32). La dominación no sólo apela al secreto, también el secreto es un operador político. En la exacta articulación de las partes de la comunidad anida el “desequilibrio secreto” de la igualdad de inteligencias que perturba la justa proporción en que calza cada parte en la armonía del todo (*El desacuerdo*, 19). Por tanto, *la igualdad es el secreto de la política que la policía trata de mantener secreta*. La igualdad es el secreto de una política desprovista de esencias ocultas porque no hay principio natural de dominación de un hombre sobre otro. La igualdad es también el “secreto de la política” porque no es directamente visible, en el sentido que no está garantizada por una racionalidad comunicativa transparente –debe ser verificada en cada acto de subjetivación democrática: “La comunidad de lo iguales es siempre actualizable [...] ella no es un objetivo por alcanzar, sino un supuesto que se debe plantear desde la partida y replantear sin cesar”<sup>24</sup>. El orden social descansa sobre el secreto de la igualdad, que es al mismo tiempo su ruina. Pero la igualdad no puede ser *puramente* secreta porque el pueblo se manifiesta aunque algunos no quieran verlo; la voz del pueblo es indetenible y a su vez todo lo detiene en el instante de su manifestación.

La relación entre secreto, política y policía es compleja. Por un lado, en la era pospolítica y cínica actual la policía tiende a no hacer uso del secreto: el poder no oculta nada, las divisiones de lo sensible que están a la vista –el capitalista no es igual al

---

<sup>24</sup> Rancière, *En los bordes de lo político*, 112.

obrero, las minorías sexuales tienen dificultades para ejercer sus derechos, etc. En este sentido, la policía es cínica: tras declararse la “muerte de las utopías”, se afirma cínicamente a cada momento que siempre habrá desigualdad, relaciones asimétricas de poder, etc. Pero, aun así, la absoluta “publicidad cínica” no puede ser el *locus* de la policía: su operatividad requiere ficciones ideológicas que mantengan en armonía esas relaciones asimétricas. Con la política ocurre lo mismo: es el “secreto último de la policía” hasta el momento en que la igualdad parlante no se puede mantener oculta y aparece provocando el desacuerdo.

Llegamos así a la siguiente conclusión: *el secreto de la política es que, en última instancia, no hay naturaleza secreta* –es sólo un efecto ideológico de naturalización de las desigualdades–, y *el secreto de la policía* –la fuente de operatividad– *es que debe ocultar el secreto de la igualdad, el “secreto último” de la política.*

### **Excurso. Arendt: aislamiento, soledad y totalitarismo**

Me permito hacer una interrupción del análisis del pensamiento de Rancière para fijar algunas pautas fundamentales sobre la relación entre política y soledad. Para ello, me detendré en algunos tópicos de la filosofía política de Hannah Arendt<sup>25</sup>. Además, como veremos en el próximo apartado, el modo que tiene Arendt de abordar el vínculo entre política y soledad guarda algunas semejanzas con el tratamiento implícito que Rancière realiza de ambos términos.

Si el edificio teórico de Rancière se levanta sobre las ruinas de la filosofía política, no hay modo de establecer a primera vista una analogía entre las concepciones políticas de Rancière y Arendt, a quien considera una de las precursoras del “retorno de la filosofía política”. Rancière sostiene que la filósofa alemana basa su teoría política en la oposición de dos modos actuar: la *poiesis*, regida por el modelo de la fabricación que da forma a una materia, y la *praxis*, que sustrae a esta relación el inter-ser de los hombres dedicados a la política. Para Arendt, la *praxis* o la acción es la actividad de los iguales en la potencia del *arkheîn*, concebida como potencia de comenzar. La palabra *arkheîn* tiene dos sentidos simultáneos: comenzar y mandar, por tanto, ser libre. Arendt plantea una ecuación entre comenzar, mandar, ser libre y vivir en una *polis*. Para

---

<sup>25</sup> En lo que sigue me detendré en la Arendt “política” y queda fuera de consideración la Arendt “impolítica” de Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico* (Buenos Aires: Katz Editores, 2006), 100-138.

Rancièrè, *arkhè* y política son incompatibles porque el *arkhè* elimina el desacuerdo: “La lógica del *arkhè* supone [...] una superioridad determinada que se ejerce sobre una inferioridad determinada. Para que haya un sujeto de la política, y por tanto política, es preciso que existe ruptura de esta lógica”<sup>26</sup>. Como ya vimos, lo que caracteriza a la democracia como (no-)lugar de la igualdad parlante es la ausencia de un título de mando, una *arkhè* o un origen indisputado:

La democracia es la situación específica donde es la ausencia de título quien da título al ejercicio de la *arkhè*. Es el comienzo sin comienzo, el mandato de lo que no manda. Lo que se arruina con esto, es lo propio de la *arkhè*, sin redoblamiento, que hace que ella se preceda siempre a sí misma, en un círculo de la disposición y de su ejercicio. Pero esta misma situación de excepción es idéntica a la condición misma de una especificidad de la política en general<sup>27</sup>.

Arendt dedicó casi toda su vida al estudio de la “especificidad de la política”. Trazar la genealogía de tal especificidad supone trazar la genealogía de la relación de pura exterioridad que existe entre la (especificidad de la) política y la soledad. “Especificidad de la política” quiere decir: la política es ajena a la soledad.

Arendt, la filósofa temerosa, es dueña de un temor que trasciende su biografía y su condición de judía exiliada en Estados Unidos. Tiene miedo a que el miedo sea el motor de la política, porque de allí hay sólo un paso al totalitarismo: “De la misma manera que el miedo y la impotencia de la que surge el miedo son principios antipolíticos y lanzan a los hombres a una situación contraria a la acción política, así la soledad [...] representa una situación antisocial y alberga un principio destructivo para toda la vida humana en común”<sup>28</sup>. En un ensayo donde resume las características de las tres dimensiones fundamentales de la vida activa (labor, trabajo y acción), Arendt culmina con un tono esperanzador frágil, dominado por el miedo a la destrucción:

sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento a la muerte, sería condenada sin salvación. El propio lapso

---

<sup>26</sup> Rancièrè, “Diez tesis sobre la política”, 63.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>28</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 2006), 579. “Arendt [se interesó] por el problema de la fundación, por el modo en que una [*sic*] grupo de personas libres puede actuar para coaligarse entre ellos y crear «instituciones duraderas» que vayan ganando autoridad con el paso de los años. La conservación es inseparable de la acción. Tal como Ronald Beiner ha dicho con acierto, «el impulso que subyace a la afirmación de Arendt de la política y de la ciudadanía activa no era el romanticismo ni el utopismo, sino el miedo y el horror» (Margaret Canovan, “Hannah Arendt como pensadora conservadora” en Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (Barcelona: Gedisa: 2000), 66).

de vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y a la destrucción. La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo. *Initium ut esser homo creatus est*; “para que hubiera comienzo fue creado el hombre”, dijo Agustín. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra<sup>29</sup>.

La acción se desarrolla en un mundo común donde los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos. El mundo común se diferencia de la vida social, donde tiene lugar la dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la satisfacción de las necesidades vitales. La acción deja de ser palabra política “cuando desaparece todo rastro de un diálogo y sólo uno, el amo, detenta el poder de decir, mientras que la función de todos los demás se reduce a entender y transmitir”<sup>30</sup>. Para Arendt, los momentos históricos donde mejor se muestran los rasgos de la política son la *polis* griega, la Revolución americana y la etapa inicial de la Revolución francesa. Las instituciones de la libertad fracasaron cuando Robespierre sustituyó la discusión sobre “las formas de gobierno” por la atención piadosa de “la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo”<sup>31</sup>. Este fue el momento en que “la Revolución se desintegró [...] en la guerra civil en el interior y en las guerras extranjeras en el exterior, con lo cual el poder del pueblo, recientemente conquistado pero nunca debidamente consolidado, se deshizo en un caos de violencia”<sup>32</sup>. Con la preocupación de los revolucionarios por la “miseria sin límites del pueblo”, el espacio público común se disolvió en el desorden de un solo cuerpo –la voluntad política sin fisuras– que no podía reconocer sus propios bordes. *La política implica el establecimiento de efectos de frontera comunes fundados en la libertad y la pluralidad.*

En otro ensayo, dedicado a una temática diferente, afirma que el pensamiento – que opera con representaciones de cosas ausentes– debe guiarse por el juicio en tanto “facultad de juzgar particulares”. El juicio es capaz de distinguir sin basarse en un conocimiento apodíctico de lo que está mal o bien, de lo que es feo o bello, etc. En otras palabras, el juicio reflexionante pone en obra el pensamiento invisible, es decir, lo hace “manifiesto en el mundo de las apariencias, *donde nunca estoy solo* y siempre

---

<sup>29</sup> Hannah Arendt, “Labor, trabajo, acción. Una conferencia” en *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1998), 107.

<sup>30</sup> Claude Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” en Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (Barcelona: Gedisa: 2000), 136-137.

<sup>31</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (Madrid: Alianza, 1992), 93.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 93.

demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, *puede prevenir catástrofes*, al menos para mí<sup>33</sup>. Si somos seres pensantes, el miedo de Arendt debería ser el miedo de todos. Hay una alianza clara entre la soledad de lo que se sustrae del mundo y la catástrofe de la ausencia de acción, que destroza el mundo común. La soledad destruye el mundo del mutuo aparecer y el terror se afianza cuando los hombres están aislados.

En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt aborda la relación entre totalitarismo y soledad. Establece una diferencia crucial entre aislamiento y soledad. “Lograr el aislamiento” ha sido una de las preocupaciones primarias de todas las tiranías a lo largo de la historia. Sin embargo, el aislamiento es un fenómeno pretotalitario y “su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que actúan juntos, «actuando concertadamente» (Burke); por definición los hombres aislados carecen de poder”<sup>34</sup>. A diferencia de la soledad, el aislamiento deja intacta las capacidades productoras del hombre (labor y trabajo). De hecho la *poiesis*, diferente de la *praxis*, se realiza con un cierto aislamiento de las preocupaciones mundanas: “En el aislamiento, el hombre permanece en contacto con el mundo como artífice humano; sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable [...]. El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo”<sup>35</sup>. La soledad tiene su origen histórico en el desarraigamiento de las masas modernas desde el comienzo de la Revolución industrial y en el auge del imperialismo a fines del siglo XIX.

Lefort, siguiendo a Arendt, proporcionó la imagen precisa del totalitarismo como “una sociedad *realmente* desmembrada, o en vías de disolución”<sup>36</sup>. El totalitarismo señala el momento donde el aislamiento deviene soledad. Y en ello radica su novedad histórica, consistente en la anulación de lo nuevo, la extensión sin fin del desierto de la muerte que se propuso acabar con el nacimiento de millones de personas.

---

<sup>33</sup> Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1998), 137. Las cursivas son mías.

<sup>34</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 575.

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> Lefort, *La invención democrática*, 98.

La soledad se diferencia de la *vida solitaria*, donde yo soy por mí mismo o puedo hablar conmigo mismo (soy dos en uno), y este diálogo reflexivo no pierde contacto con el mundo de los semejantes. Es decir, la vida solitaria es la vida de quien se retira a reflexionar sobre el mundo (es una *soledad-en-el-mundo*). Por el contrario, “en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás”<sup>37</sup>. La soledad es insoportable no sólo cuando el hombre pierde el mundo sino también el yo, con el que puede dialogar solitariamente. La soledad totalitaria no cuenta ni siquiera con el yo retraído, no tiene al yo como refugio seguro. Allí, el hombre “pierde la confianza en sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo”<sup>38</sup>.

El totalitarismo destruyó el yo reflexivo y el mundo común del mutuo aparecer; destrozó el “sentido común” como un apoyo del pensamiento, que nos hace capaces de revelar cosas nuevas y compartir experiencias comunes. El hombre solitario sin sentido común, sólo entregado a la tarea de pensar abstracciones lógicas evidentes por sí mismas, es capaz de “llegar a lo peor” porque puede deducir una cosa de otra sin el menor sentido práctico, o sin someterse al juicio crítico de los demás. Por eso “el famoso extremismo de los movimientos totalitarios [...], consiste, desde luego, en este «pensar en todo hasta llegar a lo peor», en este proceso deductivo que siempre llega a las peores conclusiones posibles”<sup>39</sup>.

El totalitarismo se vale de la soledad impidiendo que el hombre alcance la vida solitaria, donde el yo y el mundo, el pensamiento y la experiencia, pueden anudarse a la luz de experiencias comunes: “Destruyendo todo el espacio entre los hombres, [...], enseñando y glorificando el razonamiento lógico de la soledad, [...] quedan esfumadas incluso las más ligeras posibilidades de que la soledad pueda transformarse en vida solitaria y la lógica en pensamiento”<sup>40</sup>. La voluntad tiránica de un solo hombre no es nada en comparación con la “soledad organizada” del totalitarismo, “que amenaza asolar al mundo tal como nosotros lo conocemos [...] antes de que un nuevo comienzo surja de ese final y tenga tiempo para afirmarse por sí mismo”<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 577.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 578.

<sup>39</sup> *Ídem*.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 579.

<sup>41</sup> *Ídem*.

El miedo al miedo, la preocupación política constante por evitar la destrucción del mundo común, sería el único miedo legítimo, el miedo que no desencadena el miedo que asola la sociedad totalitaria. La soledad no es peligrosa si es el *locus* de la vida solitaria puesta al servicio de la reflexión sobre la mejor forma de vivir en común. Política y soledad sólo se cruzan cuando no se cruzan, es decir, cuando la soledad es absorbida por la vida solitaria y ésta, a su vez, por la acción concertada. Para evitar los peores males hay que encerrar la soledad en el espacio reflexivo de la vida solitaria.

Sin embargo, la misma Arendt cae en el extremismo, en el “deducir lo peor” al ligar la soledad sólo al totalitarismo, sin ver que puede ser el *locus* de una repolitización de lo político sin ser necesariamente un efecto totalitario. *La política como acción concertada aísla la soledad y la confina a un solo modo de manifestación posible: la dispersión totalitaria.*

### **La soledad de la policía y la promesa de la política**

La filosofía política se escandaliza por la igualdad. Por el contrario, para la política “que el pueblo sea diferente a sí mismo [parte y todo a la vez de la comunidad] no es un escándalo a denunciar. Es la condición primera de su ejercicio” (*El desacuerdo*, 114). Rancière no se escandaliza del escándalo de la igualdad, y parece que nos exhortara a considerarla algo “natural” porque es el presupuesto de toda desigualdad. *Natural* no quiere decir *naturalizado*, dado que toda subjetivación política “es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de una cuenta de los incontados” (*El desacuerdo*, 51). La política es un modo de aparecer que pone en marcha un proceso de reconfiguraciones donde lo nuevo puede irrumpir, donde cabe la posibilidad de efectuar preguntas silenciadas: ¿por qué las mujeres no pueden decidir igual que los hombres?, ¿puede ser el lugar de trabajo un espacio de participación política? Y así hasta el infinito.

Rancière no debería escandalizarse como lo hacen los filósofos políticos. El filósofo escandalizado siempre busca un remedio al escándalo en un *arkhè* de la comunidad como esencia no distorsionada –el *jus publicum Europaeum* (Schmitt) o el espacio discursivo de mutua aparición política (Arendt). Y, sin embargo, en Rancière la performatividad del escándalo permanece, aunque sin una estructura filosófica que le dé sentido. *Lo escandaloso sería la filosofía política*, que trata de suprimir el escándalo de

la política. Por ejemplo, Rancière se escandaliza por la identificación de la democracia con el Estado de derecho y el liberalismo; por el hecho que la democracia procedimental actual quede presa de “la figura ideal de una realización de la *physis* del hombre emprendedor y deseante como *nomos* comunitario” (*El desacuerdo*, 122).

La distorsión que provoca la igualdad es previa a la policía, así como la política lo es a la filosofía política. El carácter “previo” de la política no alude a una localización espacial en el cuerpo social subdividido en partes –recordemos que cualquier posición subordinada de la sociedad puede ser politizada. Es previa como la *diferencia ontológica* lo es a la distinción entre lo nombrable y lo innombrable. La diferencia ontológica es la cesura entre el horizonte trascendental y los entes que son visibilizados y enunciados como presencias en el interior de un horizonte de sentido. Como recuerda Max Colodro, la diferencia ontológica se despliega “como una invocación y una llamada originaria, como una cualidad propia del Ser que se da como presencia. En su manifestación, se expresaría la ruptura entre las cosas nombrables y la totalidad silenciosa que se fija como un contexto y un pretexto que no aparecen nunca explicitados en sus cabales determinaciones e intencionalidades”<sup>42</sup>. La diferencia ontológica es previa a la evocación del mundo, y la imposibilidad de nombrar esta diferencia primaria pone en marcha el habla, las distinciones sociales y sus problematizaciones.

Rancière propone una “interpretación de la política” (*El desacuerdo*, 114), un saber no filosófico de ella. La igualdad es decisiva para definir a la política y es decisiva en los momentos históricos de su manifestación porque permite que se expresen los incontados. La igualdad es decisiva en la “interpretación de la política” y decisiva en la rareza del desacuerdo político. La igualdad denota la pureza de la política, pero es una pureza excepcional, porque lo común es la policía. Para Rancière, la política es una excepción más que una regla de comportamiento porque usualmente predominan las relaciones de poder. La política no es algo permanentemente dado en las sociedades humanas. Siempre hay formas de poder, pero eso no significa que siempre haya política. La política es excepcional respecto a un orden policial dado históricamente, pero política ha habido siempre, no desde la “invención democrática” moderna (Lefort) sino desde el momento en que en la Antigüedad el orden policial tuvo que enfrentarse con los dos cuerpos del pueblo: el de parte sin parte y el de todo a la vez<sup>43</sup>. Afirma Rancière: “[la]

---

<sup>42</sup> Max Colodro, *El silencio en la palabra* (México: Siglo XXI, 2004), 15.

<sup>43</sup> Rancière, “Introducing Disagreement”, 7.

*existencia [de la política] no es para nada necesaria, sino que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación”<sup>44</sup>.*

¿Cómo tematizar la especificidad de la política sin nombrarla dándole un valor de presencia? Si la especificidad de algo adquiere forma a través de la precisión de sus términos en una totalidad de distinciones (policía), ¿cómo puede ser la igualdad lo específico de la política sin autoanularse como policía o filosofía política? ¿Puede la palabra igualitaria ser lo específico de la política sin tener un lugar preciso en las distinciones del lenguaje? El conjunto de estas interrogantes, ¿son preguntas filosóficas o cuestionamientos que incomodan a la política sin ser la expresión de un saber? Rancière procura interrumpir los efectos de la filosofía política como actividad invisible del pensar sin relación con el desacuerdo. La pregunta filosófica, que se demora en una reflexión paciente y sin fin, pero soberana e indiscutible, cede a las preguntas sencillas pero incómodas de la política: “¿por qué... no vamos a ser iguales que ustedes...?”, “¿por qué... nos hacen callar...?”, “¿por qué... ustedes mandan y nosotros obedecemos...?”. Preguntas que en realidad son algo más que simples interrogantes porque expresan una controversia, un desacuerdo. Es la pregunta que está de más porque no debería haberse hecho. Es el exceso que no sobra sino que falta, que debería faltar en el orden de la dominación. Los dominadores nunca responden a esas preguntas; cuando el *demos* pregunta, a la policía le quedan dos alternativas: callar atónita, sorprendida por la insolencia de quienes antes emitían ruidos y ahora hablan, o usar la fuerza, que puede ir de la persuasión (“te conmino a volver a ocupar tu lugar”, es decir, a volver a la noche del silencio y del ruido) a la represión más dura (“a esta chusma sólo la podemos tratar con violencia”).

Rancière, que no quiere ser un filósofo político, se ubica en ese lugar difícil, peligrosamente próximo a la filosofía, que consiste en hacer la pregunta por la especificidad de la política y encarar la respuesta; entra en la zona del lenguaje donde intervienen pregunta, respuesta, afirmación y negación, y donde la pregunta puede tener su respuesta. Rancière responde a las preguntas de la política, él habla por boca de la política, en su esquema pregunta y respuesta tienen un efecto recíproco, una reciprocidad y una mutualidad que raya el diálogo, el intercambio sereno entre pregunta y respuesta. Aparece la pregunta por la especificidad de la política y Rancière es el único que le da una respuesta certera.

---

<sup>44</sup> Rancière, “Diez tesis sobre la política”, 69. Las cursivas son del original.

El habla hace explícito el silencio, objetiva un relato. Rancière rescata del olvido viejos relatos donde se pone en tensión la especificidad de la política. En el relato de Ballanche al que ya hice mención, afirma que el pensador francés le reprocha a Tito Livio su incapacidad para pensar el acontecimiento de la secesión de los plebeyos romanos en el Aventino de otra manera que como una revuelta, un levantamiento iracundo que instaura una relación de fuerzas carente de sentido. El historiador latino es incapaz de ver que el debate entre plebeyos y patricios constituye la escena “de una disputa sobre la cuestión de la palabra misma” (*El desacuerdo*, 37). Los plebeyos actuaron en el Aventino de la misma manera que los patricios, ejecutando “una serie de actos verbales que imitan los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apoteosis; delegan en uno de ellos la consulta a *sus* oráculos; se dan representantes tras rebautizarlos. En síntesis, se conducen como seres con nombre” (*El desacuerdo*, 39). La acción política implica una reconfiguración de los nombres disponibles y a su vez Rancière *le da un nombre a la especificidad de la política*: la llama igualdad de palabra de cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante. Para hacerlo, se vale de narraciones que refieren lo que es y lo que no es político.

Hay dos situaciones no políticas que se destacan por su importancia: el orden de la dominación, en un extremo, y el desorden de la revuelta, en el otro. La revuelta es la otra cara de la dominación porque es el ruido que no hace política y, así, allana el camino al reforzamiento de los mecanismos de dominación. Para ilustrar este caso, Rancière recurre a un relato de Heródoto centrado en una revuelta en la que participaron los esclavos de los escitas en la Antigüedad. Heródoto cuenta que los escitas tenían la costumbre de dejar ciegos a sus esclavos para someterlos con mayor eficacia a sus tareas serviles, entre las que se destacaba ordeñar el ganado. Este orden se vio afectado por las grandes expediciones que temporalmente emprendían los escitas. En una ocasión, partieron a Asia y fueron retenidos durante toda una generación. En ese tiempo, creció una generación de esclavos que se vieron libres de la ceguera. Con los ojos abiertos, los esclavos concluyeron que no existían razones de peso para ser esclavos, porque habían nacido con los ojos sanos y con los mismos atributos que sus amos distantes. Rodearon el territorio con un foso hondo y se armaron, esperando su llegada. Al regresar, la mayoría de los escitas creyeron que con sus armas podrían detener fácilmente la rebelión. Pero un guerrero más astuto les dijo a sus camaradas de armas que no eran necesarias las armas, que había que enfrentarlos llevando en las manos el látigo con que azuzan a los caballos. Los esclavos se imaginaron que podían llegar a ser iguales en

fuerza y nacimiento a los escitas. Un alto mando del ejército afirmó convencido: “cuando nos vean látigos en vez de armas, sabrán que son nuestros esclavos y, al comprenderlo, se rendirán. Así se hizo, y con pleno éxito: sorprendidos por ese espectáculo, los esclavos huyeron sin combatir” (*El desacuerdo*, 26-27).

Rancière cataloga: esto merece llamarse político y esto no. En esta evaluación *objetiva un silencio*: afirma que los esclavos de los escitas –los que se mantuvieron en silencio y huyeron sin configurar una comunidad de litigio– no son sujetos políticos. Nombrar es simbolizar un silencio y nombrar la especificidad de la política implica mostrar que los que viven en el silencio sin verificar la igualdad parlante no son sujetos políticos. La igualdad persiste como el trasfondo silenciado de la desigualdad, pero quienes permanecen en silencio se encuentran fuera de la política. Hay silencios legítimos, dignos de ser escuchados, y silencios no aptos, silenciados. En una escena de litigio, silencio y aparecer se excluyen mutuamente:

Para Platón, la multiplicidad de los seres parlantes anónimos a los que se llama pueblo perjudica toda distribución ordenada de los cuerpos en comunidad. Pero, a la inversa, “pueblo” es el nombre, la forma de subjetivación de esa distorsión inmemorial y siempre actual por la cual el orden social se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento (*El desacuerdo*, 36).

En el ejemplo de los esclavos de los escitas se verifica la inconmensurabilidad de la dominación policial. Los esclavos se atrincheran en una igualdad guerrera que no configura una igualdad de palabra productora de desacuerdo. Escitas y esclavos se mantienen en posiciones totalmente internas a la función que ocupan y, por ello, puramente exteriores entre sí. La sociedad esclavista es uno de los exponentes más extremos de dominio policial donde la no relación de las partes se traduce en ausencia de política. Mientras no tenga lugar la acción reivindicativa de un espacio común litigioso, no habrá política, aunque sí puede haber desorden de la revuelta. Los esclavos de los escitas se mantienen en los márgenes de un silencio antipolítico. Huyeron no sólo de los escitas, sino de algo mayor: *huyeron de la política misma*. No se mantuvieron en el silencio *per se* sino en el silencio de un gesto que no hace comunidad política. Y el pueblo es el sujeto político que puede romper el silencio configurando una comunidad dividida.

En resumen, hay dos formas del silencio dentro de dos formas de visibilidad antagónicas: 1) el de la policía, que determina el orden de lo enunciable sobre la base del

silencio de la desigualdad concebida como un contexto no explicitado o no problematizado; 2) el de la igualdad como el fundamento silencioso de la desigualdad; la igualdad se mantiene en silencio pero en cualquier momento el pueblo puede hablar exponiendo el desacuerdo.

En un artículo que analiza las diferentes aristas del trabajo de Rancière, Mauro Basaure llama “ciudad como soledad” al orden policial que aísla las partes sin configurar una comunidad política. Su denominación se basa en una cita de Spinoza extraída del *Tratado político*, que reza así: “Una ciudad [...] en la cual la paz es un efecto de inercia de los sujetos conducidos como rebaños y formados solamente en la esclavitud, merece el nombre de soledad en lugar del de ciudad”. En la ciudad como soledad las partes permanecen como elementos inequivalenciados, sin una relación de igualdad que las una. La desigualdad aísla las partes y las mantiene en la diferencia:

Bajo este orden naturalizado quienes no están dentro de la cuenta no son elementos en la relación de equivalencia de los que por ser iguales se equivalen en la comunidad. Están, por decirlo de algún modo, en un mundo distinto al de los iguales y las diferencias –en la medida en que el orden policial ha logrado estabilizarlas como naturales– son inconmensurables. Habitan en la ciudad como soledad de la que habla Spinoza. No hay un lugar donde los elementos puedan medirse y ponerse en pie de igualdad<sup>45</sup>.

En el último artículo de *En los bordes de lo político* hay una sección dedicada al estudio de dos formas comunitarias que expresan la idea de la comunidad como soledad: las comunidades monásticas (*comunidad de esclavos*) y la república platónica (*comunidad de amos*). Los monasterios medievales son un ejemplo de comunidad que enfatiza la soledad sin política. En esa comunidad hay un fuerte sentimiento de unidad, pero la unidad que promueven excluye lo en-común litigioso del lenguaje. La soledad de los monjes es correlativa al principio de desigualdad que estructura un orden diferencial sin antagonismo. Rancière analiza el papel de la fraternidad eucarística cristiana y el rol que cumple en ella la igualdad de los semejantes ante Dios. Para ello, realiza una genealogía que muestra la exclusión sistemática de la igualdad paulina en el seno de las prácticas cristianas monacales. El modelo paulino se basaba en una idea de lo semejante: para Pablo no hay judíos ni griegos, ni hombres libres ni esclavos, tampoco circuncisos o no circuncisos, sino hombres que son igualmente portadores de la imagen de Dios. Afirma Rancière: “en el pensamiento cristiano de la comunidad, la eucaristía es

---

<sup>45</sup> Mauro Basaure, “Demostrar que no hay sino un mundo. Igualdad y política en Jacques Rancière” en *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo* (Santiago de Chile: ARCIS Ediciones-Cuadernos Sociológicos ARCIS Sociología, 2002), 302.

singularmente discreta. Las primeras teorías y prácticas de las comunidades monásticas –es decir, las comunidades de hombres solos– no están fundadas en la fraternidad de la eucaristía, en la felicidad del compartir fraternal. Lo que las funda es la obediencia a la cruz. La comunidad de los siervos de la igualdad divina no conoce ella misma la igualdad”<sup>46</sup>. En la *Regla de San Benito* el adjetivo *aequalis* es sólo utilizado dos veces: la primera para hablar de la igual caridad del abad hacia quienes le son confiados; la segunda para afirmar el igual servicio de obediencia. La obediencia no se reduce solamente al respeto a las jerarquías, sino que alude a una forma general de lazo social que regula las relaciones de los servidores de Dios entre sí. Renunciar a la voluntad propia es “entregarse a los otros en esclavitud [...]. La comunidad de monjes, la comunidad cristiana por excelencia, no está hecha de iguales sino de hombres que son esclavos unos de otros”<sup>47</sup>. El monje no dispone de la pertenencia de sí, y la renuncia a sí es el fundamento para asociarse en una mutua esclavitud con sus semejantes.

Si la comunidad de esclavos encuentra su expresión en la comunidad monástica, la comunidad de amos se expresa en la república platónica. La comunidad platónica es una comunidad de guardines basada en “la recusación de toda pertenencia o copertenencia, de toda forma de comparación o de reunión entre individuos que detentan cada uno un título de igualdad para hacer valer tanto en la asamblea como en el mercado. La comunidad sólo se entiende como esta desposesión o más exactamente como esta no pertenencia a sí que es el corolario del dominio”<sup>48</sup>. Allí no hay iguales, sólo la ciudad bien ordenada estructurada por la igualdad de proporción geométrica, que es una forma velada de desigualdad. En el límite, la comunidad de amos y de esclavos son equivalentes, y lo que excluyen es la igualdad de los sujetos libres.

El interés de Rancière por el estudio de estas dos formas de comunidad no radica en un afán meramente teorístico; obedece a la intención de trazar una genealogía de la política que muestra la forma en que viejas manifestaciones del pensamiento antipolítico aún estructuran las prácticas policiales más cotidianas. Tanto la comunidad de amos como la comunidad de esclavos han cobrado un peso importante en la historia del pensamiento político. Por ejemplo, en principio las reglas monacales parecen poco adecuadas para fundar la fraternidad comunista moderna. Sin embargo, su forma es repetida en ésta “bajo la forma del sacrificio –o del suicidio– del militante igualitario

---

<sup>46</sup> Rancière, *En los bordes de lo político*, 99.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 101.

renunciando a su nueva emancipación para entregarse en esclavitud a sus hermanos”<sup>49</sup>. La comunidad de amos y la comunidad de esclavos son dos formas históricas que expresan el modelo de la comunidad como soledad.

En el modelo de la comunidad de amos el soberano se abstiene de hablar con sus subordinados, o si habla lo hace silenciando la igualdad de inteligencias. El gobernante eficiente evita hablar, o habla con cada una de las partes para dividir las, impidiendo que entre ellas se produzca una articulación igualitaria. Ya lo vimos con Schmitt: el soberano es quien se queda solo en el acto de una decisión no deliberada. Un soberano que actúa en soledad puede ser más eficiente en la imposición de los efectos de la dominación que otro que somete cada una de sus decisiones a la consulta popular. Al callarse, el hombre de poder también “pretende aumentar su carisma, difundir cierto misterio en torno a su persona para fabricar así más poder. El silencio permite la presunción de un saber a menudo sobrevalorado por la imaginación”<sup>50</sup>. La policía se basa en una economía del silencio que lo articula en dosis precisas y ajustadas. Porque extenderse demasiado tiempo en el silencio es perjudicial para quien ejerce el poder (hay que hacer uso de la palabra para dar consignas, recordar las reglas de la institución, los deberes de los subordinados, etc.). Cuando el soberano habla lo hace en nombre del orden. Sus palabras autorizan la palabra a algunos y obligan al silencio a otros. Por eso los manifiestos obreros del siglo XIX combatían “la palabra de los patrones que no se pronuncian sino para exigir la represión por parte de los poderes públicos” (*El desacuerdo*, 73).

La política es una lucha por la palabra y esa batalla se libra en el campo simbólico. Como afirma Rancière: “[Los plebeyos] [s]e descubren, en la modalidad de la transgresión, como seres parlantes, dotados de una palabra que no expresa sólo la necesidad, el sufrimiento y el furor, sino que manifiesta la inteligencia. Escriben [...] un lugar en un orden de lo simbólico de la comunidad de los seres parlantes, en una comunidad que aún no tiene efectividad en la ciudad romana” (*El desacuerdo*, 39). En su comentario a *El desacuerdo*, Žižek sostiene que la apariencia igualitaria se sitúa en el ámbito de la “ficción simbólica”:

[el] ámbito de la apariencia (de la ficción simbólica) no es otro que el de la política como distinto del cuerpo social subdividido en partes. Hay “apariencia” cuando una parte no incluida en el todo del cuerpo social (o incluida/excluida de un modo contra el cual protesta) simboliza la situación como un agravio, sosteniendo contra las otras partes que

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>50</sup> David Le Breton, *El silencio* (Buenos Aires: Sequitur, 2006), 58.

ella representa la universalidad de la *égalité*. Estamos aquí ante una apariencia que contrasta con la “realidad” del cuerpo social estructurado (ES, 212).

La apariencia tiene que ver con la producción de una verdad. La apariencia se vuelve “novedad”, y la “novedad” se vuelve “política”, cuando el pueblo se presenta como el sustituto del universal imposible. La subjetivación política simboliza el vacío y muestra la incapacidad final que tiene el orden policial para dominar a la perfección. De allí que el daño (*le tort*) que provoca la policía debe ser tratado por dispositivos de subjetivación política. La política se distingue de una guerra o una deuda “inexpiable o irrescatable”; la distorsión no se zanja por ningún acuerdo pero “se trata –mediante dispositivos de subjetivación que la hacen consistir como relación modificable entre partes, como modificación incluso del terreno sobre el cual se libra el juego– [...]. Entre la regulación jurídica y la deuda inexpiable, el litigio político revela un carácter inconciliable que sin embargo puede tratarse” (*El desacuerdo*, 57).

Esto no implica que la simbolización del daño se reduzca a una mera lucha ideológica por el poder<sup>51</sup>. La subjetivación produce nuevas inscripciones de la igualdad para sucesivas (re)demostraciones democráticas. Mientras la policía se rige por el principio de repetición que excluye la novedad, la subjetivación democrática abre mundos: “La política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos” (*El desacuerdo*, 60). No hay política sin la producción de efectos de conmensurabilidad simbólicos que dan inicio a mundos comunes litigiosos. Rancière se opone a la dicotomía habermasiana que distingue los lenguajes poéticos de apertura de mundo de las formas de argumentación y validación: la demostración política es al mismo tiempo argumentación y apertura de mundo; en política se argumenta para mostrar la existencia de un mundo litigioso. Para volver al ejemplo de Rancière, los plebeyos transgredieron el orden de la ciudad ejecutando actos verbales que vinculaban “la vida de sus cuerpos a palabras y a usos de las palabras. En síntesis [...], de «mortales» que eran se convirtieron en «hombres», vale decir seres susceptibles de *hacer promesas y firmar contratos*” (*El desacuerdo*, 39; las cursivas son mías).

De la última afirmación se desprenden dos consecuencias. Primero, la amenaza del devenir-policial de la política está siempre presente, y Rancière reconoce este peligro. Hay una línea difusa entre hacer política efectuando promesas o firmando contratos y participar con estos actos en las prácticas del orden policial. Toda política

---

<sup>51</sup> Rancière, “Introducing Disagreement”, 5.

actúa en el borde de la incorporación policial –la realización del sujeto político como cuerpo social– o de la justificación arquepolítica o metapolítica –la transformación del sujeto en el cuerpo glorioso de la verdad: “La diferencia política está siempre al borde de su desaparición: el pueblo listo para caer en la población o en la raza, los proletarios listos para confundirse con los trabajadores que defienden sus intereses, el espacio de manifestación pública del pueblo en el ágora de los mercaderes, etc.” (*El desacuerdo*, 74).

Segundo, aunque Rancière procura mantenerse a distancia de la filosofía política, comparte con los proyectos de la ética comunicativa el supuesto según el cual la capacidad de hablar funda la igualdad entre los sujetos. El lenguaje es la verdad de la política, y lo que no puede ser dicho pertenece al torbellino mudo del engaño o la dominación. Para Arendt, el lenguaje y la acción se distinguen de la violencia, que no puede generar consenso. Para Habermas, cualquier alteración de la comunicación es resultado de una patología que disloca la simetría de los sujetos dialogantes, pero esto puede ser superado porque la acción comunicativa es en esencia no violenta.

De la *Crítica del juicio*, a Rancière le interesa lo mismo que a Arendt, a saber: la constitución de una escena estética donde puede aparecer lo no visible. Arendt descubre en Kant una filosofía política que ha sido opacada por las otras dos *Críticas*. Hay una analogía entre la estética y la política: en la valoración que hace de la Revolución francesa, Kant distingue entre el público de *espectadores* que observaron “desde fuera” el suceso y los *actores* que participaron directamente en el mismo<sup>52</sup>. Los temas abordados en la *Crítica del juicio* –lo particular, ya se trate de un gusto personal o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar entendida como facultad de la mente para abordar lo particular; y la sociabilidad como marco de referencia del juicio– son temas de importante significado político. La filosofía moral de Kant no deja cabida al juicio estético –*esto* es bello, *esto* es feo, *esto* está bien, *esto* está mal. El juicio no es la razón práctica, que establece una norma incondicional, se expresa en mandatos, habla en imperativos. El juicio, por el contrario, surge del placer contemplativo<sup>53</sup>. Arendt se opone al formalismo moral kantiano porque el imperativo categórico impide la discusión que hace posible la aparición de lo nuevo. En las nociones kantianas de “juicio reflexionante” y *sensus communis* (“sentido comunitario” o “sentido común”) se encuentra una incipiente expresión de la pluralidad política. El *sensus communis* le

---

<sup>52</sup> Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 122.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 35-36.

confiere validez a los juicios. El sentimiento de agrado o desagrado, que en principio puede ser considerado algo privado e incommunicable, se arraiga en el *sensus communis*. Previo proceso reflexivo que supone tomar en consideración los sentimientos de los demás, el juicio queda abierto a la comunicación. Nadie puede obligar a otro a estar de acuerdo con los propios juicios. La validez del juicio estético no es la validez de las proposiciones cognitivas –por ejemplo, decir “dos más dos son cuatro”. El *sensus communis* amplía las perspectivas de los razonamientos meramente privados: “Cuanto menos idiosincrásico sea el gusto, tanto mejor se podrá comunicar; una vez más, la comunicabilidad es el punto de referencia”<sup>54</sup>.

Estamos fuera de política del desacuerdo: el juicio puede solicitar el acuerdo de los otros. A diferencia de Arendt, Rancière postula que la imputación igualitaria no es algo dado porque se basa en la fractura originaria del *logos*. El acento de Rancière está puesto en la constitución del litigio comunicativo, y la política tiene lugar en la brecha que se produce cuando el lenguaje es disputado por la parte de los que no tienen parte. La violencia es constitutiva del lenguaje y es previa a las formas policiales de la economía de la violencia. Para Arendt, la *polis* es la comunidad definida por la igualdad, y todos los ciudadanos que la habitan participan por igual en la esfera pública. El actor está involucrado en una historia concreta y es parcial por definición, pero el espectador puede adoptar un punto de vista general como miembro de una comunidad de juicio. El juicio del espectador crea el espacio discursivo para que lo nuevo pueda aparecer; a través de su reflexión, se hace presente una ausencia. Y esta tarea es necesariamente colectiva: “Los espectadores existen sólo en plural. El espectador no está implicado en la acción, pero siempre está estrechamente coimplicado con los otros espectadores. No comparte con el creador la facultad del genio –la originalidad–, ni con el actor la facultad de la novedad; la facultad que tienen en común es la facultad de juzgar”<sup>55</sup>.

Sin embargo, hay un acuerdo tácito entre Rancière y Arendt: para impedir que se produzca un litigio sin comunidad política, la palabra debe ser contada como palabra y no como ruido. No sólo el lenguaje policial, sino también el lenguaje político discrimina qué voz es política y cuál no lo es, qué acción lo es y cuál no. La parte de los sin parte son los actores de la política que pueden introducir la novedad interrumpiendo las repeticiones de la policía; pero para que no sea un mero “ruido” debe dirigirse a un público de espectadores que reconocen como “habla” lo que antes consideraban sonidos

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 119.

sin discurso. Aunque Rancière no postula una diferencia de naturaleza entre palabra y voz, o habla y ruido, sin embargo las considera distinciones operativas puras que mantienen obrando la efectividad de la política. La política es política *en* el lenguaje y *del* lenguaje, y esto implica procesar simbólicamente el ruido *en* la voz y *de* la voz. En el momento en que la política hace contar como el todo a la parte de los incontados debe romper los silencios para reunir las voces acalladas en una escena de manifestación pública. Por el contrario, la voz “es elusiva, siempre cambiante, mutable, fugaz, imprecisa, opuesta a la relativa permanencia, solidez, durabilidad de lo visible [...]. Si queremos localizarla, ponernos a distancia segura de ella, necesitamos usar lo visible como referencia. Lo visible es capaz de establecer la distancia, la naturaleza y la fuente de la voz, y así neutralizarla” (*Voz*, 95-96). Firmar contratos y hacer promesas son formas de visibilidad opuestas al ruido de las voces de la revuelta. Rancière narra historias y concibe los sujetos políticos como agentes capaces de contar relatos y de hacer promesas. Esta disposición también indica para Arendt la especificidad de la política: “Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la «persona» acerca de la cual se puede contar una historia [*story*]; cada uno de nosotros estaría condenado a errar desamparado, sin dirección, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapado en sus humores, contradicciones y equívocos”<sup>56</sup>.

Sin la posibilidad de hacer promesas, los hombres viven en la soledad y el desamparo. De forma análoga, si al pueblo le es negada la capacidad de narrar nuevas historias vive en la “ciudad como soledad” de la policía. El espectador y el pueblo pueden reunir lo que antes estaba separado, y si la política se mezcla con la soledad, ya no hay política. Si la política es un saber sólo comprensible por el filósofo, tampoco es política:

la acción nunca es posible en solitud [*solitude*] o aislamiento; un hombre solo necesita, como mínimo, de la ayuda de otros para realizar su cometido, cualquiera que éste sea. Cuando la distinción entre ambos modos de vida, el político (activo) y el filosófico (contemplativo), se configuran de tal suerte que sean mutuamente excluyentes –como, por ejemplo, en la filosofía política de Platón–, se llega a una separación radical entre quien *sabe* lo que se debe hacer y quienes, siguiendo sus consejos o sus mandatos, lo llevan a cabo<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Arendt, “Labor, trabajo, acción”, 106-107.

<sup>57</sup> Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, 112-113.

Arendt y Rancière están en lo correcto al cuestionar la anulación de la política que produce la tríada filosofía-soledad-saber; sin embargo, no consideran que la soledad y el silencio puedan ser una instancia de distorsión política ajena a la filosofía. Para Arendt, así como para Rancière, el silencio es políticamente insignificante<sup>58</sup>: “la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer”<sup>59</sup>. El silencio es el reverso de la soledad: el silencioso cava un vacío a su alrededor que lo lleva a la soledad. El silencio equivale a la aprobación del orden de las cosas, y en el peor de los casos, significa la ausencia de opciones frente a lo cual sólo queda callar.

Rancière mantiene una alianza secreta con Arendt: pensar la política es pensar las formas en que la política anula la expresión de la soledad y del silencio. Soledad como dominio policial sin palabra litigiosa, silencio que hace callar que “la igualdad es el fundamento de la desigualdad” (Rancière); soledad como la “noche del silencio” de la dominación, de la destrucción del ser-común y de la capacidad de comenzar que anida en la acción (Arendt). Se tratan de dos formas similares de tematizar, desde distintos modos de entender la política, la misma desconfianza a la soledad.

¿En qué momento callar significó aceptar un orden impuesto? Según Paul Virilio:

Hoy, todo lo que se calla debe *consentir*, aceptar sin discusión el ruido de fondo de la intemperancia audiovisual; vale decir, de «lo ópticamente correcto». Desde hace un siglo –con la revolución de los medios masivos de comunicación– “*el silencio ya no tiene voz*, se ha puesto AFÓNICO y el mutismo está en su colmo [...] las voces del silencio se han acallado; lo que se ha vuelto actualmente obsceno ya no es tanto la imagen como el sonido o, más bien, la ausencia de sonido<sup>60</sup>.”

En el ámbito de la política el silencio no tiene voz, no debería tenerla. La política moderna nace con el Leviatán, que obliga a callar públicamente lo que por definición no puede ser acallado: la voz interna como resto, como silencio improductivo/perturbador. Para Virilio hay un nexo entre la política contemporánea, el arte, la sociedad en la era de la información y las nuevas formas de guerra. La extensión del capital financiero y sus

---

<sup>58</sup> Sobre el lugar del silencio en la política de Rancière, véase Paolo Palladino y Tiago Moreira, “On Silence and the Constitution of the Political Community”, *Theory and Event*, vol. 9 (2006).

<sup>59</sup> Arendt, “Labor, trabajo, acción”, 104.

<sup>60</sup> Paul Virilio, *El procedimiento silencio* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 89.

tensiones en el mundo global es un proceso que no está dissociado de los cambios tecnológicos del arte en el siglo XX. Sostiene que desde 1929, con la quiebra de Wall Street,

EL QUE CALLA OTORGA: ningún silencio puede ser reprobador, resistente, sino solamente consentidor. El silencio de la imagen no sólo es ANIMADO por la motorización de las secuencias fílmicas; también se ENROLA en la conformidad generalizada por un ARTE TOTAL, el denominado séptimo que, según se dice entonces, contiene a todos los otros. Durante la gran crisis económica que, en Europa, desembocará en el TOTALITARISMO nazi, el silencio ya no es más que una abstención. Desde entonces, todo tiende a sincronizar *simultáneamente* la imagen y el sonido: de ahí el papel político mayor que, en la época, tendrán las ACTUALIDADES (cinematográficas) –principalmente las de la Fox-Movietone en los Estados Unidos o las de la UFA en Alemania–, que prefiguran el *prime time* televisual<sup>61</sup>.

Para Virilio, el par visibilidad-invisibilidad no se reduce a una relación óptica, pues hay también un “silencio de la vista”. La lógica de lo audiovisual en el capitalismo tardío está llamada a suprimir el silencio de la vista. Al palabrerío enmarcado en la oposición visibilidad-invisibilidad, Virilio opone el silencio de la vista como una forma de resistencia política<sup>62</sup>. El silencio de la vista es la mirada que se fija en un punto hasta dar vergüenza (según veremos con Lacan en el capítulo 7). Esto tiene claras resonancias benjaminianas: para Benjamin, la violencia divina-revolucionaria es expresiva pero silenciosa; no se manifiesta a través de la performatividad del signo sino a través de la imagen muda, al igual que el nombre propio, singular y a la vez ejemplar.

El mito que sostiene al desacuerdo es el mito de la productividad del habla que resquebraja el orden policial pero en vistas de fundar uno nuevo (o parcialmente nuevo). Si bien el desacuerdo impide el cierre definitivo de lo social, no es ajeno a la acción de fundar y refundar permanentemente el orden de lo sensible. La palabra política modifica los regímenes de visibilidad dados, pero con el objeto de moldear un nuevo orden de las cosas. La ausencia de policía marcaría la existencia de un mundo inhabitable, tan insoportable como el mundo totalmente organizado: la pura revuelta, la irrupción de meras partes aisladas que vociferan, gritan, es la violencia inaceptable. Rancière le teme al desierto habitado por lo inhabitable. La “ciudad como soledad” es tanto el sitio donde los efectos de la dominación policial funcionan desplazando la irrupción del *demos*, como el ámbito donde sólo hay *demos*, el *demos* que huye y se expone solo en las calles,

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 91-92.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 93.

que se expresa como revuelta, observado desde lejos por la mirada de los poderosos, sin conformar un escenario de litigio.

El habla que permite la aparición del pueblo, y por tanto de los nombres nuevos, no es exterior a la violencia que instaura y a la vez conserva el derecho<sup>63</sup>. Rancière insiste en que la política no es la simbolización de un mito originario sino la interrupción del mito de los orígenes (el origen está abierto democráticamente). Por ejemplo, cuando los obreros franceses en la época de la monarquía burguesa preguntaban si eran ciudadanos de Francia, éstos cuestionaban que no tuvieran los mismos atributos reconocidos por la Carta Real a los franceses iguales antes la ley. De ello, los obreros no concluyeron “en el no lugar del texto igualitario. Al contrario, le inventan un nuevo lugar: el espacio polémico de una demostración que reúne la igualdad y su ausencia” (*El desacuerdo*, 116). Ahora bien, fundar un nuevo lugar dentro del espacio jurídico supone apelar a una violencia mítico/jurídica. Es difícil pensar la operatividad de la fundación de un derecho, y el nuevo lugar que ocuparon los obreros en la escena de los derechos de los ciudadanos franceses, sin apelar a algún tipo de *arkhè* de la comunidad.

La política se libra en el dominio del lenguaje porque es significativa y posee una efectividad propia. De forma similar, para Arendt la acción sólo es política si va acompañada de la palabra. La acción no puede tener lugar en la soledad, siempre actuamos en un mundo común que estaba antes de nuestro nacimiento y que continuará después. Como la política se libra en el terreno simbólico del lenguaje, la voz es un mero sustrato material sin forma política; la voz habla pero es tan irrelevante políticamente como el silencio. En la revuelta sólo hay voces que gritan, no las palabras que expresan la igualdad de cualquier ser hablante: “la argumentación [...] sitúa en primer lugar el escenario del desacuerdo, o sea la calificación misma de la relación entre partes: ruido de la revuelta o palabra que expone la distorsión” (*El desacuerdo*, 73). Los dominadores califican como “ruido” a la palabra del pueblo, o “revuelta” a una comunidad litigiosa, negándole estatuto político; pero Rancière mismo sitúa a la revuelta en el dominio del “ruido”, y así la inscribe en el espacio de dos alternativas puras: o bien abandona el ruido para devenir obra/proyecto político, o bien muere en su impoliticidad originaria. La revuelta no contribuye a producir sentido y en esta constatación hay acuerdo entre Rancière y la “filosofía política”. En última instancia, la política del desacuerdo está enmarcada en la fantasía ideológica que distingue la palabra como el lugar propio de la política de la voz muda como exilio apolítico de la política.

---

<sup>63</sup> Para una discusión de esta forma de la violencia, véase el capítulo 6.

## CAPÍTULO 4

### El mito de la hegemonía

En este capítulo me detendré en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En primer lugar, abordaré los principales errores, incoherencias y desatinos que esta teoría posmarxista ha detectado en las contribuciones clásicas del marxismo. La principal conclusión a la que llegan estos autores es que el marxismo clásico no pudo teorizar la contingencia de lo político porque se erigió como un saber esencialista. Criticaré la solución que ofrece la teoría de la hegemonía a los problemas derivados de las verdades obstinadas del marxismo. Mi tesis es que la solución antiesencialista de L&M se efectúa desde el lugar de un saber igualmente exceptuado, mismo que critican en las perspectivas marxistas clásicas. En segundo lugar, me analizaré las nociones de significante vacío, representación y pueblo. Por último, mostraré el vínculo que existe entre hegemonía, liberalismo, violencia mítica y obra política. Entenderé a la hegemonía como una fuerza realizativa que no trasciende la violencia mítica, fundadora y conservadora de orden<sup>1</sup>. Es decir, la hegemonía es la ley de lo político cuya función es conservar la dimensión operativa del mito instituyendo hegemonías parciales. Su objetivo es no romper el círculo mítico del orden.

#### **Hegemonía: saber de lo político, política del saber**

¿Qué queda hoy del marxismo? En un intento por responder a esta difícil pregunta es posible identificar apresuradamente dos posiciones. La primera, tal vez la

---

<sup>1</sup> La noción de “violencia mítica” como fuerza fundadora y conservadora de orden pertenece a Walter Benjamin (véase *PCV*).

más ampliamente extendida en el sentido común académico, es que ya pocos creen que el marxismo sea una doctrina capaz de “aprehender nuestro tiempo en pensamientos”. En uno de sus últimos trabajos, John Rawls respondió desde su aséptico “liberalismo político” a un conjunto de objeciones que históricamente el marxismo le había efectuado al liberalismo. El resultado de ello fue una insólita apropiación liberal del legado de Marx. Ante al diagnóstico de la obsolescencia del marxismo era necesario darle un nuevo cuerpo, pero no cualquier corporalidad, sino una particularmente incómoda para la tradición marxista: la del “cuerpo sin cuerpo” de la neutralidad liberal. Rawls sostiene que Marx propuso una crítica moral de la sociedad análoga a la que propone el liberalismo político: “sociedad bien ordenada en la que se satisface la condición de plena publicidad [...] será una sociedad sin ideología (entendida en el sentido de falsa conciencia de Marx)” (*JER*, 166-167). La forma en que la sociedad liberal puede superar la conciencia ideológica es apoyando la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, pues “la investigación racional y la reflexión ponderada tienden con el tiempo –si algo lo hace– a desenmascarar las ilusiones y las falsificaciones” (*JER*, 167). Se trata de descorporizar el legado marxista, negar su cuerpo doctrinario antiliberal, para hacerlo compatible con los requisitos de las sociedades liberales capitalistas complejas.

La segunda respuesta proviene de las filas del posmarxismo de Laclau y Mouffe (en adelante, L&M). Este enfoque no propone descorporizar al marxismo –esto es, vaciarlo de contenido de tal modo que resulte una metáfora del liberalismo contemporáneo, o su reflejo análogo– sino radicalizar sus puntos de partida, desplazando su legado democrático hacia infinitas posibilidades discursivas. Para esta perspectiva, el mérito de la teoría marxista clásica fue iluminar las tendencias fundamentales en el desarrollo del capitalismo y los antagonismos que éste genera. Sin embargo, ese análisis es hoy “incompleto y, en parte, provinciano –limitado, en gran medida, a la experiencia europea del siglo XIX”. L&M sostienen que la dislocación que el capitalismo genera a nivel internacional es más profunda que la que Marx previno. Esto exige “transformar en una variedad de direcciones la concepción de Marx acerca del agente social y de los antagonismos sociales”<sup>2</sup>. Si el Marx de Rawls es cuasi-kantiano e ilustrado, el de L&M es un Marx provinciano que, para abrirse al mundo de hoy, requiere el auxilio del saber posmarxista. Un auxilio que obliga a ser conscientes de la necesidad de descentrar su legado.

---

<sup>2</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “Posmarxismo sin pedido de disculpas” en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993), 145.

En este apartado indagaré la relación que existe entre política, posmarxismo y saber. La distinción entre “saber” y “verdad” es recurrente en los trabajos posestructuralistas. Mientras el saber alude a una operación por medio de la cual un acontecimiento impredecible es objetivado dentro de un régimen de visibilidad y enunciación, la verdad es un acto que disloca el saber. Una verdad es lo opuesto a una esencia, y el saber no es un conocimiento más allá del mito, sino el mito de un saber incuestionable.

Comencemos determinando algunos problemas del marxismo clásico para dar cuenta de la política contemporánea contraponiendo las afirmaciones de dos autores con intereses ideológicos totalmente diferentes. Francis Fukuyama, en el artículo que lo hiciera famoso poco antes de la caída del muro de Berlín, afirma:

Gorbachov y sus aliados permanentemente han sostenido que la democracia al interior del partido era de algún modo la esencia del leninismo, y que las diversas prácticas liberales de debate abierto, elecciones con voto secreto, e imperio de la ley, formaban parte del legado leninista, y sólo se corrompieron más tarde con Stalin. Aunque prácticamente cualquiera puede parecer bueno si se le compara con Stalin, trazar una línea tan drástica entre Lenin y su sucesor es cuestionable. La esencia del centralismo democrático era el centralismo, no la democracia; esto es, la dictadura absolutamente rígida, monolítica y disciplinada de un partido comunista de vanguardia jerárquicamente organizado, que habla en nombre del *demos*<sup>3</sup>.

Unos pocos años antes, L&M afirmaban que uno de los errores más visibles del marxismo tradicional fue desconsiderar el papel que cumple en la lucha política la proliferación democrática de los puntos de ruptura que desbordan los estrechos límites de clase. El autoritarismo marxista surgió en el momento en que se estableció una distinción pura entre la vanguardia dirigente y los dirigidos en el seno de los movimientos de masas. Esta distinción

se plantea en términos de un *saber*, por parte de un sector, acerca del movimiento subyacente de la historia [...]. Del *¿Qué hacer?* de Lenin a la bolchevización de los partidos comunistas bajo el Komintern, esta línea demarcatoria [entre la materialidad de la clase y la instancia política de dirección en la que se concentra su “verdadera identidad”] es sometida a un enrigidecimiento progresivo, que se refleja en el creciente giro autoritario de la política comunista [...]. Es en este entrecruzamiento entre ciencia y política donde está la raíz de la política autoritaria (*HES*, 91).

---

<sup>3</sup> Francis Fukuyama, “¿El fin de la historia?”, s/d de edición, 1989, 23-23.

Hay algo en común entre las afirmaciones de Fukuyama y L&M que explican el fracaso del marxismo en las últimas décadas: su sistemático alejamiento de la política como consecuencia de su acercamiento a un *saber* que no admitía confrontaciones, ajustes o discusiones. En efecto, ¿hasta cuándo podía durar una sociedad que no era capaz de despertarse de la fantasía de sus pretensiones totalizantes? Ahora bien, mientras para Fukuyama la política es sinónimo de democracia liberal –que consume el consabido “fin de la historia”–, para L&M la hegemonía es una forma política desprovista de contenidos normativos últimos. De aquí que para ellos en la actualidad la centralidad de lo político no se oculta detrás de ningún saber impuesto. A mediados de los años noventa, Laclau sostenía que

[n]uestras sociedades son mucho menos homogéneas que aquellas en que los modelos marxistas fueron formulados, y la constitución de las voluntades colectivas tiene lugar en terrenos surcados por relaciones de poder mucho más complejas –como resultado, *inter alia*, del desarrollo de los medios de comunicación de masas. La disolución de la metafísica de la presencia no es una operación puramente intelectual. Está profundamente inscrita en el conjunto de la experiencia de las últimas décadas (*ED*, 147-148).

“Hegemonía” es el nombre que simboliza la verdad o la contingencia de lo político. *Hegemonía y estrategia socialista* sostiene que este concepto circuló en algunos trabajos no ortodoxos del marxismo, hasta que Gramsci explotó sus potencialidades políticas como nunca nadie lo había hecho antes. Este término da cuenta del fracaso de todo sistema de saber remediando esa imposibilidad por medio de prácticas contingentes de *articulación política*. Por “articulación”, L&M entienden una “práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica” (*HES*, 142-143). La hegemonía hizo visible el hiato entre una realidad socioeconómica que desbordaba la necesidad de las leyes del desarrollo capitalista y las tareas políticas que se empleaban para suturar esa falta. El desajuste histórico respecto del curso natural de la historia se materializó en tres situaciones específicas.

Primero, en el desarrollo del siglo XX la contradicción de clases en Europa no se expresaba por medio de un choque entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Segundo, en Rusia los desajustes se expresaban en la debilidad estructural de la clase burguesa y en el papel excepcional jugado por el Estado en la constitución de la economía. Esta coyuntura permitió el avance de la clase obrera pero de un modo

anómalo para el normal desenvolvimiento de las leyes históricas. Por último, el contexto en la cual Gramsci pensó su propuesta contaba con anomalías propias de la realidad italiana: una fuerte división regional entre el norte industrial y el su agrario, que creaba una disgregación dominada por la primacía de los intereses corporativos, y la falta de integración de las masas a la vida política como resultado de la “cuestión vaticana” (*HES*, 60-68; 73-83; 99).

La hegemonía en tanto práctica articuladora que hizo frente a las anomalías del proceso histórico no representó “el despliegue majestuoso de una identidad, sino la respuesta a una crisis” (*HES*, 31). Éste es el punto donde la hegemonía se solapa con la contingencia política: la hegemonía no es una *positividad* sino un *suplemento*, es decir, es la forma de articular contingentemente diferentes contenidos ideológicos que resultan del carácter “desnivelado” de lo social. Es la respuesta a una dislocación estructural que da cuenta de la contingencia de todo orden social. Debido a esto, la negatividad de la hegemonía no puede ser dialécticamente superada, pues ella da cuenta del fracaso irremediable en la constitución de cualquier determinación.

Los marxistas no sólo negaron la política con un dogmático sistema de saber sino que, una vez que se enfrentaron con la contingencia, siguieron aferrándose al monismo de clase. Es decir, a pesar de que se produjo una dislocación del sistema de saber estructurado por las leyes de la historia, la lucha de clases permaneció como una verdad que no encontraba un lugar coherente en el saber del marxismo heterodoxo. Este es el caso representado por Trotski y Gramsci.

En el caso del primero, las nociones de *revolución permanente* y *desarrollo desigual y combinado* pusieron en cuestión la idea de un único curso posible del proceso histórico –no hay una positividad que sea el fundamento de las relaciones sociales; éstas tienen lugar en el terreno generalizado de un “desarrollo desigual” desorganizado. No obstante, “que la economía determina últimamente a los procesos históricos es algo que se establece para Trotski a un nivel tan extrahistórico y de modo tan dogmático como en el caso de Pokrovski” (*HES*, 87). De este modo, Trotski no fue capaz de tomar un camino diferente al que fijó la línea dogmática leninista. Ello se debe a que la forma en que es presentada la narrativa de la especificidad histórica rusa juega “un papel ambiguo”:

[en la propuesta de Trotski] la saga de la hegemonía concluye muy pronto: no hay especificidad que asegure la supervivencia de un Estado soviético, ni para Lenin ni para Trotski, sin una revolución socialista en Europa en la que las clases obreras victoriosas

de los países industriales avanzados vengan en auxilio de los revolucionarios rusos. Aquí la “anormalidad” del desajuste de etapas en Rusia viene a engarzarse con el desarrollo “normal” de Occidente (*HES*, 86).

Veamos el caso de Gramsci. Para el autor italiano la distinción entre una ciencia de la política y la práctica política carece de sentido. Del mismo modo que Maquiavelo fue, antes que un científico de la política, un político práctico, es un sinsentido separar la teórica política de sus efectos performativos. Como afirma Gramsci: “La doctrina de Maquiavelo no era en su tiempo puramente «libresca», un monopolio de pensadores aislados, un libro secreto, que circula entre iniciados. El estilo de Maquiavelo no es el de un tratadista sistemático, como los había en el Medioevo y en el Humanismo, sino todo lo contrario; es el estilo de un hombre de acción, de quien quiere impulsar la acción, es el estilo de un «manifiesto» de partido”<sup>4</sup>. Para el autor italiano, la crisis del marxismo se produjo cuando se convirtió en una práctica elitista de la administración de un *saber* aislado. Según L&M, Gramsci cuestiona algunos tópicos centrales del saber marxista tradicional: 1) la alianza de clases entre el proletariado y el campesinado no responde a los requerimientos de la estrategia leninista de una coalición de intereses preconstituidos en el nivel de la estructura económica; 2) la dirección intelectual y moral supone la construcción de una subjetividad política amplia –una “voluntad nacional y popular”; 3) esta voluntad política es un sujeto complejo que “resulta de la articulación político ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas” (*HES*, 102).

Sin embargo, la construcción gramsciana de la política reposa sobre “una concepción finalmente incoherente” que no logra trascender “el dualismo del marxismo clásico”:

[Para Gramsci] incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articuladoras, tiene que haber siempre *un* principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental. Con lo cual vemos que hay dos principios del orden social –la unicidad del principio unificante y su carácter necesario de clase– que no son el resultado contingente de la lucha hegemónica, sino el marco estructural necesario dentro del cual toda lucha hegemónica tiene lugar [...]

El pensamiento de Gramsci aparece, pues, suspendido en torno a una ambigüedad básica en torno al *status* de la clase obrera que lo conduce, finalmente, a una posición contradictoria: por un lado la centralidad política de la clase obrera depende de su salir fuera de sí, de transformar su propia identidad articulando a la misma una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas –tiene, por tanto, un carácter histórico contingente–; pero, por otro lado, pareciera que ese papel articulador le estuviera

---

<sup>4</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno* (México: Juan Pablos, 1975), 32.

asignado por la infraestructura —con lo que pasaría a tener un carácter necesario (*HES*, 103; 105).

Resumamos: 1) el marxismo tradicional articuló *un exceso de saber que redundó en un déficit de política* —las leyes necesarias de la historia no podían comprender el carácter contingente de lo político; 2) los marxistas heterodoxos (Gramsci y Trotski) descubrieron *una verdad contingente que no obstante configuró un saber marxista deficitario* —Trotski y Gramsci dieron cuenta del carácter contingente de la política, pero lo hicieron formulando un conocimiento no sólo ambiguo sino “incoherente” y “contradictorio”.

Gramsci propuso una incipiente “política articuladora” que no renunciaba a la verdad de la lucha de clases. La hegemonía como práctica estandarizada de la política en sociedades diversas y globalizadas es la domesticación situacional de la verdad de su origen gramsciano contingente. La forma hegemónica de la política ha borrado las huellas de la verdad de la hegemonía tal como la pensó Gramsci, esto es, como la estrategia política de las clases subalternas (para L&M, cualquier posición de sujeto puede devenir hegemónico). La hegemonía es una forma en la que cabe toda expresión política, tanto conservadora como progresista, de derechas como de izquierdas. La hegemonía en el capitalismo tardío sólo puede operar en la medida en que reprime las “incoherencias” de la política gramsciana, que combinaba una política articuladora con la verdad de la lucha de clases. En otras palabras, el posmarxismo es la *renegación* de su ambigüedad gramsciana originaria. L&M siguen el legado de Gramsci pero lo niegan en su carácter clasista. Gracias a esto se produce un saber “limpio”, “específico” y “coherente” de lo político, a diferencia del saber trotskista y gramsciano, contradictorio, ambiguo o deficiente.

Según Laclau, el posmarxismo no es “una operación especulativa —una operación epistemológica, si se quiere— dado que ella no presupone ninguna dualidad sujeto/objeto, sino, por el contrario, la generalización de la lógica del significante al conjunto de las categorías teóricas” (*Nuevas reflexiones*, 110). Sin embargo, la renegación posmarxista de Gramsci y Trotski produce las condiciones para la emergencia de un saber exceptuado que escapa a toda a toda falla. Luego de comparar la hegemonía con la lógica del fetichismo de la mercancía, Benjamín Arditi concluye que la hegemonía es una forma universal de la política sin un afuera:

La noción de una equivalencia generalizada del fetichismo de la mercancía es trasladada a la hegemonía. Si bien la fuerza de trabajo funciona como lingua franca que permite el intercambio de mercancías a partir del valor y no de sus atributos positivos, la hegemonía funciona como un traductor universal o Esperanto de la política al concebir a ésta como una práctica articuladora que establece una equivalencia entre diferentes luchas, grupos y demandas. Pero a diferencia de la fuerza de trabajo, que es la única mercancía que rompe con la ley de equivalencia porque es intercambiada por debajo de su valor, la hegemonía termina siendo un universal sin un síntoma debido a que construye a *toda* política como política hegemónica. Se convierte en una suerte de forma perfecta<sup>5</sup>.

*Lo político es la verdad contingente de la hegemonía, pero la hegemonía es el saber que condiciona los desplazamientos posibles de lo político.* La distancia de lo político consigo mismo, la imposibilidad de que sea simbolizado, es sustituida por la Identidad sin brecha entre lo político y la forma hegemónica.

El marxismo clásico se funda en la defensa de verdades que no encajan coherentemente en el saber político contemporáneo. Por ello la teoría de la hegemonía sería un saber “superior” respecto del marxismo y sus “verdades”. Aquí resulta útil establecer dos formas posibles de vinculación entre saber y verdad. La primera proviene de la lectura que hace Žižek de la teoría del sujeto militante de Alain Badiou. Según esto, para Badiou “el saber es solo la captación enciclopédica positiva del ser y, como tal, no puede aprehender la dimensión de la verdad como acontecimiento [...] que es «subjetiva»”. Mientras que el saber busca anudar o fijar el sentido, la verdad es singular porque involucra un compromiso militante que no es totalmente subsumible a las prácticas articuladoras de anudamiento de sentido. Por el contrario, para el posmarxismo de L&M la verdad es siempre “la sedimentación de algún acontecimiento pasado, la «normalización» de un acontecimiento fundador” (ES, 197).

La práctica militante –y fundamentalmente, la acción revolucionaria– es colectiva pero ello no quita que sea en buena medida solitaria: el militante verdadero, aquel que no renuncia a su verdad pase lo que pase, puede quedarse solo y esto no debe amedrentarlo. Trotski se opuso al etapismo de la ortodoxia marxista, que rendía culto al movimiento teleológico de la historia. En *La revolución permanente* leemos: “Tales o cuales etapas del proceso histórico pueden resultar inevitables aunque teóricamente no lo sean. Y a la inversa: etapas teóricamente «inevitables» pueden verse reducidas a cero por la dinámica del desarrollo, sobre todo durante la revolución, pues no en vano se ha dicho

---

<sup>5</sup> Benjamín Arditi, “Post-hegemony: politics outside the usual post-Marxist paradigm”, *Contemporary Politics*, núm. 3, vol. 142 (2007): 210. La traducción es mía.

que las revoluciones son las locomotoras de la historia”<sup>6</sup>. El saber posmarxista calificaría esta afirmación como “incoherente”, puesto que combina la opacidad del desarrollo desigual con la revolución como “locomotora de la historia”. O también podría interpretarse como la defensa militante de una serie de verdades (la lucha de clases, la revolución como motor de la historia, la espera del comunismo, etc.), a pesar de que no encajen coherentemente dentro del *corpus* de la hegemonía e incluso del marxismo más tradicional. Así, la hegemonía es un saber exceptuado de todo contenido de *verdad* (en el sentido militante de una “apuesta”), y en su lugar sólo reconoce la *veracidad* (entendida como la *adecuación* o la *correspondencia* de las sociedades capitalistas avanzadas al formato de la hegemonía). La contingencia que celebra la hegemonía se encuentra limitada por su propia sedimentación histórica, por su naturalización como la práctica generalizada de la política en sociedades complejas y globalizadas. Su carácter contingente convive con su condición de saber naturalizado o sustrato ideológico sedimentado.

El saber hegemónico sólo puede observar lo que observa porque elimina toda diferencia exterior a él. Por un lado, en tanto saber autorreferencial que da cuenta de la especificidad de lo político, Laclau no tendría que observar una diferencia más allá de su sistema (no habría otra especificidad política que la hegemonía); pero, por otro, al no introducir una diferencia, al concebir a toda política como *hegemónica*, se pone en jaque el imperativo ético de mantener abierta la brecha entre lo universal y lo particular (toda forma particular de la política se inscribe en la matriz universal de la hegemonía).

La hegemonía muestra que “que toda identificación hegemónica es intrínsecamente inestable, resultado contingente de una lucha [...] toda operación hegemónica es en última instancia «ideológica»” (ES, 196). La indeterminación de lo social es suturada a través de una articulación política que provee una “ilusión de cierre” que “puede ser negociada en varias direcciones [...]. La ideología es una dimensión que pertenece a toda experiencia posible” (MRP, 36). De este modo, *la hegemonía es el saber del saber*, el saber político que da cuenta que toda política es en última instancia ideología-saber, construcción mítica de lo social, articulación de una fantasía fundamental

---

<sup>6</sup> León Trotski, *Obras de León Trotski Tomo 6* (México: Juan Pablos, 1972), 178.

## Significante vacío, representación y pueblo

La noción de “significante vacío” ocupa un lugar central en la teoría de la hegemonía: “un significante vacío sólo puede surgir si la significación en cuanto tal está habitada por una imposibilidad estructural, y si esta imposibilidad sólo puede significarse a sí misma como interrupción (subversión, distorsión, etc.) de la estructura del signo” (ED, 70). Para Laclau, al igual que para Saussure, el punto de partida de la significación es la constitución de un sistema relacional de diferencias. Determinar el alcance de ese sistema es determinar sus límites. Los límites de cualquier sistema significativo nunca son neutrales, “sino que presuponen una exclusión [...] en el caso de la exclusión tenemos auténticos límites, dado que la realización de lo que está más allá del límite de exclusión implica la imposibilidad de lo que está de este lado del límite. Los límites auténticos son siempre antagónicos” (ED, 71-72). Lo excluido por el sistema amenaza el orden interno al mismo tiempo que le da sentido: “Sólo si el más allá pasa a ser el significante de la pura amenaza, de la pura negatividad, de lo simplemente excluido, puede haber límites y sistema (es decir, un orden objetivo)” (ED, 74).

Tanto la sistematicidad del sistema como su reverso, la pura negatividad de lo excluido, requieren la producción de significantes vacíos para significarse a sí mismos. Ello, por cuanto no hay forma *directa* o sustancial de significar los límites de la significación, y esto sólo es posible a través de la intervención de los significantes vacíos, que simbolizan la indeterminación de lo social. Por ejemplo, “orden”, “unidad”, “liberación” son términos que, en un cierto contexto, pasan a ser el significante de la falta, es decir, el nombre de una plenitud ausente, en definitiva, un significante vacío. El principal axioma de la forma hegemónica de la política es el siguiente: “La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos” (ED, 84). La “imposibilidad constitutiva de la sociedad” significa que “la Sociedad no existe” como una totalidad representable: no hay lazos sociales o estructurales *a priori* (una estructura de clases, una estructura de funciones invariables, etc.). La afirmación “la Sociedad no existe” es una derivación de la sentencia lacaniana “La mujer no existe”<sup>7</sup>. Lo social no existe salvo como una articulación política inestable; articulación que se encuentra constantemente amenazada por la dislocación del antagonismo, que introduce desplazamientos de sentido (HES, 164-170; *Nuevas reflexiones*, 103-106).

---

<sup>7</sup> Sobre esta expresión, véase el capítulo 7.

El proceso de significación se produce a través de la construcción de lazos políticos equivalenciales que son articulados en un significante vacío. En la relación hegemónica, un particular asume la función de representar la universalidad escindida de la comunidad. Es decir, se trata de significar una exclusión radical (falta) que es fundamento y condición del sistema. A pesar de que todo universal es una parcialidad diferencial hegemónizada, la significación sólo tiene lugar si procede una subversión equivalencial del sistema meramente diferencial de significantes:

es sólo si el carácter diferencial de las unidades significativas es subvertido, sólo si los significantes se vacían de todo vínculo con significados particulares y asumen el papel de representar el puro ser del sistema –o, más bien, el sistema como ser puro y simple– que tal significación es posible [...]. Es sólo privilegiando la dimensión de equivalencia hasta el punto de que su carácter diferencial es casi enteramente anulado –es decir, vaciándose de su dimensión diferencial– que el sistema puede significarse a sí mismo como totalidad (*ED*, 75).

La política radica en la construcción discursivo-equivalencial del vacío social: el significante vacío “democracia” no se logra imponer hegemónicamente en la sola diferencia con otros significantes opuestos a él (“orden”, “tradicción”, “seguridad”, etc.); requiere la reunión en torno a él de distintas unidades significativas que renuncian a su particularidad para volverse equivalentes a “democracia” (“derechos individuales”, “derechos laborales”, “derechos de las minorías”, etc.).

Hay una brecha constitutiva entre lo universal y lo particular, entre la estructura diferencial del orden social positivo –la lógica de la *diferencia* o *lógica institucionalista*– y el antagonismo político –la lógica de la *equivalencia* o *lógica populista*–, que exige una hegemonización. Como la igualdad en Rancière, la lógica de la equivalencia “tiende a erradicar la relevancia de toda localización diferencial”; como la policía, la lógica de la diferencia “es esencialmente antigualitaria” (*ED*, 81). El discurso institucionalista es aquel en el cual “todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo” (*RP*, 107-108). Por ejemplo, la noción de “individuo” se correspondería con la lógica de la diferencia: es un espacio de homogeneización dado a *priori*, todos somos individuos en igual medida y grado, independientemente de nuestras particularidades. En cambio, el pueblo rompe con la homogeneización abstracta de las diferencias y con la pura diferencia de elementos aislados: el parte que es el todo de la

comunidad (por ejemplo: “los descamisados son el pueblo” en el discurso peronista clásico). Atendamos a la diferencia entre la lógica institucionalista y la lógica populista:

La diferencia entre una totalización populista y una institucionalista debe buscarse en el nivel de estos significantes [vacíos] privilegiados, hegemónicos, que estructuran, como puntos nodales, el conjunto de la formación discursiva. La diferencia y la equivalencia están presentes en ambos, pero un discurso institucionalista es aquel que intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad. Por lo tanto, el principio universal de la “diferencialidad” se convertiría en la equivalencia dominante dentro de un espacio comunitario homogéneo [...]. En el caso del populismo ocurre lo contrario: una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos (RP, 107).

Al igual que la verificación de la igualdad en Rancière, la equivalencia es un principio de distorsión de la realidad que, no obstante, produce formas de subjetivación del litigio político. El nombre queda atado a un proceso de simplificación equivalencial de la significación en que tienen lugar relaciones políticas de *representación*. Para Laclau, no hay que abandonar el concepto de representación sino desconstruirlo. La representación es el proceso por cual el representante sustituye y encarna la voluntad del representado. La perfecta representación sería aquella en que se verifica una transmisión directa de la voluntad del representado al representante. Esto supondría que la voluntad del representado está plenamente constituida. Sin embargo, ni del lado del representante ni del representado se dan las condiciones para una perfecta representación. En lo que respecta al representado, si éste necesita el auxilio del representante, ello se debe a que otro sujeto debe decidir por él, lo cual significa que su identidad está incompleta. De allí que la relación de representación sea un *suplemento* de las identidades políticas. El suplemento de la representación crea algo nuevo que no puede ser deducido de la identidad del representado. En sociedades complejas no hay política sin representación: “«representación» es el nombre de un juego indecidible que organiza una variedad de relaciones sociales [...]. Vivimos en sociedades cada vez menos capaces de referirnos a un nivel único o primario que sería aquel en que se constituye la unidad básica de los agentes sociales” (ED, 174-175). Como resultado de esto, la representación asume la tarea de “fijar su significación en torno a un punto nodal” (Nuevas reflexiones, 45). El representante construye un interés en una realidad que es diferente de aquella donde el interés del representado había sido formulado originariamente. La relación de representación no involucra ni un total rendimiento de cuentas por parte del representante ni una transmisión directa y completa de la voluntad del representado en

un medio transparente. A través de la relación hegemónica, un contenido particular asume la tarea imposible de *representar* la totalidad de la sociedad. Esto significa “que no podemos escapar del marco del proceso representativo y que deben ser constituidas alternativas democráticas que multipliquen los puntos a partir y alrededor de los cuales la representación opera, en lugar de intentar limitar el alcance y el área de operación de esta última” (*ED*, 175).

El campo social es una “guerra de trincheras” en el que diferentes proyectos políticos intentan articular en torno a sí mismos un mayor número de significantes vacíos. En consecuencia, el poder “encierra la clave para llegar a una comprensión de la especificidad de lo político” (*Nuevas reflexiones*, 47). Toda identidad política “es un acto de poder y [...] la identidad como tal *es* poder [...]. Si a pesar de esto ella logra afirmarse parcialmente como objetividad, esto sólo puede darse sobre la base de reprimir aquello que la amenaza. Estudiar las condiciones de existencia de una cierta identidad social es equivalente, por lo tanto, a estudiar los mecanismos de poder que la hacen posible” (*Nuevas reflexiones*, 48-49).

En la hegemonía participan las relaciones de poder, las relaciones de representación y una decisión que oficia como el fundamento de la identidad política. Para Laclau, “la decisión tiene, ontológicamente hablando, un carácter fundante tan primario como el de la estructura a partir de la cual es tomada, ya que no está determinada por esta última” (*ED*, 47). En el esencialismo, lo exterior al espacio de articulación política funciona como un fundamento que remite la contingencia de toda decisión a la interioridad de una estructura cerrada (*HES*, 129). Ahora bien, la “locura de la decisión” es siempre una “locura regulada” externamente: la decisión siempre emerge en un terreno parcialmente estructurado, pues en un contexto de indecidibilidad absoluta todas las decisiones serían posibles, lo que produciría un punto muerto que impediría que *alguna* decisión fuese tomada<sup>8</sup>. Laclau identifica dos tipos de limitaciones: 1) las prácticas sedimentadas que constituyen el marco normativo de una sociedad, que nunca desaparece hasta el punto de necesitar un acto de refundación total; 2) la articulación política misma. Como toda decisión “debe ser aceptada colectivamente”, ella opera como una superficie “para la inscripción de algo externo a sí misma –como un principio

---

<sup>8</sup> Ernesto Laclau, “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía” en Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 118.

de articulación– [...]. [Una decisión es] un acto de articulación no fundado en ningún principio a priori externo a la decisión misma”<sup>9</sup>.

Lo que impide que una decisión sea tanto un acto de refundación total como una práctica aislada es que debe ser de algún modo articulada; requiere un punto de identificación capaz de representarla políticamente. En el siguiente pasaje Laclau resume la articulación teórica que existe entre decisión, articulación y representación: “Una vez que tienen lugar algunas identificaciones políticas básicas, pueden darse las razones de las *decisiones y elecciones particulares*, pero estas últimas requieren como *punto de partida* una identidad que no precede sino que es resultado del proceso de representación” (RP, 203; las cursivas son mías). De aquí hay sólo un paso para sostener que la decisión no sería el único momento de constitución de la objetividad, pues también lo son las prácticas de articulación y las relaciones de representación.

¿En qué consiste entonces la “especificidad de lo político”? Laclau combina dos argumentos para dar cuenta de esto. Por un lado, afirma que el juego político consiste en la articulación indecible entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia (RP, 104; 192). Por otro, sostiene que hay una *pureza* propia de lo político: sólo la lógica de la equivalencia es política; la lógica de la diferencia significa la muerte de la política porque favorece la absorción no antagónica de las demandas políticas. La lógica de la equivalencia es la lógica específica de la subjetividad popular. El *pueblo* es el sujeto propio de lo político, entendido como un particular que representa la totalidad imposible de la comunidad (RP, 279-280). La unidad popular “es el resultado de una pluralidad de demandas sociales que se unen por relaciones equivalenciales (metonímicas) de contigüidad [...]. La nominación es, en este sentido, el momento clave en la constitución de un pueblo, y sus límites y componentes equivalenciales fluctúan permanentemente” (RP, 281).

¿Qué significa que la práctica de nominación sea el fundamento de las identidades populares? Para Laclau, “la heterogeneidad social es primordial e irreductible” (RP, 277); hay un bloqueo constitutivo en el espacio simbólico que impide fijar significados últimos. Ahora bien, “la imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales” (HES, 152). En otras palabras, la realidad siempre debe tener *un sentido*, pero este sentido es parcial y construido por una

---

<sup>9</sup> Ernesto Laclau, “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE, 2003), 89; 91.

práctica de nominación política –“el nombre constituye retroactivamente la voluntad misma que reclama representar”<sup>10</sup>.

Lo político se juega en el espacio difuso que existe entre las siguientes oposiciones:

- 1) fijación de sentido/no fijación de sentido. Lo político no es la manifestación de una voluntad general que anula las diferencias, pero tampoco promueve una dispersión incapaz de establecer *un* sentido;
- 2) interioridad/exterioridad. El pueblo no es un componente totalmente interior o exterior del campo discursivo. Si el pueblo fuera una interioridad sin resto sería una inmanencia que contiene dentro de sí toda posible variación. Si fuera algo totalmente exterior al campo de lo social ni siquiera podríamos nombrarlo. Una identidad que sea totalmente externa respecto de otra es a su vez totalmente interna respecto de sí misma (se trata de una identidad plenamente constituida que no es subvertida por ningún exterior) (*HES*, 151). En *La razón populista*, la identidad totalmente interna a sí misma es la sede de una “demanda puntual” a un determinado sistema de diferencias. Esta demanda evoca “la idea de una positividad completa, cerrada en sí misma. Pero sabemos que no existe tal positividad: o bien la demanda está diferencialmente construida –lo que significa que su positividad no es monádica, sino que está posicionada dentro de un conjunto relacional– o está equivalencialmente relacionada con otras demandas [en un pueblo]” (*RP*, 161);
- 3) homogeneidad/heterogeneidad. La homogeneidad total es imposible porque toda unidad política está amenazada por la dislocación de una heterogeneidad constitutiva que no puede ser anulada racionalmente. Además, ninguna identidad política es totalmente heterogénea al campo discursivo: siempre hay una relativa estructuralidad del campo discursivo que sobredetermina la heterogeneidad de una identidad política. Todo esto nos lleva a la condición *sine qua non* de lo político, a saber: la posibilidad efectiva de la agregación de un conjunto de demandas heterogéneas en una equivalencia político-popular.

Analicemos más de cerca los requisitos exigidos por la “especificidad de lo político”. Por un lado, hay una diferencia epistemológica pura entre dos tipos ideales (la equivalencia y la diferencia), pero en la realidad concreta ambas lógicas se contaminan entre sí. Sin embargo, en las combinaciones inestables entre equivalencia y diferencia donde predomina la segunda, Laclau no duda en calificarlas como *no políticas*:

---

<sup>10</sup> Ernesto Laclau, “La democracia y el problema del poder”, mimeo, 10.

No [...] todos los proyectos políticos [son] igualmente populistas; eso depende de la *extensión de la cadena equivalencial* que unifica las demandas sociales. En tipos de discursos más institucionalizados (dominados por la lógica de la diferencia), esa cadena se reduce al mínimo, mientras que su extensión será máxima en los discursos de ruptura que tienden a dividir lo social en dos campos. Pero *cierta clase de equivalencia (cierta producción de un “pueblo”)* es necesaria para que un discurso pueda ser considerado político [...] no estamos tratando con dos tipos diferentes de política: sólo el segundo es político (RP, 195; las cursivas son mías).

Como puede verse, Laclau vincula dos tópicos: 1) la existencia de una tensión impura entre equivalencia y diferencia; 2) una identidad sin brecha, sin cesura, entre el grado de equivalencia, la producción de un pueblo y la razón política *tout court*. Esto último lo lleva a establecer una oposición pura entre equivalencia y diferencia en el sentido de que sólo la proliferación equivalencial es política; el pueblo “privilegia” el momento equivalencial (RP, 99; 107; 114; 117; 279). La equivalencia es la lógica específica de lo político porque expresa la distorsión del sentido, y por extensión, el desacuerdo antagónico:

Lo específico de la equivalencia es la destrucción del sentido a través de su misma proliferación. Supongamos que intento definir el sentido de un término a través de una enumeración equivalencial –por ejemplo “bienestar del pueblo”–. Es posible afirmar que salud, alojamiento, educación, etc. constituyen una cadena equivalencial que construye una noción de lo que es el bienestar del pueblo. Está claro que esta lista puede ser expandida indefinidamente. Esta expansión consiste, aparentemente, en un enriquecimiento del sentido, pero lo que este enriquecimiento logra es lo opuesto: si tengo que especificar lo que todos los eslabones de la cadena equivalencial tienen en común, cuanto más la cadena de expanda, tantos más rasgos diferenciales de cada uno de los eslabones tendrán que ser eliminados a los efectos de mantener vivo aquello que la cadena equivalencial intenta expresar (MRP, 24-25).

Por un lado, con su énfasis puesto en la dimensión del exceso equivalencial, Laclau introduce una *decisión* en el interior del propio juego político: un pueblo digno de llamarse así es aquel que, en la tensión entre equivalencia y diferencia, decide privilegiar la primera a expensas de la segunda. Ésta es la veta schmittiana de Laclau: las agrupaciones institucionalistas basadas en la lógica de la diferencia no deciden en última instancia porque todo puede ser potencialmente procesado en su interior sin antagonismo. Por otro lado, la cesura de la decisión debe convivir con la existencia ineludible de algo anterior –o, al menos, concomitante– a ella: la articulación equivalencial y la representación.

En este contexto, la crítica que es posible realizar al planteo de Laclau es análoga a la que Derrida efectúa a Schmitt en *Políticas de la amistad*. La guerra es para Schmitt un presupuesto de lo político: hay política porque la oposición amigo-enemigo supone la posibilidad real del conflicto bélico (estatus cuasi-trascendental), la eventualidad de una guerra en la que los contendientes pueden o no verse implicados (estatus histórico-eventual, indeterminado/impredecible). Derrida advierte que Schmitt convierte a la guerra en una esencia de lo político: ésta puede o no tener lugar, pero es propio de la naturaleza de lo político que irrumpa en el juego de la tensión política. En sus propios términos:

la guerra tiene lugar, ha comenzado ya antes de empezar desde el momento en que se la considera *eventual* (es decir, anunciada como un acontecimiento no excluido en un futuro contingente). Y es eventual desde el momento en que es *posible*. Schmitt no quiere disociar la modalidad cuasi-trascendental de lo posible y la modalidad histórico-fáctica de lo eventual [...]. Nombra unas veces la eventualidad [...], otras veces la posibilidad, sin tematizar el criterio de la distinción (*PdA*, 106).

De modo análogo, para Laclau el hecho que una articulación devenga populista o hegemónica depende de la eventualidad de una lucha contextual; pero la forma de la política es, por definición, populista. Lo específico de lo político consiste en que algún *grado* de equivalencia debe existir, o cierta “producción de un pueblo” debe estar presente en toda articulación. ¿Por qué la equivalencia debería estar asociada a la especificidad de lo político cuando en realidad lo político es la tensión entre diferencia y equivalencia? ¿Por qué la equivalencia constituye la razón de la política cuando ésta es sólo un componente de lo político? Tiempo atrás L&M expresaron su desconfianza a los enfoques basados en la paradoja rousseauiana de la libertad: “Toda concepción que pretenda basarse en un saber acerca de un fundamento último se encuentra, tarde o temprano, enfrentada a la paradoja rousseauiana según la cual los hombres deben ser *forzados* a ser libres” (*HES*, 229). Decidir políticamente, entonces, es sinónimo de estar *condenado* a representar equivalencialmente demandas dispersas.

Una articulación hegemónica puede no ser directamente perceptible –sólo retroactivamente se confiere significación a una formación discursiva–, pero constituye la manera usual de hacer política *antes* de tomar cualquier decisión. Así, la hegemonía corre el riesgo de sedimentarse y transformarse en un *estrato*. Observemos la caracterización que hace Deleuze del estrato en su trabajo sobre Foucault. Un estrato “está presente, lo dice todo, desde el momento en que uno se eleva hasta [sus

condiciones extractivas] [...] cada formación histórica ve y hace ver todo lo que puede, en función de sus condiciones de visibilidad [...]. Nunca hay secreto, a pesar de que nada sea inmediatamente visible”<sup>11</sup>. Esto parece expresar Laclau cuando sostiene que la hegemonía es la forma estandarizada de la política en sociedades modernas, en general, y en las globalizadas, en particular: “Sólo en las sociedades contemporáneas hay una generalización de la política en forma hegemónica”<sup>12</sup>. En consecuencia, la *decisión* que asume Laclau de mantener abierto el hiato entre lo universal y lo particular supone la sedimentación de la hegemonía como el saber que establece el horizonte de lo posible e imposible en sociedades modernas y globalizadas. Slavoj Žižek detectó este problema: “¿qué pasaría si lo Político en sí [...] fuera dividido/barrado en su noción misma? ¿Qué pasaría si *puede ser operativo sólo en la medida en que «reprime» su naturaleza radicalmente contingente, en la medida en que sufre un mínimo de «naturalización»?*”<sup>13</sup>. Laclau no distingue entre las acciones que procuran restaurarle la fortaleza hegemónica a una sociedad dislocada y las prácticas que tengan por objeto terminar con el estado mismo de la hegemonía. Por ello, la articulación, la representación y la proliferación equivalencial no serían *exteriores* a la decisión sino, más bien, las condiciones *internas*, criterios o regulativas de su presentación.

El esquema político de Laclau se basa en una relación de adecuación entre decisión y representación basada en la eliminación de la tensión que existe entre ambas. Mientras la hegemonía supone una visión calculadora y estratégica de la política, la decisión suspende la puesta en marcha de toda regla de cálculo<sup>14</sup>: una decisión es tomada allí donde no hay ningún principio estructural que asegure el curso de una acción. Según Derrida, la decisión y “los problemas políticos existen desde el momento en que la responsabilidad no es limitable”<sup>15</sup>. La hegemonía sería el momento donde la cesura de la decisión es procesada y enmarcada en los límites de una relación de representación. En consecuencia, la política no podría tener nunca plena certidumbre respecto de si una decisión es o no una elección eficaz, pero la hegemonía es una regla de cálculo

---

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 1987), 81; 87.

<sup>12</sup> Ernesto Laclau, “Estructura, historia y lo político” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE, 2003), 202.

<sup>13</sup> Slavoj Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE, 2003), 109. Las cursivas son del original.

<sup>14</sup> Federico Galende, “El por marxismo” en *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo* (Santiago de Chile: Cuadernos Sociológicos ARCIS/Sociología, Editorial ARCIS, 2002).

<sup>15</sup> Jacques Derrida, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo” en Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 167.

estratégico de la decisión: calcula las formas eficaces de domesticar la infinitud de la decisión.

La hegemonía es exitosa –y llamarse propiamente “hegemónica”– cuando enmarca, fija y procesa la apertura a lo otro; cuando simplifica la singularidad del evento. Si bien la equivalencia expresa la distorsión del sentido, fundamentalmente es “una lógica de la simplificación del espacio político”: “entender el trabajo de lo ideológico dentro del campo de las representaciones colectivas es lo mismo que entender esta lógica de la simplificación del terreno social que hemos denominado «equivalencia» y sus dos operaciones centrales: el «flotamiento» y el «vaciamiento»” (*MRP*, 27; *HES*, 171). La equivalencia populista crea un exceso metafórico de significación que es parasitario de un sentido particular que a la vez subvierte (“todo el poder a los soviets”). La equivalencia no expresa un rasgo positivo común sino el antagonismo político, el límite de la objetividad: “a través de la equivalencia se expresa algo que el objeto *no es* [...]. Es porque una identidad negativa no puede ser representada de forma directa –es decir, positivamente– que sólo puede hacerlo de modo indirecto a través de una equivalencia entre sus momentos diferenciales” (*HES*, 171). L&M resumen esto diciendo que a través de la equivalencia la negatividad logra “una forma de presencia” (*HES*, 172), es decir, la equivalencia simboliza la falta o el antagonismo constitutivo. Es tanto la lógica de la expansión populista del antagonismo como un dispositivo de simbolización, representación y contención de los conflictos.

Frente al vacío irreductible de lo social, la hegemonía es capaz de “detener el flujo de las diferencias, [construyendo] un centro” (*HES*, 152). Laclau da cuenta de esto cuando presenta las posibles razones de la “falta de éxito” de un disturbio político, que recuerda la crítica de Rancière al “ruido” de la revuelta sin política. Un disturbio fracasa –en el sentido de que no conquista el *fin* político de la articulación populista– cuando 1) no puede ampliar lo suficiente la cadena de equivalencias o vaciar sus símbolos populares; 2) no es capaz de articular un discurso anti *statu quo*; y 3) no supera equivalencialmente el carácter aislado de sus demandas democráticas iniciales (*RP*, 100). El fracaso se debe a que sus integrantes o bien no quieren negociar discursivamente el contenido particular de sus verdades, o bien no tienen capacidad persuasiva para integrar a otros particularismos en la cadena significativa. La articulación equivalencial es así una *regla de cálculo* que puede explicar la eficacia de una sutura hegemónica. Laclau ofrece como ejemplo de falta de éxito hegemónico las

movilizaciones preindustriales ligadas a los reclamos alimentarios descriptas por George Rudé. En su análisis

es la “fuerza del ejemplo” –que se corresponde con el “contagio” de los teóricos de masas– lo que puede establecer una equivalencia efímera [...]. La falta de éxito de estos primeros disturbios [los motines del trigo en París en 1775, consideradas “explosiones menores” en términos políticos], si los comparamos con los que tuvieron lugar durante la Revolución, se explica, por un lado, porque sus cadenas equivalenciales no se extendieron a las demandas de otros sectores sociales; por otro, porque no había disponibles discursos nacionales anti *statu quo* en los que los campesinos pudieran inscribir sus demandas como un vínculo equivalencial más (RP, 99-100).

En toda articulación populista se combinan dos momentos: 1) un “vago sentimiento de solidaridad” inicial y 2) “un sistema estable de significación”, que se produce cuando el pueblo trasciende ese momento inicial y se transforma en una hegemonía sólida con carga significativa (RP, 99). El camino que Laclau traza va de lo que demanda la “*demanda democrática* aislada” –concentrada en la *petición* de algo que no ha sido satisfecho por el sistema diferencial dado– a la “*demanda popular*” –la cual, como resultado de la incapacidad del sistema para absorber la demanda, articula un sentimiento de solidaridad con otras demandas democráticas igualmente insatisfechas. El *pueblo* surge cuando tiene lugar una fijación relativamente estable de significación en un significativo vacío que condesa símbolos populares.

Estas distinciones forman parte de un “supuesto simplificador” de la teoría de la hegemonía que luego es complejizado en el capítulo 5 de *La razón populista*, dado que allí afirma que todo pueblo en tanto significativo vacío puede convertirse en un *significante flotante* (no hay fijación de significación última, hay desplazamiento o heterogeneidad constitutiva, etc.) (RP, cap. 5). Es decir, la sucesión demanda democrática → demanda popular → pueblo no tendría un sentido teleológico porque a esa cadena se agrega un eslabón que estructuralmente interrumpe ese curso: el *significante flotante*, que muestra que no hay nada predeterminado que obligue a una demanda democrática X a convertirse en un pueblo. Es decir, Laclau piensa en términos de un tiempo *lógico*, no *cronológico*, que muestra la función de corte que tiene el *significante flotante* entre la Plenitud ausente de la comunidad y el pueblo/significante vacío, entendido como un modo de acceso diferido/imposible a la Sociedad, la Plenitud ausente de la Comunidad. En palabras de Laclau: “La historia no es un avance continuo infinito, sino una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no puede ser ordenada de acuerdo con ninguna narrativa universal que trascienda su historicidad

contingente. Los «pueblos» son sólo formaciones sociales reales, que resisten su inscripción en cualquier tipo de teleología hegeliana” (RP, 281).

Sin embargo, dado que la hegemonía es un saber de lo político, si no hay pueblo más allá del “vago” sentimiento de solidaridad inicial de una revuelta, no hay política. Por tanto, habría que preguntarse si Laclau elimina totalmente el “supuesto simplificador” en su propuesta. La razón populista sólo puede operar si traza una distinción pura entre un momento de “vaguedad inicial” y otro de “estabilidad popular” post-disturbio inicial. En otras palabras: la política hegemónica es operativa –produce obra: estabilidad, fijación de sentido, etc.– si permanece la distinción entre articulación original “vaga” y articulación “sólida”. Indudablemente, allí hay un *telos* implícito. Las “equivalencias efímeras” (RP, 100) serían aquellas que no serían propiamente populares/políticas porque les falta la constitución de un sistema estable de significación. Dado que Laclau mismo afirma que “la vaguedad no es un accidente, sino algo propio de lo social como tal” (RP, 91), ¿cómo distinguir entre una equivalencia “efímera” y una que no lo es? Si no hubiera una dicotomización pura del espacio político entre vaguedad inicial y fijación popular de significación, ¿cómo haría Laclau para distinguir el pueblo de la multitud? ¿Por qué una demanda democrática aislada, “inicial”, sería más ambigua que una demanda equivalencial “sólida”?

¿Qué significa que el pueblo “privilegie” el momento equivalencial? ¿Privilegia la acción de reunir la pluralidad de perspectivas particulares en un significante vacío, o privilegia el momento de subversión del sentido que surge con la ampliación de la cadena equivalencial? Todo el discurso de Laclau está sostenido por su insistencia con el “privilegiar”, con el “poner énfasis” en uno de los aspectos del pueblo: la equivalencia, el significante vacío, la “producción discursiva del vacío”, la simbolización/fijación de lo heterogéneo, aunque el pueblo sea *realmente* la articulación indecible de significante vacío y flotante: “significantes vacíos y flotantes deben ser concebidos como dimensiones parciales –y por lo tanto analíticamente delimitables– en cualquier proceso de construcción hegemónica del «pueblo»” (RP, 168). Esto marca el juego de *La razón populista*: “privilegia” un componente de lo político –la equivalencia– en el juego de tensión irresoluble entre equivalencia y diferencia que define a “lo político”.

Laclau sostiene que lo que importa para determinar el grado de una ruptura populista es el *énfasis* performativo y no el *contenido* articulado. En la política, la verdad no está en *lo que se dice* sino en *cómo se lo dice* (una inscripción socialista puede apelar a elementos de ruptura y exclusión como a símbolos de unión y fraternidad). ¿Cuál es la

marca del pueblo, el tono que adopta? ¿Hay algún tono que lo identifique? Pero, ¿qué es lo que marca un tono? ¿En qué consiste la marca de un tono, de un énfasis, el “privilegio” de un tono? Derrida sostiene que el tono indica siempre una “cierta inflexión socialmente codificada [que permite] decir tal o cual cosa determinada”<sup>16</sup>. ¿Cuáles serían esos códigos que estructuran el tono del pueblo populista? El tono del pueblo estaría “codificado” por lo que Laclau llama los “viejos temas populistas”: la división entre el bloque de poder y “los de abajo”, el descontento ante la represión de las demandas democráticas, la aspiración de “los de abajo” a ser el todo de la comunidad, etc. Ahora bien, esos “viejos temas populistas”, ¿son un contenido sedimentado del pueblo –con lo cual el pueblo (y lo político) sería posible bajo determinadas coordenadas o determinaciones sociológicas–, o son una forma pura que se llena con un tono de derechas o de izquierdas, de ruptura o de orden, etc.? En el siguiente pasaje, Laclau analiza la indeterminación de lo social dándole un peso inesperado, subrepticio y disimulado, a “lo social” en la constitución del pueblo –allí habla de un “reservorio” de sentimientos de ruptura, un conjunto de símbolos intuitivos, sedimentados:

Existe en toda sociedad un reservorio de sentimientos anti *statu quo* puros que cristalizan en algunos símbolos *de manera relativamente independiente de las formas de su articulación política*, y es su presencia la que percibimos intuitivamente cuando denominamos “populista” a un discurso o a una movilización. El clientelismo [...] no es necesariamente populista, puede adoptar formas puramente institucionales, pero es suficiente que esté construido por un llamado público a “los de abajo” fuera de los canales políticos normales, para que adquiera una connotación populista. Sin embargo, en tal caso, lo que hemos denominado “superficie de inscripción popular” puede ser cualquier institución o ideología: es una cierta inflexión de sus temas lo que la hace populista, no el carácter particular de la ideología o institución a ellos vinculados (*RP*, 156-157; las cursivas son mías).

Laclau busca la especificidad de lo político, y “privilegia” la equivalencia a la diferencia, pero también revela un afán por permanecer en lo neutro, en lo impersonal y en la indecisión, en una desapasionada y teórica indecisión –el “llamado público a «los de abajo»” no tiene un tono o una modulación específica. Indecisión que choca con la realidad de la razón populista, que presupone la dimensión del afecto y de la decisión política “jugada” como dos componentes fundamentales de su lógica operativa.

Pero Laclau decide: sostiene que para que haya pueblo es necesario una “cristalización discursiva” (*RP*, 137); y así el pueblo –y él mismo– privilegia la fijación

---

<sup>16</sup> Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* (México: FCE, 2006), 20.

de sentido a su dispersión flotante. *El pueblo es la decisión a favor de la decisión que neutraliza la singularidad de la decisión y que domestica políticamente la indeterminación de todo evento incalculable.* Es la lucha contra la distorsión que puede producir distorsión del sentido a través de la proliferación equivalencial, pero frente a lo cual habrá que reunir fuerzas para seguir domesticándola hegemonícamente. *El pueblo es la domesticación de la comunidad desobrada*, incluso de la *revuelta* como comunidad desobrada que se revela como rebelión al gran Otro, que se manifiesta en la muerte del otro y, de esta manera, siempre al otro. Al igual que la hegemonía, la comunidad desobrada expresa el ser-en-común irreductible a la sociedad como asociación disociada de fuerzas y necesidades pero, a diferencia de ésta, es una comunidad que no hace de la muerte –de la falta, del vacío, etc.– una *obra*, un sentido-puesta-en-obra “hegemonizado”, una “producción discursiva del vacío”<sup>17</sup>. En palabras de Nancy:

La comunidad no teje el vínculo de una vida superior, inmortal o transmortal, entre sujetos [...] sino que está constitutivamente [...] consignada a la muerte de aquellos que son llamados, quizá equivocadamente, sus “miembros”. Pero no está consignada a ella como a su obra. Así como la comunidad no es una obra, ella no hace obra de la muerte ni actúa como la muerte. La muerte a la que la comunidad se consigna no *opera* el tránsito del ser muerto a alguna intimidad comunal, y la comunidad, por su parte, no *opera* la transfiguración de sus muertos, en alguna sustancia o en cualquier tipo de sujeto –patria, tierra o sangre natal, nación, humanidad emancipada o realizada, falansterio absoluto, familia o cuerpo místico. Está consignada a la muerte como a aquello de lo que es, precisamente, imposible *hacer obra*”<sup>18</sup>.

El pueblo guarda una similitud inicial con la comunidad desobrada: ninguna se concibe como el espacio de los “mí-mismo”, es decir, de los sujetos autosuficientes; pero se distancia de la comunidad desobrada porque fusiona equivalencialmente la singularidad de la revuelta en un Nosotros superior, en una identidad política popular supraordinal (demanda democrática → demanda popular → pueblo). Al contrario, la comunidad desobrada “[e]s la comunidad de los *otros*. La verdadera comunidad de los seres mortales, o la muerte en tanto que comunidad, es su comunión imposible [...]. Una comunidad no es un proyecto fusional, ni de manera general un proyecto productor u

---

<sup>17</sup> Nancy sostiene que el inmanestismo es la forma filosófica que se corresponde con el pensamiento anticomunitario. Señala dos figuras simétricas del inmanestismo: el totalitarismo y la sociedad de individuos desconectados del liberalismo. Esta lógica pertenece al “horizonte fundacionalista”. El totalitarismo y el liberalismo conciben al mundo habitado por átomos; pero la comunidad siempre señala la existencia de un *clinamen*, un principio de relación. El inmanestismo rechaza el Afuera y propone una representación interna de la trascendencia, que funciona como principio de “fusión comunal” (Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 71).

<sup>18</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada* (Madrid: Arena Libros, 2002), 34

operatorio –ni un *proyecto* a secas”<sup>19</sup>. El disturbio/revuelta de la demanda democrática es comunidad aún sin ser pueblo y el pueblo es la obra de la comunidad democrática, la comunidad-puesta-en-obra (“produce” un significativo vacío que llena el hiato de la sociedad). Si la comunidad desobrada es la pasión de estar *expuesto* uno a otro sin fundirse –“*la comunidad misma no limita la comunidad*, [...] está siempre más allá, es decir, en el afuera, ofrecida al afuera de cada singularidad”<sup>20</sup>–, el pueblo condensa, fija y procesa las singularidades, la “ambigüedad inicial” del ser-en-común expuesto en la revuelta, la muchedumbre solitaria.

Mayo del 68 es un ejemplo de muchedumbre solitaria, la comunidad que se enfrenta a sí misma, la comunidad abierta al éxtasis, al abandono vivido en común, a “lo repentino de un encuentro feliz”, a “la fiesta que trastornara las formas sociales admitidas o esperadas [...] que le permitía a cada uno, sin distinción de clase, de edad, de sexo o de cultura, congeniar con el primero que pasa, como con un ser ya amado, precisamente porque era el familiar-desconocido”<sup>21</sup>. Mayo del 68 y 17 de octubre de 1945 en Argentina (la comunidad desobrada peronista en las calles antes de ser el pueblo peronista o el Pueblo de Perón) escapan a las leyes de la hegemonía y son la fiesta que renuncia a hacer obra política: política de la soledad común sin voluntades políticas determinadas. La comunidad desobrada de la revuelta no es el conjunto de fuerzas políticas prestas a tomar decisiones políticas sino el rechazo instintivo a asumir ningún poder. La revuelta es la exposición a la impotencia y la *declaración misma de la impotencia*. Para Laclau el disturbio que no produce hegemonía no es político porque es inútil. En definitiva, una comunidad no representada por un punto nodal supraordinal no tiene performatividad política, no tiene carga significativa. *Hay un rechazo a la singularidad de la decisión solitaria, a la comunidad desobrada de la revuelta.*

### **Liberalismo, mito y obra política**

¿La hegemonía es la única categoría que nos permite describir la política y nuestras inclinaciones políticas? Esta pregunta, ¿es una forma de resistencia producida por la estructura de la hegemonía –la pregunta está sujeta a interpretación hegemónica–

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 35.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 113.

<sup>21</sup> Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (Madrid: Arena Libros, 2002), 54.

o puede *dañar e interrumpir* la estructura de la hegemonía como tal? Ésta es la cuestión fundamental que abordaré en este apartado.

Como ya vimos, el pueblo se caracteriza por atribuir a un objeto parcial la función de representar la plenitud perdida de la comunidad. La unidad popular resulta de una pluralidad de demandas dispersas unidas entre sí por relaciones retóricas de contigüidad. La demanda “heterogénea” es aquella que no es incorporada a una cadena de equivalencias “porque se opone a los objetivos particulares de demandas que ya son eslabones de esa cadena” (RP, 175). El antagonismo popular presupone un espacio discursivo de representación porque las posibilidades contingentes que se abren en su interior están parcialmente determinadas por los significantes vacíos. La heterogeneidad social carece de efectos políticos si no es articulada en una cadena equivalencial: “[Las demandas heterogéneas no] tienden a unirse espontáneamente entre sí porque, en lo que a su especificidad se refiere, puede ser de naturaleza totalmente heterogénea” (RP, 139). Lo heterogéneo sólo se vuelve “político” cuando deja de ser “espontáneo” y se articula en un pueblo, cuando deja de flotar, errante, sin una significación que le confiera presencia discursiva. Sólo en ese instante se vislumbra la posibilidad de que lo heterogéneo se constituya en la materia prima de un pueblo y, por tanto, de lo político como tal.

En este punto, Laclau sigue la crítica de Gramsci al “espontaneísmo”: la “espontaneidad pura” nunca se ha dado en la historia y, si ello tuviera lugar, coincidiría con la “mecanicidad pura”: la emergencia de una demanda inarticulada sin conexión hegemónica sólo puede obedecer a un ritual mecánico sin evento. Gramsci sostiene que en los movimientos espontáneos la “dirección consciente” no deja huella, no hay marca que los identifique, “son simplemente incontrolables, no [dejan] documentos identificables”<sup>22</sup>. La espontaneidad es característica de las “clases subalternas” y de los elementos “marginales y periféricos” de dichas clases, que aún no han tomado conciencia de clase “para sí”.

La *demanda democrática* es el primer eslabón de la cadena equivalencial que teje un pueblo y no responde a los requisitos de un imperativo categórico. Una vez que se renuncia a la carga del trascendentalismo kantiano –donde la actividad práctica está motivada exclusivamente por la forma, con exclusión de todo impulso patológico–, la subjetividad política logra una mayor libertad fruto de una ampliación del área de indecidibilidad estructural. La demanda democrática se basa en una brecha entre el

---

<sup>22</sup> Antonio Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)* (México: Siglo XXI, 1990), 328.

contenido demandado y la satisfacción que se puede alcanzar gracias a ella. Atendamos al siguiente pasaje:

[I]a noción de “demandas democráticas” tiene aún menos que ver con cualquier *juicio normativo* relativo a su legitimidad. Ella permanece en un plano *estrictamente descriptivo*. Los únicos rasgos que retengo de la noción usual de democracia son los siguientes: (a) que estas demandas están formuladas *al sistema por* alguien que ha sido excluido del mismo –es decir, que hay una dimensión igualitaria implícita en ellas–; (b) que su propia emergencia presupone cierto tipo de exclusión o privación (*RP*, 158; las cursivas son mías).

¿Qué significa que la demanda permanezca en un plano “estrictamente descriptivo”? El carácter democrático de la demanda connota la presencia oculta de un horizonte normativo mínimo, donde la “pretensión de validez” que organiza al pueblo es la “dimensión igualitaria implícita” en toda demanda democrática. Su neutralidad descriptiva da señales del “principio de realidad” –de lo que se presenta en el orden de un discurso articulable– y de la vinculación que de ese principio con el *superyó*<sup>23</sup>: la “realidad” de la demanda democrática justificada en un “plano estrictamente descriptivo” está sostenida por un imperativo superyoico. A pesar de las diferencias teóricas que existen entre la demanda política y el imperativo categórico, ambos están soportados por un goce superyoico. La demanda democrática oficia como un marco *a priori* de razonabilidad que impone una legislación formal en el sentido kantiano del término: podemos articular porque *debemos* hacerlo; hay que transformar la heterogeneidad de la demanda en un principio articulario hegemónico-universal.

El goce superyoico se basa en la fijación de reglas que prescribe cómo gozar: “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!” (*Seminario XX*, 11). Según Žižek, el goce superyoico no es la Ley en tanto agencia de prohibición que regula la distribución del goce sobre la base de una referencia común (la castración simbólica). El superyó marca el punto en que el goce permitido, la libertad de gozar apoyada y alentada por la Ley, es convertido en lo inverso, es decir, en la *obligación de gozar*. Y esta obligación es el modo más efectivo de bloquear el acceso al goce. El imperativo de goce es también un llamado: el sujeto no está al servicio de sí mismo sino que se debe a algo superior a él que es su Causa. Su

---

<sup>23</sup> “Al principio de realidad está vinculada toda la función que llega a articularse en Freud con el término de *Superyó*, *Überich*, el cual sería un pésimo juego de palabras, reconozcámoslo, si no fuese más que una manera sustitutiva de designar lo que se denominó conciencia moral o algo análogo” (*Seminario VII*, 83).

existencia no le pertenece, le es prestada y debe rendir cuentas por ella<sup>24</sup>. El goce superyoico es consustancial al sacrificio y, según Freud, la renuncia instintual impuesta desde afuera crea la conciencia moral, que a su vez exige nuevas (y cada vez más férreas) renunciaciones instintuales<sup>25</sup>.

En el planteo de Laclau, el goce se organiza en el campo de una subjetividad política que establece una diferencia *idealizada* entre la satisfacción demandada y la que es posible alcanzar efectivamente siguiendo la regla del devenir-hegemónico: primero hay que efectuar una demanda democrática, luego transformarla en una demanda popular, posteriormente hay que extender las cadenas de equivalencias hasta consolidar un pueblo, etc. El sujeto vive en la nostalgia de llenar un vacío que nunca podrá colmarlo, y quien no está en condiciones de gozar conforme a la regla de la razón populista está excluido de la política. La dinámica de la hegemonía es superyoica porque la proliferación los vínculos equivalenciales exige un sostenido renunciamiento a la satisfacción que proveen las identidades particulares. Y esta renuncia aumenta la severidad de la hegemonía (¡un esfuerzo más para vaciar el significante, para consolidar la hegemonía!). La razón populista afirma que ninguna demanda puede prosperar políticamente si no hace equivalencia con otra demanda, y esta renuncia originaria da origen al pueblo que, posteriormente, exigirá nuevos sacrificios identitarios.

En este contexto, la libertad de la hegemonía no se distingue de la libertad reglada del liberalismo. Laclau afirma: “Una sociedad libre, una sociedad reconciliada consigo misma, sería aquella en la cual hubieran sido abolidas las relaciones de poder. En esas circunstancias, la misma *necesidad* del ejercicio del poder habría desaparecido [...]. Podemos preguntarnos [...] si una sociedad transparente como ésa sería una sociedad verdaderamente libre”<sup>26</sup>. La respuesta que ofrece es negativa:

La libertad entraña la autodeterminación, y ésta implica la voluntad de la entidad autodeterminada de no ser constreñida por nada que sea externo a ella misma. Bien lo sabía Spinoza: la libertad como autodeterminación sólo pertenece a Dios, y la única libertad a la que podemos aspirar es a la de ser conscientes de una necesidad que nos trasciende. Entonces sólo podemos elegir realmente si los cursos de acción que se abren ante nosotros no están algorítmicamente predeterminados. La racionalidad completa y la posibilidad de elección se excluyen mutuamente<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 309.

<sup>25</sup> Sobre la relación superyó-renuncia-sacrificio, véase Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” en *Obras completas. Tomo XXII* (Madrid y Buenos Aires: Biblioteca Nueva/Losada, 1997), 3056-3057.

<sup>26</sup> Laclau, “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, 107.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 107-108.

Hay libertad porque en las sociedades actuales hay una presencia extendida del antagonismo, el pluralismo y las posiciones sociales “desniveladas”. En el capitalismo globalizado/desorganizado hay más libertad que antes porque sus consignas están sostenidas por articulaciones políticas frágiles. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* leemos: “lejos de estar experimentando un proceso de despolitización y uniformización, estamos hoy asistiendo a una politización de las relaciones sociales mucho más profunda que en ningún momento anterior”. Por ejemplo, los discursos emancipatorios del siglo XVIII “abogaban por la emancipación *global* de la humanidad, y es en esta aspiración totalizante donde residen los límites de la politización que ellos hacían posible” (*Nuevas reflexiones*, 224). Tanto para Laclau como para los liberales, la libertad es una consecuencia del carácter conflictivo de los vínculos sociales. En este marco, la libertad *absoluta* del sujeto tendría lugar donde no hay una *parcial* fijación de sentido, pero esa libertad es imposible porque es igual al caos irrestricto: “la búsqueda de una libertad absoluta para el sujeto equivale a la búsqueda de una dislocación irrestricta y una total desintegración del tejido social” (*ED*, 41). Y esa “dislocación irrestricta”, sede del acto ético y de lo que Lacan llama el “ser criminal” de la pulsión de muerte (*Seminario VII*, 309; véase el capítulo 7), debe ser procesada políticamente. En este punto, el argumento liberal de Berlin es semejante al de Laclau:

En el caso ideal, la libertad coincide con la ley: la autonomía con la autoridad. Una ley que me prohíbe hacer lo que yo, como ser sensato, no puedo querer hacer, no es una restricción a mi libertad. En la sociedad ideal, compuesta por seres totalmente responsables, las leyes irían desapareciendo poco a poco porque yo apenas sería consciente de ellas. Tan sólo un movimiento social fue lo suficientemente audaz para hacer explícita esta suposición y aceptar sus consecuencias: el anarquismo. Pero todas las formas del liberalismo fundamentadas en una metafísica racionalista son versiones más o menos difuminadas de este credo<sup>28</sup>.

El capítulo final de *Hegemonía y estrategia socialista* afirma que el discurso de la “revolución democrática”, cuyo acontecimiento inaugural fue la Revolución francesa, está inscripto en el imaginario de la democracia moderna<sup>29</sup>. El capítulo es una justificación teórico-práctica de la “democracia radical y plural”, entendida como el nuevo proyecto democratizador de la izquierda posmarxista. El imaginario moderno de

---

<sup>28</sup> Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid: Alianza, 2000), 252.

<sup>29</sup> A continuación, retomaré y ampliaré algunos argumentos desarrollados en mi trabajo “La razón populista o el exceso liberal de la teoría de la hegemonía” en Julio Aibar Gaete (coord.), *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica* (México: FLACSO Ediciones, 2007).

la democracia posibilitó el desplazamiento de las ideas de libertad e igualdad hacia diversas esferas de lo social (las luchas de los obreros, de la mujer, de los homosexuales, etcétera). En el planteo de Mouffe, la democracia moderna es sinónimo de democracia liberal:

la diferencia entre la democracia antigua y la moderna no es una diferencia de *tamaño* sino de *naturaleza*. La diferencia crucial reside en la aceptación del *pluralismo*, que es constitutivo de la democracia liberal moderna. Por “pluralismo” entiendo el fin de la idea sustantiva de la vida buena, lo que Claude Lefort llama “la disolución de los marcadores de certidumbre”. Ese reconocimiento del pluralismo implica una profunda transformación del ordenamiento simbólico de las relaciones sociales<sup>30</sup>.

Es decir, tanto la hegemonía como la democracia moderna son formas políticas que mantienen abierta la brecha entre lo universal y lo particular. Tanto en la democracia como en la hegemonía está presente “la necesidad de articular una pluralidad de posiciones o demandas a través de la nominación, dado que ninguna racionalidad a priori lleva a esas demandas a unirse en torno a un centro; y el rol principal del afecto en la cementación de esta articulación”. Laclau extrae de esto una “consecuencia inevitable”: “la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia” (RP, 213). El pueblo hegemónico es un pueblo sobredeterminado por el horizonte de la democracia moderna. La democracia radical y plural es el proyecto normativo particular de la teoría de la hegemonía, que encuentra su razón de ser en un horizonte democrático de carácter moderno cuya especificidad consiste en el reconocimiento del pluralismo. La democracia radical y plural sería indistinguible del discurso de la democracia moderna *tout court*. En la teoría de la hegemonía hay un límite borroso entre lo ontológico y lo normativo: en cuanto *lógica política*, la democracia moderna es el reconocimiento del lugar tendencialmente vacío del poder y del pluralismo; como *proyecto normativo*, significa el reconocimiento,

---

<sup>30</sup> Chantal Mouffe, *La paradoja democrática* (Barcelona: Paidós, 2003), 36. En otro lugar su planteo no deja lugar a dudas: “[E]s importante ante todo comprender la *especificidad de la democracia moderna* y el papel central que desempeña el *pluralismo*. Entiendo por tal cosa *el reconocimiento de la libertad individual*, esa libertad que John Stuart Mill defiende en su ensayo titulado *On Liberty* como la única libertad que merece tal nombre, y que define como la posibilidad para todo individuo de perseguir la felicidad que le parezca adecuado, de ponerse sus propias metas y de intentar alcanzarlas a su manera. En consecuencia, el pluralismo está ligado al abandono de una visión sustancial y única del bien común y de la *eudaimonia*, constitutiva de la modernidad. Se halla en el centro de la visión del mundo que debiera llamarse “liberal” y ésta es la razón por la cual lo que caracteriza a la democracia moderna como forma política de sociedad es la articulación entre liberalismo y democracia” (Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Barcelona: Paidós, 1999), 165). Las cursivas son mías.

“asociado a la tradición liberal”, de que todos acepten el carácter “limitado de sus reivindicaciones”<sup>31</sup>.

Ahora bien, si la democracia moderna alberga el valor liberal del “pluralismo”, ¿qué tipo de vínculo se establece entre la tradición democrática y la liberal? ¿Hay una relación de mutua exterioridad, de implicación necesaria, o de articulación contingente? Laclau insiste que se trata de una articulación no necesaria:

Una vez que la articulación entre liberalismo y democracia es considerada como meramente contingente, se deducen necesariamente dos conclusiones obvias: (1) otras articulaciones contingentes son también posibles, por lo que existen formas de democracia fuera del marco simbólico liberal –el problema de la democracia, visto en su verdadera universalidad, se convierte en el de la pluralidad de marcos que hacen posible la emergencia del “pueblo”–; (2) como esta emergencia del pueblo ya no es más el efecto directo de algún marco determinado, la cuestión de la constitución de una subjetividad popular se convierte en una parte integral de la cuestión de la democracia (RP, 211).

Para determinar si el liberalismo es o no un componente fundamental de la democracia moderna y de la lógica de la hegemonía es necesario indagar la noción de “pluralismo” que utilizan L&M. Un poder democrático que active el antagonismo no puede estar anclado en una posición de sujeto única y homogénea: “[La] equivalencia total nunca existe; toda equivalencia está penetrada por una precariedad constitutiva, derivada de los desniveles de lo social”. La precariedad de toda equivalencia, prosiguen L&M, exige que sea “complementada/limitada por la lógica de la autonomía”. La autonomía es la libertad inscrita en lo simbólico, que sólo reconoce una libertad hegemónicamente regulada. Por eso

la demanda de *igualdad* no es suficiente, sino que debe ser balanceada por la demanda de *libertad*, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada y *plural*. Una democracia radicalizada y no plural sería la que constituiría *un* solo espacio de igualdad sobre la base de la vigencia ilimitada de la lógica de la equivalencia, y no reconocería el momento irreductible de la pluralidad de espacios. Este principio de la separación de espacios es la base de la *demanda de libertad*. Es en él donde reside el principio del pluralismo, y *donde el proyecto de una democracia plural puede enlazarse con la lógica del liberalismo* (HES, 230; las cursivas son mías).

Detengámonos en la relación que existe entre liberalismo, democracia radical y plural y hegemonía. L&M sostienen que la articulación entre el liberalismo y la democracia es contingente, y en virtud de esto es posible imaginar otras formas de

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 19.

articulación democrática no necesariamente liberales. Pero también sostienen que el liberalismo es un elemento constitutivo/fundamental del marco simbólico de la democracia moderna. Mouffe no deja dudas al respecto:

quisiera subrayar [...] la distinción entre dos aspectos: por un lado, la democracia como forma de gobierno, es decir, el principio de la soberanía del pueblo; y por otro, el marco simbólico en el que se ejerce esta regla democrática. *La novedad de la democracia moderna, lo que la convierte en propiamente “moderna”* es que, tras el advenimiento de la “revolución democrática”, el viejo principio democrático de que “el poder debe ser ejercido por el pueblo” vuelve a emerger, *pero esta vez en un marco simbólico configurado por el discurso liberal*, con su enérgico énfasis en el valor de la libertad individual y los derechos humanos<sup>32</sup>.

La afirmación según la cual “la equivalencia total no existe” se explica por el carácter “desnivelado de lo social”, esto es, por el hecho de que lo equivalencial nunca puede domesticar los contenidos particulares que anidan en su interior. Esto implica que la pureza de la equivalencia está subvertida por la lógica de la autonomía o de la libertad. En la referencia de la página anterior, los autores asocian la autonomía de lo particular sobre lo equivalencial con la “lógica del liberalismo”. Así, la democracia moderna se caracteriza por el reconocimiento del pluralismo propio del discurso liberal y, por consiguiente, esta democracia *es* liberal. En las sociedades modernas, las equivalencias son frágiles porque lo particular no puede ser totalmente eliminado de ellas (es “libre” y “autónomo”), y las sociedades globalizadas han mostrando de un modo más visible la contingencia de las prácticas hegemónicas<sup>33</sup>.

De este modo, la frontera que separa la ontología hegemónica de la defensa normativa de la democracia liberal se vuelve difusa. En el plano ontológico, la equivalencia popular no puede ser una identidad total porque se encuentra dislocada por un residuo de pluralismo irreductible. En el plano óntico, las sociedades actuales son herederas del proyecto normativo de la democracia liberal moderna, y en ellas la hegemonía se ha generalizado como la forma específica de la política. En el plano normativo, L&M afirman que la democracia radical y plural debe alentar los valores de la tradición liberal y, por ello, el pueblo democrático encuentra su condición de posibilidad en los límites institucionales de los derechos humanos, el imperio de la ley, etc.

---

<sup>32</sup> Mouffe, *La paradoja democrática*, 20. Las cursivas son mías.

<sup>33</sup> Laclau, “Estructura, historia y lo político”, 202.

La hegemonía *es*, y *debe ser*, una forma de la política anclada en el imaginario liberal-democrático. Si la autonomía y la multiplicación de los espacios simbólicos –lo que impide la equivalencia total– está asociada a la demanda de la libertad, y si ésta está sobredeterminada por el liberalismo en tanto componente constitutivo de la democracia moderna, entonces el carácter desnivelado de lo social (*tesis ontológica*) sólo se hace posible con la presencia sedimentada del imaginario demócrata-liberal en las prácticas hegemónicas (*tesis normativa*). Según Mouffe, la hegemonía cuestiona el falso dilema según el cual o bien hay unidad del pueblo, lo cual requiere la expulsión de toda división al exterior del pueblo, o bien se consideran legítimas algunas formas de antagonismo en el interior del pueblo, lo cual lleva a un falso pluralismo que niega la unidad política y la existencia del pueblo<sup>34</sup>. Pero esto define la forma democrático-liberal de la política:

no hay articulación hegemónica sin la determinación de una frontera, sin la definición de un “ellos”. Pero en el caso de la política liberal-democrática esta frontera resulta ser una frontera interna, y el “ellos” no es un elemento permanentemente externo. Sin una pluralidad de fuerzas que compitan en el esfuerzo de definir el bien común, que se propongan fijar la identidad de la comunidad, la articulación política del *demos* no podría producirse<sup>35</sup>.

L&M fetichizan la democracia liberal como el horizonte político moderno en que se inscribe la proliferación de los vínculos hegemónicos. El liberalismo no es la única concepción política que expresa una lealtad sumisa a la Ley, pero por “liberalismo” no habría que entender una doctrina o una configuración histórica precisa, sino una lógica política –la teoría del gobierno frugal, que limita externamente la ley para reforzarla internamente. La democracia liberal no sería una sustancia conceptual de la hegemonía sino un residuo ineliminable, un resto que siempre vuelve a su lugar, el fantasma que merodea toda articulación hegemónica<sup>36</sup>.

Ya me he referido a dos aspectos fundamentales de la teoría de la hegemonía: su ligazón al goce superyoico y a la lógica liberal de la política. Consideremos ahora el modo en que la hegemonía no trasciende la circularidad mítica de la Ley. El significante vacío denota una posición simbólica que ejerce el rol del punto nodal de la significación,

---

<sup>34</sup> Mouffe, *La paradoja democrática*, 69.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>36</sup> Sobre la relación entre hegemonía, liberalismo y capitalismo, véase Žižek, “¿Lucha de clases o posmodernismo?”; Slavoj Žižek, “Against the Populist Temptation”, *Critical Inquiry*, núm. 32 (primavera 2006), 551-574; Galende, “El *por* marxismo”, *passim*; Carlos Pérez, “El reformismo posmoderno de Ernesto Laclau” en *Pierre Bourdieu y la sociología crítica. Resistir la dominación* (Santiago de Chile: Cuadernos Sociológicos ARCIS Sociología, Editorial ARCIS, 2002).

es el significante fálico que no puede ser identificado con los particulares que históricamente ejercen la función simbólica. La fijación hegemónica puede devenir una norma social sedimentada, pero la sedimentación no es el *locus* de lo político, porque siempre es posible modificar el orden de las cosas. Esto “es la ley” porque así lo determina la prioridad del significante sobre el significado, o del significante vacío sobre la heterogeneidad social, entendida como la ley que regula el permanente deslizamiento del significado bajo el significante. La hegemonía, si bien distingue las normas sociales sedimentadas de las posiciones simbólicas políticas, mantiene y reproduce el valor mítico de la ley. Como afirma Judith Butler, el enunciado “es la ley”

se convierte en el enunciado que atribuye a la ley performativamente la misma fuerza que la propia ley dice ejercer. “Es la ley” es un signo de lealtad hacia la ley, un signo del deseo por hacer que la ley sea indisputable, un impulso teleológico de la teoría del psicoanálisis que procura desarticular cualquier crítica al padre simbólico, la ley del mismo psicoanálisis. Entonces, el estatus conferido a la ley es precisamente el estatus que se le da al falo, el lugar simbólico del padre, lo indisputable e incontestable. La teoría expone su propia defensa tautológica [...]. Quienes la defienden reivindican que ¿estar sin una ley como ésta es puro voluntarismo o anarquía radical! ¿Lo es?<sup>37</sup>

El antagonismo hegemónico deviene violencia fundadora y conservadora de orden: “es ley” que la hegemonía no es sólo una posición simbólica contingente, sino que además es *hegemónica*, impuesta por ley, se encuentra sedimentada como referencia de nuestras prácticas políticas desde la modernidad. Transformar lo social se reduce a “construir un nuevo poder –no la eliminación radical del poder. La destrucción de las jerarquías [...] exigirán siempre, en algún punto, la construcción de otras exclusiones que permitan la constitución de las identidades colectivas” (*Nuevas reflexiones*, 50).

En este contexto, Laclau distingue las nociones de *espacialidad* y *dislocación*. La primera alude a la coexistencia de elementos articulados dentro de una estructura que funda el carácter positivo de sus términos. La segunda se refiere a la imposibilidad de esa coexistencia porque algunos elementos sólo logran obtener objetividad en función de la eliminación y represión de otros elementos. Laclau sostiene que “sólo si los elementos antagónicos son presentados como antiespacio, como anticomunidad, ellos logran obtener una forma de presencia discursiva” (*Nuevas reflexiones*, 84). Sin embargo, no hay puro espacio mítico ni pura dislocación porque la hegemonía es un *espacio-dislocado*: el espacio está estructuralmente dislocado por el antagonismo.

---

<sup>37</sup> Judith Butler, *El grito de Antígona* (Barcelona: El Roure Editorial, 2001), 39.

La hegemonía sutura la falta de lo social proveyendo un mito, y esa sutura disloca los mitos imperantes: un nuevo mito suplanta en una lucha a otro. Pero no interrumpe (o disloca) la dislocación-hegemónica en sí misma; el poder es violencia fundadora (*dislocación*) y conservadora (*mito*) de hegemonías. La dislocación de las estructuras de sentido hegemónicas en un momento dado está al servicio de la restauración constante de la forma hegemónica de la política (una hegemonía suplanta a otra, su operatividad interna nunca se ve interrumpida por un evento exterior a ella). La interrupción hegemónica es hegemónica; la dislocación de la(s) hegemonía(s) produce internamente hegemonía: toda articulación es una dislocación tendencial de lo dado, pero la dislocación es la marca de la operatividad de la hegemonía, que no tiene fin.

La hegemonía-hegemónica es la escena de un mito inmemorial que se repite indefinidamente. La escena de la hegemonía es la “escena esencial de toda escena”, la escena donde nos representamos todo. Esto es lo que según Nancy define al *mito*<sup>38</sup>. En la medida en que la hegemonía se mitifica/sedimenta, la temporalidad del evento político inanticipable se hace espacio mítico. La “hegemonía es hegemónica” pero también la “hegemonía es (una mera) hegemonía”, del mismo modo que “el mito es (sólo) un mito”, no un espacio cerrado de positivities.

¿Qué está implicado en la afirmación “el mito es un mito”? Nancy afirma que para decir que “el mito es un mito” se debe jugar al mismo tiempo con dos sentidos: 1) el mito en cuanto fundación es una ficción; 2) el mito es el pensamiento de una ficción fundadora: “La frase «el mito es un mito» tiene *simultáneamente y en el mismo pensamiento* el valor de la ironía desencantada («la fundación es una ficción») y la de la afirmación onto-poético-lógica («la ficción es una fundación»)<sup>39</sup>. El pensamiento del mito es el pensamiento de una ficción fundadora y de una fundación por la vía de la ficción. La hegemonía es la ficción operativa de un principio de lectura mítico-contingente de la realidad. Toda ficción hegemónica es operativa pero la teoría de la hegemonía no puede ser denunciada como “ficticia” porque es el criterio determinante o específico de lo político. Al igual que la mitología, la teoría de la hegemonía en tanto teoría política del mito no puede ser denunciada como una ficción más entre otras:

la mitología no podría ser denunciada como una ficción, porque *la ficción que ella es es una operación*: una operación de engendramiento en un caso, de distribución del intercambio en el otro [...]. En este sentido, el mito no es susceptible de ser analizado

---

<sup>38</sup> Nancy, *La comunidad desobrada*, 85.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 106.

según una verdad distinta de la suya, y, en consecuencia, sobre todo no en términos de “ficción”. Pero debe ser analizado según la verdad que su ficción le confiere, o, más precisamente, según la verdad que el ficcionamiento *mitante* confiere a los dichos y a los relatos *míticos*<sup>40</sup>.

La hegemonía convierte la ficción, y la ficción es que ella misma es, en sentido puesto en obra. Así, la hegemonía se presenta, por un lado, como un saber de lo político cuyas dislocaciones disuelven las formas sedimentadas de la sociedad; por otro, al erigirse como el mito de un saber, desea fervientemente lo opuesto y reduce lo desconocido a lo conocido –la forma de la política en las sociedades globalizadas *es* hegemónica.

Žižek afirma que la demanda de *égaliberté* del posmarxismo –la igualdad parlante de Rancière, la demanda democrática de Laclau– “no va más allá de una provocación histórica del amo, que pone a prueba los límites de su actitud: «¿Puede él rechazar –o satisfacer– nuestras demandas, y conservar al mismo tiempo la apariencia de omnipotencia?»” (ES, 258). El posmarxismo

confía demasiado en el poder sustancial del orden positivo del ser pasando por alto el hecho de que el orden del ser nunca es simplemente dado, sino que se basa en un acto precedente. *No hay ningún orden del ser como todo positivo ontológicamente consistente*: la falsa apariencia de semejante orden se basa en la autoobliteración del acto. En otras palabras, la brecha del acto no se introduce posteriormente en el orden del ser: está allí todo el tiempo, como la condición que realmente *sustenta* todo orden del ser (ES, 258).

La crítica de Žižek yerra en su destino. L&M no confían en el “orden positivo del ser”, más bien teorizan la forma ideológica de un *antagonismo mitificado*, esto es, un antagonismo que sea compatible con la producción de una comunidad de habla, con una palabra que oficie como sede del litigio sin ser, a la vez, expresión del ruido de la revuelta. En efecto, la fuerza performativa de las palabras –la igualdad parlante (Rancière) o la lucha hegemónica de interpretaciones (L&M)– es destructiva pero al mismo tiempo constructiva en sentido mítico. La política reconfigura la escena de aparición dándole la palabra a quienes se les imputa una voz ruidosa; el mito hegemónico sutura un espacio dislocado, haciendo aparecer su dimensión cicatrizante, revela la sutura ahí donde hay dislocación. El mito es productivo/operativo en la medida en que se apoya en una hegemonía eficaz:

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 102.

El “*trabajo*” del mito consiste en *suturar ese espacio dislocado*, a través de la constitución de un *nuevo espacio de representación*. La *eficacia* del mito es así esencialmente *hegemónica*: consiste en construir una nueva objetividad a través de la rearticulación de los elementos dislocados. Toda objetividad no es, por lo tanto, sino un mito cristalizado. El momento de la realización del mito es, pues, el momento del eclipse del sujeto y de su reabsorción por la estructura –el momento en que el sujeto es reducido a “posición de sujeto” (NRTT, 77; las cursivas son mías).

Cuando un mito es articulado hegemónicamente surge una posición de sujeto contingente –nosotras las mujeres, nosotros los obreros, etc.– que da sentido a los lazos sociales en la medida en que el mito es eficaz. El mito opaca la locura del sujeto en la forma de la subjetivación. Si el axioma fundamental de la política hegemónica es “*la producción de significantes tendencialmente vacíos*”<sup>41</sup> esto, por supuesto, excluye a quienes no pueden producir tales significantes. En consecuencia, la hegemonía es la actividad de sujetos productores que se disputan objetos investidos políticamente. La hegemonía produce un plus-de-goce, la equivalencia, un plus-de-valor que se *agrega* al valor diferencial/opositivo de cada particular que integra una cadena equivalencial.

La equivalencia que triunfa hegemónicamente deforma y subvierte la particularidad de cada uno de los eslabones de la cadena equivalencial: si cada parte insistiese en satisfacer su propia demanda puntual, habría una dispersión alejada de las exigencias de fijación parcial de sentido de la política. Laclau no desestima los efectos que generan los “restos de particularismo” en el interior de la cadena equivalencial: “Estos restos son absolutamente esenciales para cualquier equivalencia, ya que si no estuvieran presentes, la cadena se resolvería en una simple identidad entre sus eslabones” (MRP, 53-54). Si lo particular no puede ser enteramente suprimido, es debido a que los sujetos se imputan recíprocamente un conjunto de “dotaciones iniciales” que cada uno aporta al juego de la hegemonía. Si un particular es admitido en una equivalencia popular es porque posee un bien que los demás valoran. En principio, una cadena de equivalencias puede expandirse indefinidamente, pero una vez que sus eslabones centrales han sido establecidos, esta expansión encuentra límites. El sentido político establecido obstaculiza las equivalencias nuevas (MRP, 54-55). Dicho de otro modo, los beneficios del “excedente hegemónico” sólo pueden ser compartidos por los particulares que contribuyen a su producción.

---

<sup>41</sup> Laclau, “Identidad y hegemonía...”, 62. Las cursivas son del original.

Al considerar el poder como el epítome de lo político, la hegemonía está atada a una “política del bien” que pone en marcha una disputa por la apropiación legítima de los bienes. En este punto, Rancière da una interpretación más convincente de la política que Laclau al no reducir su expresión a una lucha por el poder. Laclau sigue la articulación del problema del bien, que consiste en tres cuestiones básicas: 1) el dominio del bien es el dominio del poder; 2) la problemática del bien se centra en la noción de cómo son *creados* los bienes; 3) los bienes se organizan no en función de necesidades naturales o estructurales, sino en tanto que proporcionan la materia de un reparto. Como afirma Lacan: “Definimos [...] el bien en la creación simbólica como el *initium* desde donde parte el destino del sujeto humano en su explicación con el significante. La verdadera naturaleza del bien, su duplicidad profunda, se debe a que no es pura y simplemente bien natural, respuesta a una necesidad, sino poder posible, potencia de satisfacer” (*Seminario VII*, 281).

El excedente metafórico-hegemónico es el *poder posible* que fija y pone en obra el reparto de bienes de una comunidad. Por eso la hegemonía supone una posición inicial que exige un dominio y posesión del cuerpo y sus facultades. Concibe el campo político como un espacio de producción de equivalentes en que los no propietarios de dotaciones iniciales no tienen cabida. La política es actuada por sujetos que pueden negociar a partir de algo que ofrecen a los demás. La paradoja de la hegemonía es que, por un lado, *todos* pueden articular equivalencialmente sus demandas –no hay ninguna restricción estructural *a priori*–; pero, por otro, sólo aquellos que tienen aseguradas la propiedad de sus dotaciones iniciales están en condiciones de articular significantes vacíos.

**TERCERA PARTE**

**EN NOMBRE DE LA SOLEDAD**

## CAPÍTULO 5

### **La voz de Rousseau y la huída del pueblo**

El liberalismo contemporáneo cuestiona el sujeto sumido en la interioridad del yo, pero también se opone a otra expresión de la soledad, a saber: la voz como objeto aislado de la cadena significante. Para determinar de qué se trata esto, en este capítulo me detendré en algunos tópicos planteados en los escritos autobiográficos de Rousseau. Propongo entender a Rousseau como el primer teórico moderno que tematizó la soledad fuera del supuesto del Yo solipsista y como el defensor de una intimidad irreductible que pugna contra el intento liberal de neutralizarla reduciéndola a la esfera privada. En su esquema, la soledad es un indecible político expulsado fuera del dominio simbólico liberal como del espacio de la subjetivación política (del proceso genérico por el cual el pueblo, vía contrato social, se convierte en el sujeto propio de la política). Soledad, voz singular/impersonal, rechazo y espectáculo/huída popular son términos con los cuales una política de la soledad entra en tensión con: 1) la despolitización liberal, que reduce lo político a reglas de reciprocidad cooperativa; 2) la subjetivación política, que establece una relación de pura exterioridad entre política y soledad.

#### **Autobiografía e intimidad**

En los escritos autobiográficos de Rousseau se alza la sombra de una soledad que cuestiona los requisitos básicos de la gubernamentalidad liberal. La soledad excede al liberalismo: el sí mismo rousseauiano, sede de una subjetividad singular y corporeizada, no puede ser cubierta por la ficción del individuo abstracto sujeto a deberes, principios o procedimientos. Para Rousseau refugiarse en la soledad es un modo

de cuestionar los prejuicios de la opinión pública o moral burguesa. Es conocida la locura que éste padecía<sup>1</sup>, y en varios de sus escritos las referencias a los complots universales son permanentes. Durante diez años se consideró un hombre asediado, amenazado por las autoridades francesas y suizas, y fue incapaz de encontrar un lugar permanente donde vivir. Todo esto lo empujó a vivir de un lugar a otro, y en más de una ocasión, en casas prestadas por la aristocracia que tanto criticaba. Rousseau terminó considerando la persecución como un destino inevitable. A pesar de que le quedaron pocos amigos, consideraba que la vida solitaria no excluía la amistad, lo más puro que disponen los hombres: “Aquella vida solitaria no excluía la amistad. Pero, para [Rousseau], la amistad debía entablarse sin equívocos –implicaba la transparencia total entre los corazones de dos personas–. Sólo podía darse entre iguales y era incompatible con cualquier forma de servidumbre”<sup>2</sup>. Soledad y transparencia, o pureza sin medias tintas, van de la mano: “Mi corazón se ha purificado en la copela de la adversidad, y al sondearlo con cuidado apenas si encuentro en él algún resto de inclinación reprobable” (*Ensoñaciones*, 33).

En una serie de cartas publicadas en 1779, Rousseau se defiende de algunas afirmaciones hechas por Diderot, que lo consideraba un misántropo y soberbio insoportable. En una de ellas, afirma que lo que más odia es la falsedad, la injusticia y la artificialidad de la vida en la ciudad, y que su espíritu libre y su deseo de escribir sin ninguna censura lo llevó a vivir solo en el campo. Agrega que vivir solo no le impide luchar contra la injusticia. En otra carta sostiene que toda su obra no fue escrita para beneficiar a unos pocos sino a toda la humanidad, dado que considera a todos los hombres iguales entre sí<sup>3</sup>.

Rousseau escribió *Las confesiones* para defenderse de sus enemigos y devolverle la dignidad a su nombre. Todo comienza en 1764, con la afirmación de Voltaire que el educador de Emilio abandonó a sus hijos en un hospital. Además de la humillación pública, sufre sistemáticamente la prohibición de sus dos escritos más famosos –*El contrato social* y *Emilio*– y el asilo permanente. En medio del cruce de tantas acusaciones, en las que es imposible saber quién tiene razón, lo único que conserva Rousseau es su nombre propio.

---

<sup>1</sup> Sobre la paranoia de Rousseau, véase Paul Sèriex y Joseph Capgras, *Las locuras razonantes. El delirio de interpretación* (México: Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Colección Libros de Artefacto, 2002).

<sup>2</sup> David Edmonds y John Eidinow, *El perro de Rousseau. Dos grandes pensadores en guerra en la época de la Ilustración* (Barcelona: Península, 2007), 17.

<sup>3</sup> Nicholas Dent, *Rousseau* (Londres y Nueva York: Routledge, 2005), 182-184.

En el otoño de 1776 comienza a escribir *Las ensoñaciones del paseante solitario*, su última obra autobiográfica inconclusa. En el texto predomina un tono resignado frente al rechazo que observa de todos hacia su persona. Se refiere además a la paz que logró luego de perder las esperanzas de ser comprendido por sus amigos y enemigos. Concibe a la soledad como el alejamiento de la sociedad para buscar la satisfacción personal. Como sostiene Damián Rosanovich, la soledad de Rousseau no expresa la anomia del sujeto moderno ante la multitud o la crisis de los lazos de solidaridad tradicionales; más bien se relaciona con un malestar en lo más profundo del hombre: “[P]olíticamente entendida, la soledad expresa el fastidio por la ausencia de la realización de la naturaleza del hombre<sup>4</sup>. Rousseau escribe: “Convencido por veinte años de experiencia de que todas las felices disposiciones que ha puesto la naturaleza en mi corazón se han vuelto, por mi destino y por aquéllos que de él disponen, en perjuicio de mí mismo o de otros, sólo puedo mirar una buena obra que se me presente para hacer como una trampa que se me tiende y bajo la cual se esconde algún mal” (*Ensoñaciones*, 100).

¿Encontrará Rousseau en la soledad las verdades del corazón? Recordemos el título del trabajo clásico de Jean Starobinski: *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*<sup>5</sup>. Para este autor, el yo rousseauiano expresa una tensión entre la búsqueda de la pureza y los constantes obstáculos para alcanzarla. Rousseau es un obstáculo para sí mismo. La voluntad está presa en un conflicto permanente: busca la transparencia y la lucidez, pero a ello le sigue el permanente tropiezo de la contradicción. La pretensión de claridad es constitutivamente interferida y Starobinski describe la soledad de Rousseau como una experiencia “casi imposible”: “es casi imposible que Rousseau pueda vivir lo que piensa sin una extrema tensión y un perpetuo malentendido en su trato con los otros [...]. ¿Cómo vivir una verdad universal contra todos los hombres? ¿No existe una contradicción radical entre el repliegue a la soledad y la apelación a lo universal? ¿Sigue estando justificado por lo universal cuando toma la decisión de no «preocuparme en absoluto por el juicio de los hombres»”?<sup>6</sup>

Para Rousseau poco importa si la transparencia no puede ser realizada, pues el solo gesto de ir tras ella ya es auténtico. Para sus enemigos, vive en una permanente contradicción. En el otro frente, Rousseau juzga con crudeza y sin compasión a sus enemigos y amigos, a la sociedad de su época, incluso a la humanidad, por los daños que

---

<sup>4</sup> Damián Rosanovich, “Soledad y alienación en J.-J. Rousseau” en Verónica Galfione y Marcos Santucho (comp.), *Política y soledad. Cuaderno de Nombres 5* (Córdoba: Editorial Brujas, 2008), 76.

<sup>5</sup> Jean Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* (Madrid: Taurus, 1983).

<sup>6</sup> *Ibid.*, 53.

supuestamente le han ocasionado. Rousseau escribe para preservar sus reflexiones del mundo que lo circunda pero en la mayoría de los paseos de *Las ensoñaciones* “el carácter autocontenido y autodirigido invocado [...] no es de hecho claro”<sup>7</sup>.

Rousseau comienza ese escrito con la célebre denuncia: “Heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo. El más sociable y más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime. Han buscado, en los refinamientos de su odio, el tormento que sería más cruel para mi alma sensible, y violentamente han cortado todos los lazos que me ataban a ellos. Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos” (*Ensoñaciones*, 27). Juzga a los otros pero él mismo es su juez más inflexible: si [el instinto moral] calla a veces ante mis pasiones en mi comportamiento, enseguida recupera su imperio sobre ellas sin más recuerdos. Así que me juzgo a mí mismo con tanta severidad quizá como con la que seré juzgado por el soberano juez después de esta vida” (*Ensoñaciones*, 68-69). Además, creía que había que decir la verdad en toda ocasión: “[el ardiente amor a la verdad] es puro y verdadero; pero no es más que una emanación del amor de justicia y no quiero ser nunca falso aunque sea a menudo fabuloso. Justicia y verdad son en [el] espíritu [del hombre verdadero] dos palabras sinónimas y toma indistintamente la una por la otra” (*Ensoñaciones*, 72).

Hay una relación íntima entre verdad, soledad y nombre propio. Por haber sido el “primer explorador claro” de la intimidad, Rousseau es el único autor que es “citado a menudo por su nombre de pila”<sup>8</sup>. Merece que sea recordado sólo como Jean-Jacques, más allá de Rousseau, el juez inflexible de Jean-Jacques. Arendt sostiene que el descubrimiento de la intimidad fue provocado por la perversión del corazón humano perpetrado por la sociedad del siglo XVIII. Hasta ese momento, la intrusión en las zonas más íntimas del hombre no había necesitado especial protección. La intimidad no tiene un lugar tangible en el mundo y, a pesar de ello, la sociedad la cerca y vulnera permanentemente. La rebelión del corazón como lugar intangible, no habitado por otros aunque permanentemente invadido, es el gran descubrimiento de Rousseau: “La autenticidad del descubrimiento de Rousseau está fuera de duda, por dudosa que sea la autenticidad del individuo que fue Rousseau”<sup>9</sup>. Su crítica a la intromisión en la intimidad es tan auténtica como su nombre de pila.

---

<sup>7</sup> Dent, *Rousseau*, 204. La traducción es mía.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2003), 49.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 50.

¿Por qué Rousseau quiere estar solo? Escuchemos sus razones, la más importante de las muchas que ofrece. Cree que la soledad le permitirá encontrarse con su intimidad, que no duda en definirla como una “situación singular” (*Ensoñaciones*, 34). La naturaleza que Rousseau descubre escrita en el fondo de sí mismo, y que hace la humanidad del hombre, es el sentimiento de sí. La soledad es el lugar donde se expresa una verdad íntima y singular. Como afirma en *Las confesiones*:

1. Emprendo una tarea de la que nunca hubo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré yo.
2. Yo, sólo yo. Siento a mi corazón y conozco a los hombres. No estoy hecho como ninguno de cuantos he visto; me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de cuantos existen. Si no valgo más, al menos soy distinto. Si la naturaleza hizo bien o mal al romper el molde en que me vació, es cosa que no puede juzgarse después de haberme leído<sup>10</sup>.

El ginebrino se concibe a sí mismo como prototipo de los valores humanos, y si se interna en su sí mismo es para hablar mejor de toda la especie humana. Su voz habla desde el lugar alejado, inasible, de su nombre propio. Rousseau se entrega a la pasividad de ser sí mismo en un mundo dominado por la pasividad, esto es, donde nada puede ser controlado por la soberanía del Yo: “Todo está en flujo continuo sobre la tierra. Nada en ella guarda una forma constante y fija, y nuestros afectos que se vinculan a las cosas exteriores pasan y cambian necesariamente como ellas. Siempre por delante o por detrás de nosotros, recuerdan el pasado que ya no es o previenen el futuro que con frecuencia no será; no hay ahí nada de sólido a lo que el corazón pueda ligarse” (*Ensoñaciones*, 89). Ese mundo reacio al control de la acción es el único lugar donde el sujeto puede ser verdaderamente libre. Empresa extraña y contradictoria: ser uno mismo, en la soberanía de un yo que la sociedad no le puede arrebatarse, allí donde reina la inmensa pasividad. Tiempo pasivo en que el presente se dilata sin fin, puro presente que anula un presente delimitable y fijo:

Pero si es un estado en el que el alma encuentra un asiento lo suficientemente sólido para descansar toda entera y reunir allí todo su ser, sin tener necesidad de recordar el pasado ni de saltar sobre el porvenir; en el que el tiempo no sea nada para ella, en el que el presente dure siempre sin marcar, no obstante, sin duración y sin huella alguna de sucesión, sin más sentimiento de privación ni goce, de placer ni pena, de deseo ni temor que el único de nuestra existencia, y que este sentimiento solo pueda colmarla todo entera... mientras tal estado dure, quien se encuentre en él puede llamarse feliz no de una

---

<sup>10</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Las confesiones* (Madrid: Alianza, 1997), 27.

felicidad imperfecta, pobre y relativa, tal la que se encuentra en los placeres de la vida, sino de una felicidad sufriente, perfecta y plena, que no deja en el alma ningún vacío que ella misma sienta la necesidad de colmar (*Ensoñaciones*, 89).

Tiempo pasivo donde el yo descansa siendo sí mismo sin necesidad de *actuar* o montar una escena falsa. La sinceridad es la virtud que Rousseau más aprecia. Pero, ¿qué intimidad puede tener un loco? ¿Puede estar solo un paranoico? Nunca, porque es permanentemente hostigado por sus fantasmas. La locura no le permite a Rousseau estar absolutamente solo pero –a pesar los férreos sacrificios morales a que se somete– sostiene que la soledad es la experiencia donde la sociedad no puede sacrificar su sí mismo: “Entreguémonos por completo a la dulzura de conversar con mi alma, puesto que es lo único que los hombres no pueden quitarme” (*Ensoñaciones*, 33). La escritura es un medio de confesión y para juzgar si la “naturaleza hizo bien o mal” al hacerlo un ser único –polémico, misántropo, loco–, hay que leer sus confesiones. Hay que entender primero sus razones y comprender sus motivos. Antes de dialogar con él –si eso alguna vez pudiera ser posible– hay que admitir la ley de su verdad. Esto nos lleva a preguntarnos quién es Rousseau.

### ¿Quién es Rousseau?

Rousseau es el mismo que revela al mundo un yo auténtico y el que es irreductible a cualquier etiqueta, que se desplaza sin concretar jamás una pureza. Heinrich Mann sintetiza en una ajustada descripción las diversas idas y venidas personales de Rousseau (el revolucionario jacobino, el reformador moral, el solitario):

Entre todos los que jamás escribieron, Rousseau ha tenido el éxito mayor y el más claro. Mas, ¿quién es él? Un triste Fígaro que nada ama sino su propia pasión y que quiere ser tomado del modo más grave. Un vagabundo que busca un pueblo y sueña un Estado. Un enfermo que anhela una naturaleza buena y saludable. Un misántropo que cuenta con una lejana humanidad, purificada, espiritual y bondadosa. Un enemigo de los privilegios que tiene que impresionar a las condesas; el que odia las bajezas y los vicios propios e, incapaz de librarse del fango, se purifica siempre de nuevo con lágrimas y visiones espirituales, que educa a sus niños abandonados en una novela, que ama a su hermoso amor en una novela. El que es tan justo y veraz en su novela sobre el Estado que, a partir de ese momento, un pueblo entero quiere ser justo y veraz; el que es un luchador tan

glorificado más allá de su pobre vida, que ahora un pueblo entero, el más espiritual y el más activo que nunca existió, prosigue su lucha<sup>11</sup>.

El sí mismo no es un engranaje individual en una red cooperativa de intercambios, sino una singularidad. Rousseau es además consciente de la inoperatividad de su empresa. El pensamiento en soledad es la nada a partir de la cual algo puede volverse útil, aunque la economía de esa utilidad es ociosa: “Si a fuerza de reflexionar sobre mis disposiciones interiores alcanza a ponerlas en mejor orden y a corregir el mal que puede quedar, mis meditaciones no serán completamente inútiles, y aunque no sirva para nada bueno en la tierra, no habré perdido del todo mis últimos días” (*Ensoñaciones*, 32-33). Si algo no tiene una productividad socialmente aceptable, y su valor no depende de un intercambio, entonces se puede jugar libremente con él. Se pueden lanzar los dados una y otra vez sin obtener un único número o valor.

Rousseau no se cansa de repetir que “[c]uando se vive solo, se quiere más a los hombres”<sup>12</sup>. Esta afirmación genera un dilema: si fuera cierto que Rousseau está seguro que quiere estar solo, ¿por qué repetirlo tantas veces? ¿No sería mejor callarse? Como afirma Todorov: “[l]a repetición del mensaje [de estar solo], lejos de autentizarlo, lo hace dudoso: cada nuevo caso de la frase revela que la anterior no decía por completo la verdad, sin hablar de que estas afirmaciones aparecen en cartas y libros a ser leídos”<sup>13</sup>. Quien se hace escritor para denunciar las mentiras de la sociedad se coloca en una situación paradójica. Al ser escritor entra en contacto con la opinión, la crítica literaria, la aprobación, etc. El solitario debería ser coherente y guardar silencio, convertirse en nada. Sin embargo, “Rousseau no podrá callarse, no podrá hacer otra cosa que *escribir* su voluntad de convertirse en nada”<sup>14</sup>.

Escribir, sólo escribir, escribir solo. Hay que fijar por medio de la escritura el ocio de ser uno mismo, escribir quién es uno mismo en la tarea ociosa de la escritura: “Los ocios de mis paseos diarios han estado a menudo llenos de contemplaciones deliciosas cuyo recuerdo lamento haber perdido. Fijaré mediante la escritura las que puedan venirme todavía [...]. Me contentaré de llevar el registro de las operaciones sin

---

<sup>11</sup> Heinrich Mann, *Por una cultura democrática. Escritos sobre Rousseau, Voltaire, Goethe y Nietzsche* (Valencia: Pre-Textos, 1996), 45.

<sup>12</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental* (Madrid: Alianza, 1999), 133.

<sup>13</sup> Tzvetan Todorov, *Frágil felicidad. Un estudio sobre Rousseau* (Barcelona: Gedisa, 1997), 57-58.

<sup>14</sup> Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, 51-52.

tratar de reducirlas a sistema” (*Ensoñaciones*, 33). *Rousseau escribe su deseo de ser nada porque es la voz solitaria de la escritura*. Como afirma Blanchot:

Rousseau, el hombre del comienzo, de la naturaleza y de la verdad, es aquel que no puede lograr estas relaciones más que escribiendo; y, al escribir, sólo puede desviarlas de la certeza que tiene de ellas; mediante esta desviación que padece, que rechaza con ímpetu, con desesperación, ayuda a la literatura a tomar conciencia de sí misma liberándose de las convenciones antiguas y a forjarse, con el cuestionamiento y las contradicciones, una nueva rectitud<sup>15</sup>.

En *El espacio literario*, Blanchot estudia la relación que existe entre literatura (o escritura), soledad, impersonalidad y exterioridad. La obra literaria se ve inmersa en una “soledad esencial” irreductible a la “soledad a nivel del mundo” y al mero recogimiento del artista. La soledad de la obra literaria

excluye el aislamiento complaciente del individualismo [...]. El que escribe la obra es apartado, el que la escribió es despedido. Quien es despedido, además, no lo sabe. Esa ignorancia lo preserva, lo distrae, autorizándolo a perseverar. El escritor nunca sabe si la obra está hecha [...].

[...] la obra [...] no es ni acabada ni inconclusa: es. Lo único que dice es eso: que es. Y nada más. Fuera de eso no es nada. Quien quiere hacerle expresar algo más, no encuentra nada; encuentra que no expresa nada [...].

La soledad de la obra tiene como encuadre esa ausencia de exigencia que nunca permite llamarla ni acabada ni inconclusa. Es tan inútil como indemostrable; no se verifica [...].

La obra es solitaria, y esto no significa que permanezca incomunicable, que le falte lector. Pero el que la lee participa de esa afirmación de la soledad, así como quien la escribe pertenece al riesgo de esa soledad<sup>16</sup>.

El escritor se afirma solo, firma su escrito para terminar desapareciendo de la obra. La obra finalmente lo ignora y se cierra “en la afirmación impersonal, anónima, de que es, y nada más”<sup>17</sup>. La soledad del escritor proviene de una desobra que está antes y después de la obra literaria: en algún momento ésta concluye, e incluso es posible identificar su comienzo, pero antes y después de ella hay un tiempo pasivo que el escritor puede controlar. El riesgo del escritor consiste en apostar su nombre propio en medio de una “pasividad básica” donde la palabra no puede ser enteramente dominada ni aprehendida. Escribir “es entrar en la mentira de la literatura”, en “la alienación que acarrea el acto de escribir”<sup>18</sup>. La palabra literaria es una “palabra del afuera” que no es

<sup>15</sup> Maurice Blanchot, *El libro por venir* (Madrid: Trotta, 2005), 64.

<sup>16</sup> Maurice Blanchot, *El espacio literario* (Barcelona: Paidós, 1992), 15.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>18</sup> Blanchot, *El libro por venir*, 65.

conducida dentro de una “certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más”. A diferencia del lenguaje reflexivo, la literatura acepta “su desenlace en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente”<sup>19</sup>.

Rousseau no escribe como un escritor clásico que sacrifica su palabra en nombre de lo universal –sacrificio que es fuente de la calma y de la certeza, de la universalidad liberada del capricho. Habla en nombre de sí mismo pero en realidad de la naturaleza impersonal, alguien que no es él mismo, y Rousseau siente que sólo a través de su nombre propio puede expresarse esa naturaleza anónima. Juego incesante entre autonomía y anonimato e impersonalidad:

en mis ensoñaciones solitarias, tumbado [me] dejaba a la deriva al gusto del agua, o sentado al borde del lago agitado, o en cualquier parte, a orillas de un bello río o de un arroyuelo murmurando entre guijarros.

¿De qué se goza en una situación semejante? De nada exterior a uno mismo, de nada sino de sí mismo y de su propia existencia; mientras tal estado dura, uno se basta a sí mismo como Dios [...].

No, nada personal, nada que afecte al interés de mi cuerpo puede ocupar verdaderamente mi alma. No medito, no sueño nunca más deliciosamente que cuando me olvido de mí mismo. Siento éxtasis, arrobamientos inexpresables al fundirme, por así decir, en el sistema de los seres, al identificarme con la naturaleza entera (*Ensoñaciones*, 89-90; 113).

La humanidad es Rousseau y Rousseau no es nadie si no habla por la humanidad. El hombre verdadero es Rousseau y éste escribe en un mundo pasivo donde puede decir “yo” siendo nadie, un hombre más entre otros. Rousseau se afirma en sus diarios personales, se recuerda a sí mismo, rememora quién es cuando no escribe y cuando escribe desaparece. Pero no puede dejar de escribir, utiliza el olvido que es la escritura para (re)encontrarse. El anonimato al que se entrega no impide que de sus escritos emerja un brillo original, único y vivificante. En su ensayo sobre Rousseau, Blanchot destaca el carácter novedoso de su escritura autobiográfica:

J. Starobinski señala perfectamente que Rousseau inaugura este tipo de escrito en el que todos nosotros nos hemos convertido más o menos, empeñado en escribir contra la escritura, “hombre de letras que aboga contra las letras”, que después se mete de lleno en la literatura con la esperanza de salir de ella, y que luego no deja ya de escribir porque ya no tiene la posibilidad de comunicar nada.

[...] cuando, finalmente, habiendo jugado a hablar para hacer oír su singularidad silenciosa, se topa con el “silencio profundo, universal”, “silencio espantoso y terrible”

---

<sup>19</sup> Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (Valencia: Pre-Textos, 2004), 24-25.

que le usurpa el misterio en el que se ha convertido, no está prohibido ver en este episodio, sin duda anormal, la verdad extrema del movimiento que hubo de proseguir y el sentido de esa necesidad errabunda que él fue el primero en tornar inseparable de la experiencia literaria<sup>20</sup>.

La novedad de Rousseau no consiste en haber hecho el relato de su vida, pues esta tarea ya había sido efectuada por Agustín y Montaigne. Rousseau no es Agustín, que se confiesa ante Dios teniendo a la Iglesia como testigo, esa instancia superior a la inmediatez del sí mismo. A través de su narración Rousseau expone la presencia del sí mismo, se encuentra y se descubre ante los otros. Quiere hablar del origen de sí mismo cuando es imposible fijar lo inmediato en el habla; es imposible convertir a la literatura en el lugar donde se revela el origen: “El fracaso [de Rousseau] es inevitable, *pero los rodeos del fracaso son reveladores*, pues esas contradicciones son la realidad del esfuerzo literario”<sup>21</sup>.

Así, la verdad de la confesión reside en su error, su poder no consiste en representar fielmente una verdad sino en expresar la nulidad de la fidelidad a sí mismo, la verdad de escribirse revelando verdades que no son la Verdad autorizada y autorizadora. Rousseau es él mismo el fracaso como verdad que revela que toda verdad fracasa. Huye dentro de sí para exponerse al riesgo de estar fuera de los odiosos vínculos del deber recíproco y de las exigencias de la opinión moral:

[A los hombres] [p]refiero huirlos que odiarlos [...].  
Si los hombres se obstinan en verme de forma distinta a como soy y mi aspecto irrita su injusticia, para privarles de esa contemplación debo huirlos, pero no eclipsarme en medio de ellos. A ellos les corresponde ocultarse ante mí, hurtarme sus maniobras, huir de la luz del día, hundirse en tierra como topos [...]  
nunca he sido realmente apto para la sociedad civil donde todo es molestia, obligación, deber, y donde mi natural independiente me hace siempre incapaz de los sometimientos necesarios, a quien quiere vivir con los hombres. Mientras actúo libremente, soy bueno y no hago más que el bien; pero tan pronto como siento el yugo, bien de la necesidad, bien de los hombres, me convierto en rebelde, o mejo en reacio, y entonces soy nulo<sup>22</sup>.

No odiar, sino huir amando a la humanidad de corazón sincero. Repugnancia al deber, no a la responsabilidad; desprecio a los hombres sin odiarlos. No un vacío por llenar, sino una felicidad desbordada, en contacto con la Exterioridad del vacío: “Pueden interesarme [los hombres] todo lo más hasta el desprecio, pero nunca hasta el odio; en fin, me amo demasiado a mí mismo para poder odiar lo que sea. *Sería encerrar,*

<sup>20</sup> Blanchot, *El libro por venir*, 65-66; 66-67.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 68. Las cursivas son mías.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 102; 104-105.

*comprimir mi existencia y por el contrario bien quisiera extenderla por todo el universo” (Ensoñaciones, 102; las cursivas son mías). Exponer la intimidad sin encerrar la soledad. A través de este gesto, Rousseau piensa la intimidad no como expresión del espacio privado liberal sino desde el (no)-lugar de una soledad no individualista, no encerrada en el egoísmo irresponsable.*

No se puede ser uno mismo sin asumir el riesgo de perderse. Por tanto, la palabra literaria y Rousseau están despojados de un poder de enunciación. La palabra solitaria quiere permanecer fuera de lo que ella misma dice (Rousseau quiere estar solo, pero comunica su deseo de ser nada); la soledad no se encuentra en la interioridad de la conciencia, sino en el Afuera, en el riesgo de confesarse solo frente a un mundo injusto, cruel y prejuicioso. Estar solo no es estar acompañado sólo por mí, es revelar la confesión a un mundo que sólo siembra y recoge injusticia, aislamiento y dispersión.

### **Accountability y confesión**

¿Por qué confesar cuando no hay nada que confesar? Rousseau escribe: “Estas hojas, por tanto, pueden ser miradas como un apéndice de mis *Confesiones*, pero no les doy ya ese título por pensar que nada de cuanto voy a decir lo merece [...]. ¿Qué quedaría por confesar cuando todos los afectos terrestres me han sido arrancados?” (*Ensoñaciones*, 33). Cuando no hay nada que confesar, cuando no hay afectos sólidos y la dispersión y la injusticia es la regla de la sociedad, lo que queda por confesar es el riesgo de la confesión misma. En soledad hay algo que los poderes sociales no pueden anticipar, regular o controlar: la decisión de entregarse a la conversación infinita de la confesión (y de la denuncia que entraña toda confesión).

Hemos visto que las nociones de soledad, autenticidad y transparencia pertenecen a un mismo campo de experiencia. El segundo paseo de *Las ensoñaciones* comienza con la siguiente aseveración:

habiendo formando el proyecto de describir el estado habitual de mi alma en la posición más extraña en que mortal alguno podrá encontrarse nunca, no he visto manera más simple y más segura de ejecutar esta empresa de llevar un registro fiel de mis paseos solitarios y de las ensoñaciones que los llenan cuando dejo mi cabeza enteramente libre y a mis ideas seguir la inclinación sin resistencia ni traba. Esas horas de soledad y meditación son las únicas del día en que soy yo plenamente y para mí sin distracción ni obstáculo, y en que verdaderamente puedo decir que soy lo que la naturaleza ha querido (*Ensoñaciones*, 36).

Rousseau quiere llevar un “registro fiel” –una documentación ajustada– de las ensoñaciones que fluyen en sus paseos. Es necesario archivar la soledad, confinándola a una narración. Rousseau registra la soledad para poder invocarla y mostrarla. *La confesión es el modo de documentar/archivar la soledad sin ocultarla*. Pero, ¿qué es una confesión? Derrida responde:

Una declaración que aportara un saber, una información, algo que conocer, no sería en ningún caso una confesión aunque la cosa que hay que conocer, aunque el referente cognitivo estuviese determinado, por lo demás, por una falta: puedo informar a alguien de que he matado, robado o mentado sin que eso sea en modo alguno el reconocimiento de una falta o de una confesión. La confesión no pertenece al orden del saber o del saber-hacer<sup>23</sup>.

En lo que sigue, veremos que el liberalismo procede de modo diferente a Rousseau y Derrida: transforma la confesión en un mecanismo de “rendición de cuentas” que anula –procesa administrativamente– su dimensión de soledad.

Permítaseme realizar un excursus sobre la noción de *accountability* (rendición de cuentas), ligada a la crítica liberal al actual desenvolvimiento de las democracias latinoamericanas. Se trata de un discurso omnipresente que ha calado hondo en los “estudios de políticas públicas” dentro de la ciencia política contemporánea. Para los defensores de esta noción, “las instituciones fundamentales de un gobierno representativo –un conjunto explícito de poderes de veto junto a la primacía de las cortes y de la ley común– están relacionadas íntimamente con la lucha por el control del poder gubernamental”<sup>24</sup>. Esto lleva a los actuales ideólogos del “control institucional” a sostener que la política se reduce al cumplimiento de procedimientos formales. La máxima expresión de la imbricación entre legalidad y control institucional se encuentra en la noción de *accountability* legal, guiada por una lógica de la “rectitud”. Según esto, los actores políticos son juzgados sobre la base del cumplimiento de procedimientos considerados “correctos” en tanto se ajustan a procedimientos legales preestablecidos<sup>25</sup>. Además de la *accountability* legal se identifica usualmente la *accountability* social –que

---

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (Madrid: Trotta, 2003), 71.

<sup>24</sup> Douglass North y Barry Weingast, “Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England”, *The Journal of Economic History*, vol. 49, núm. 4 (1989): 829. La traducción es mía.

<sup>25</sup> Enrique Peruzzotti y Catalina Smulovitz, “Accountability social: la otra cara del control” en Enrique Peruzzotti y Catalina Smulovitz (ed.), *Controlando la política. Ciudadanos y medios en las nuevas democracias latinoamericanas* (Buenos Aires: Temas, 2002), 26.

consiste en el control que distintos organismos de la sociedad civil sobre el gobierno–, la vertical y horizontal, etc. En mayor o menor medida, las distintas expresiones de la *accountability* 1) restringen su ámbito de actuación a las acciones que tienen lugar dentro de “un esquema institucionalizado en el cual los agentes están formalmente comprometidos con su responsabilidad [y con la facultad de controlar]”<sup>26</sup>; 2) afirman que para que el control sea eficiente, es preciso multiplicar los focos verticales y horizontales de control.

La literatura neoinstitucionalista promueve un control polimorfo y difuso de las instituciones estatales. Guillermo O’Donnell afirma que frente a los “poderosos segmentos del Estado” y a “las altas posiciones del gobierno [...] es necesario el funcionamiento coordinado y convergente de toda una red de instituciones que tienen suficiente autorización legal, autonomía decisoria y voluntad para hacerla valer”<sup>27</sup>. Hay que asegurar un efectivo control del accionar del Estado, esto es, multiplicar las instancias públicas o privadas de control sobre el accionar de los funcionarios públicos.

Ahora bien, si los controladores controlan a los funcionarios, ¿cómo garantizar que los primeros están cumpliendo efectivamente su rol de control? ¿Cómo controlar a los controladores?<sup>28</sup> La respuesta inmediata que da el neoinstitucionalismo es que los controladores también deben ser controlados, y ello sólo es posible a través de una racionalidad gubernamental organizada reticularmente: “[la] arquitectura ideal [del control] sería una red recursiva de agencias de control que mantengan relaciones transitivas de rendición de cuentas”. Dicha organización impide que “nadie [tenga] la supremacía absoluta” y así “los controladores son controlados por todos”<sup>29</sup>. Según Catalina Smulovitz, la organización reticular del control es más efectiva porque los gobernantes y los controladores nunca saben cuándo y dónde van a ser controlados<sup>30</sup>. Como no pueden saberlo, lo más racional es actuar conforme a la ley y respetar los procedimientos formales. Esta indeterminación tiene una última ventaja, asociada a una mayor “eficiencia” del ejercicio del poder: permite “la expansión de las áreas y de los

---

<sup>26</sup> Scott Mainwaring, “Introduction. Democratic Accountability in Latin American” en Scott Mainwaring y Christopher Welna (ed.), *Democratic Accountability in Latin American* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 7. La traducción es mía.

<sup>27</sup> Guillermo O’Donnell, “Acerca de varias accountabilities y sus interrelaciones” en Enrique Peruzzotti y Catalina Smulovitz (ed.), *Controlando la política. Ciudadanos y medios en las nuevas democracias latinoamericanas* (Buenos Aires: Temas, 2002), 89-90.

<sup>28</sup> Andreas Schedler, “¿Qué es la rendición de cuentas?”, *Cuadernos de transparencia*, México, Instituto Federal de Acceso a la Información Pública, núm. 3 (2004); Terry Moe, “The New Economics of Organization”, *American Journal of Political Science*, vol. 28, núm. 4 (1984): 751.

<sup>29</sup> Schedler, “¿Qué es la rendición de cuentas?”, 37.

<sup>30</sup> Catalina Smulovitz, “¿Cómo consigue imperar el imperio de la ley? Imposición de costos a través de mecanismos descentralizados”, *Política y gobierno*, vol. XIX, núm. 2 (2002): 302.

temas que pueden ser controlados”<sup>31</sup>. La idea según la cual un control disperso es más eficiente también es defendida por Mathew McCubbins y Thomas Schwartz. Ellos oponen las “alarmas contra incendios” (*Fire Alarms*) –esto es, el accionar de un grupo de interés o de una organización no gubernamental– a las “patrullas policiales” (*Police Patrols*) –entre las que se destacan las comisiones parlamentarias. Las primeras, a diferencia de las segundas, representan un menor costo de oportunidad, un mayor alcance en el control, y costos mejor distribuidos entre la sociedad civil y el Estado<sup>32</sup>.

Como puede verse, la desconfianza que tienen los neoinstitucionalistas hacia el poder omnipotente se traduce, simultáneamente, en una obsesión por ampliar las áreas y los temas del control, por reforzar una ley que no es ley, un control que no controla arbitrariamente como lo hace el Estado. La forma de impedir que haya gobernantes arbitrarios se traduce en una *sociedad de control* definida no por la cohesión sino por la dispersión y la desconfianza. El control se traduce en una más adecuada y refinada racionalidad gubernamental. La racionalidad política liberal impide que se gobierne “en exceso”, aunque ello sólo es posible a través de un excesivo control reticular.

Ciudadanos que deben controlar a sus gobernantes, gobernantes que deben controlar empresas privatizadas, empresas que son controladas por entes reguladores, entes que son vigilados por organizaciones civiles no gubernamentales, organizaciones que también deben ser vigilados por organismos similares. Todos controlan a todos y todos están obligados a decir todo. Todo debe ser dicho y no hay derecho a guardar silencio, a la verdad del silencio. Todo liberal hace explícito su miedo a los abusos del poder sin confesar su intención de mejorar su potencial a través de un más refinado mecanismo individualista/disciplinario<sup>33</sup>. Reglas sobre reglas, reglas sobre el funcionamiento de las reglas que regulan otras reglas. Esta multiplicación no sólo posterga indefinidamente el momento schmittiano de la decisión (que construye un centro temporal de poder) sino que, además, anula la expresión inoperante de una decisión solitaria, de una confesión singular que no puede ajustarse a una regla externa porque ella misma es su propia regla.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 317.

<sup>32</sup> Mathew McCubbins y Thomas Schwartz, “Congressional Oversight and Overlooked: «Police Patrols» versus «Fire Alarms»”, *American Journal of Political Science*, vol. 28, núm. 1 (1997): 168

<sup>33</sup> Hay una corriente reciente del neoinstitucionalismo que afirma que las instituciones no son estructuras de beneficio mutuo sino mecanismos desiguales de poder. En democracia cualquier grupo puede legítimamente usar la autoridad pública para imponer cargas burocráticas que responden a sus intereses (Terry Moe, “Power and Political Institutions”, *Perspectives on Politics*, vol. 3, núm. 2 (2005): 218; Josep Colomer, “Disequilibrium Institutions and Pluralist Democracy”, *Journal of Theoretical Politics*, vol. 13, núm. 3 (2001): 235-237). Sin dudas, esta postura desnuda la verdad individualista del liberalismo.

Rousseau, para escándalo de cualquier liberal de ayer y de hoy, escribe el deseo de volverse nada, afirma la soledad, firma cartas en soledad. Sin callarse aunque tendría que hacerlo. En la sexta de sus cartas dirigida a Mme. d’Houdetot, precisa en qué consiste la soledad: “No os asombréis, os lo ruego, no tengo el proyecto de relegaros en un claustro y de imponer una vida de anacoreta a una mujer de mundo. La soledad de la que se trata no consiste en hacer cerrar vuestra puerta y quedaros en vuestros aposentos, sino en sacar vuestra alma del gentío”<sup>34</sup>. En Rousseau se juega la fidelidad a pensar la soledad en soledad –sin la asistencia directa de un mecanismo de rendición de cuentas– para comprender mejor a la humanidad, aunque eso implique la incompreensión social. Rousseau no está solo, pues escribe numerosas cartas cuyos destinatarios la reciben y la leen. O no. Pero al firmar sus cartas, al estampar su firma y enviarla a sus amigos, Rousseau se abandona a la lectura que puedan hacer de ellas, se entrega totalmente al otro. Es allí donde efectivamente está solo: solo con su firma, solo a la espera de una contestación que tampoco podrá remediar la soledad esencial de su escritura.

El neoinstitucionalismo anula el derecho a confesarse sin reglas que digan cómo hacerlo. Una confesión es por definición apologética, singular y solitaria:

Al dirigirme al otro, siempre he de solicitar la fe o la confianza, rogar que se me crea bajo palabra, allí donde el equívoco es imborrable y el perjurio siempre posible, precisamente inverificable. Esa necesidad no es otra que *la soledad, la singularidad, la inaccesibilidad del “en cuanto a mí”*, la imposibilidad de tener una intuición originaria e interior de la experiencia propia del otro *ego*, del *alter ego*. Esta misma necesidad es necesariamente experimentada, desde ambos lados de la interpelación o de la destinación (del lado del remitente y del destinatario) como el lugar de una violencia y de un abuso siempre posibles y para los cuales la confesión apologética ya está en marcha<sup>35</sup>.

Esta fatalidad, que Rousseau asume sin temor ni culpa, no es una desgracia sino la única posibilidad de exponerme al otro. Como el otro no puede tener un acceso privilegiado a lo que pienso, al confesar comienzo confesando un abuso y un perjurio elemental, una traición originaria<sup>36</sup>. De este modo, Rousseau no sólo busca estar solo, sino que lo está en el instante mismo de confesarlo, está solo al revelar la verdad de la confesión, se entrega al misterio del otro. Su confesión es verdadera independientemente de todo cuestionamiento lógico (es contradictorio mezclar la soledad con la humanidad) y del enjuiciamiento sobre sus condiciones de posibilidad (no se puede universalizar o

---

<sup>34</sup> Rousseau, *Cartas a Sofía*, 133.

<sup>35</sup> Derrida, *Papel máquina*, 73-74. Las cursivas son mías.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 74.

elegir a un ideal moral). Más allá de todo eso está el derecho a la soledad de la confesión. Un derecho ajeno al *dictum* liberal de la cooperación mutuamente ventajosa, en la que se supone que todos ganan pero, en realidad, siempre gana más el poderoso.

La *accountability* hace de la confesión un procedimiento maquinal de reiteración de la confesión que deviene excusa devaluada y despolitizada. Rousseau se confiesa porque sabe que no hay garantías de librarse de la exigencia permanente que impone la opinión pública de pedir perdón por nuestros actos. Afirma que la confesión de sus verdades es una manera de interrumpir el deber de rendir cuentas a través de procedimientos técnicos que anulan la singularidad de la confesión.

### **Naturaleza, contrato social y soledad**

Rousseau sabe que tendrá que enfrentarse con “mil obstáculos” que lo alejarán de la búsqueda de la soledad<sup>37</sup>. Esta dificultad es constitutiva porque el retorno al estado de naturaleza de plena libertad e igualdad es imposible: “el origen de la sociedad y de las leyes [...] dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico (*r*), destruyeron sin posible retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable y, para el provecho de algunos ambiciosos, sometieron desde entonces todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria” (*DsO*, 181). El estado de naturaleza “ya no existe, [...] quizá no ha existido, [...] probablemente no existirá jamás y [...], sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas de él a fin de juzgar con exactitud nuestro estado presente” (*DsO*, 111). Dicho de otro modo, es una ficción epistemológica que hace posible la observación del presente. Es un estado de vida simple, de mera gestión de las necesidades vitales, y al no haber en él relaciones morales no puede ser juzgado bueno o malo. El hombre natural es una hipótesis para estudiarlo en su pureza originaria; el objetivo es despojarlo de sus deformidades sociales para analizarlo en su naturaleza no corrompida.

La vida solitaria en la naturaleza no es causa de angustia como en el estado de naturaleza de Hobbes: “[el] hombre hipotético no siente su soledad porque no tiene

---

<sup>37</sup> Rousseau, *Cartas a Sofía*, 137.

conocimientos de la existencia de otros”<sup>38</sup>. En tal condición los hombres están solos sin saber que lo están y no hay un motivo capaz de reunirlos en un espacio de representación común. La desigualdad, prácticamente nula, toma su fuerza “del progreso del espíritu humano hasta convertirse finalmente en estable y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes” (*DsO*, 204). Antes del habla que determina lo que es mío de lo que es tuyo, y de la mirada que busca la aprobación o la admiración, está la soledad, la soledad de cualquiera que esporádicamente se encuentra con cualquiera. Atendamos al contraste el buen salvaje y el hombre social:

el salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás y de su juicio tan sólo saca, por decirlo así, el sentimiento de su propia existencia [...] pidiendo siempre a los demás lo que somos y no atreviéndonos jamás a interrogarnos por encima de nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, de humanidad, de civismo y de máximas sublimes no tenemos otra cosa que un exterior engañoso y frívolo de honor sin virtud, de razón sin sabiduría y de placer sin dicha. Me es suficiente con haber probado que éste no es el estado original del hombre y que es únicamente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que engendra quienes cambian y alteran de este modo todas nuestras inclinaciones naturales (*DsO*, 203-204).

Con la sociedad emerge la desigualdad y el hombre queda sujeto a las opiniones de los demás. Si la timidez del salvaje, que lo hace vivir en sí mismo, es incapaz de construir lazos estables, la sociedad queda sometida a la exterioridad de la opinión que esclaviza el sentimiento de sí. Esta pérdida de autonomía es incapaz de fundar lazos sólidos. El salvaje no usa la palabra como un medio de dominio sobre los demás. El contacto esporádico entre los hombres se da a través del sentimiento de la piedad, que “colabora a la conservación mutua de toda la especie” porque supone la “repugnancia innata de ver sufrir al semejante” (*DsO*, 149; 152). El estado de naturaleza no es un estado de guerra de todos contra todos porque en él los hombres ni siquiera tienen ocasión de encontrarse: “los hombres, mientras viven en su estado de independencia primitivo, no establecen entre sí lazos lo suficientemente constantes para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra” (*DsO*, 10). No puede haber conflicto en un lugar habitado por hombres solitarios, y en tal situación los únicos males “son el dolor y el hambre. Digo el dolor y no la muerte, ya que jamás un animal sabrá lo que es morir, y el conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones que lleva a cabo el hombre al alejarse de su condición animal” (*DsO*, 134). Si el buen salvaje no

---

<sup>38</sup> Beatriz Sierra y Arizmendiarieta, *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1997), 266-267.

tiene conciencia de la muerte, tampoco puede considerar la soledad como un eco de la muerte. La soledad sólo es angustiante cuando se busca la convivencia pacífica sin poder alcanzarla. Buscar la paz es un imperativo sólo cuando se acepta la naturalización de las diferencias de propiedad entre los hombres:

Fue así como, haciendo los más fuertes y los más débiles de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho al bien de otro, equivalente, según ellos, al de la propiedad, la igualdad rota fue seguida del más bochornoso desorden [...]. La sociedad naciente dejó espacio al más horrible estado de guerra; el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando más que para su vergüenza por el abuso de las facultades que son su honor, se puso él mismo en vísperas de su ruina (*DsO*, 178).

La sociabilidad mínima que Hobbes presupone en el estado de naturaleza –el encuentro hostil con el otro– lo lleva a definirlo como un estado de guerra cuando no se puede predicar nada de él sin caer en la trampa de trasladar los antagonismos civiles al interior de la naturaleza. En condición natural no hay lugar para fijar roles ni jerarquías, pero esto no implica deducir el conflicto innato entre los hombres. La ausencia de distinciones surge de la proximidad y el alejamiento simultáneos que tiene la naturaleza para el hombre:

[Las] modestas necesidades [del hombre natural] se encuentran tan fácilmente a su alcance y está tan alejado del grado de conocimiento preciso para desear la adquisición de otras mayores que no puede tener ni previsión ni curiosidad. El espectáculo de la naturaleza se le torna indiferente a fuerza de hacersele familiar: es siempre el mismo orden, siempre las mismas revoluciones [...].

¿Qué progreso podría realizar el género humano disperso en los bosques entre los animales? ¿Hasta qué punto podrían perfeccionar e ilustrarse mutuamente hombres que, sin tener domicilio fijo ni ninguna necesidad el uno del otro, se encontrarían tal vez apenas dos veces en su vida, sin conocerse y sin hablarse? (*DsO*, 135; 137).

El hombre se hubiera evitado muchos males si no hubiera abandonado este modo de vida simple, uniforme y solitario: “en el instante en que un hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro, desde que se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los inmensos bosques se convirtieron en campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer” (*DsO*, 172). Con el paso de la naturaleza a la sociedad surge un estado que no puede llamarse estrictamente “estado civil”, “ni verdadera sociedad, ni

cuerpo político”, porque se funda en la violencia de la “ley del más fuerte” (*DsO*, 179). El quiebre del estado de naturaleza se produce como consecuencia de la división ilegítima de la sociedad en dos polos antagónicos: los ricos y los pobres (*DsO*, 181-182).

Paul de Man afirma que la literalización es el signo del surgimiento de la sociedad. Para explicar esto, se detiene en una sección del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que explica el origen del concepto de hombre. Esta noción surge de la ceguera de un error originario apasionado: el salvaje califica a otro de “gigante” por miedo a lo desconocido –se trata de una “metáfora original, salvaje”. El hombre se refiere al concepto de “hombre” por medio de otro concepto “que es a la vez ilusorio”. Ésta es la primera metáfora. La segunda figura “ya no es inocente: la invención de la palabra hombre hace posible que existan «hombres» al establecer la igualdad dentro de la desigualdad, la mismidad dentro de la diferencia de la sociedad civil, en la que la verdad potencial y suspendida del miedo original resulta domesticada por la ilusión de identidad”<sup>39</sup>. “Hombre” es la literalización de una metáfora originaria, y este literalismo es una representación engañosa de una ceguera original. La sociedad civil coincide con la fundación del lenguaje conceptual, y sociedad y lenguaje son una mentira impuesta a un error primordial. El origen de la sociedad implica la sustitución de metáforas espontáneas por un conjunto de metáforas sedimentadas concebidas como identidades conceptuales y necesarias. La verdad no es la adecuación del lenguaje con las cosas “sino más bien la sospecha de que toda la especificidad del hombre puede estar arraigada en el engaño lingüístico”<sup>40</sup>. La conceptualización lingüística es fruto de una relación de poder que impide entender al lenguaje como una autoridad normativa. Esto explica por qué “el orden civil y el gobierno son, en Rousseau, construcciones tan frágiles y vulnerables, dado que han sido construidas sobre la arena del error [...] las instituciones civiles refleja la epistemología autodestructiva del lenguaje conceptual cuando demuestra su incapacidad para mantener por separado la referencia literal y la connotación figurada. El literalismo que hace posible el lenguaje también hace inevitable el abuso del lenguaje”<sup>41</sup>.

Rousseau es el primer pensador de (la escisión de) la comunidad y de la soledad. Concibe la comunidad escindida a la vez que piensa la soledad. Rousseau expresa la conciencia romántica de la dislocación de la comunidad, esto, es, “la *sociedad* conocida

---

<sup>39</sup> Paul de Man, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust* (Barcelona: Lumen, 1990), 179-180.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 180-181.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 183.

o reconocida como la pérdida o como la degradación de una intimidad comunitaria (y comunicativa), y que produce desde entonces a la vez, por fuerza, al solitario, pero por deseo y proyecto al ciudadano libre de una comunidad soberana”<sup>42</sup>. El pasaje del estado natural al estado social da origen al ciudadano (*El contrato social*), al individuo moral-universal (*Emilio*) y al solitario (*Las confesiones, Las ensoñaciones*)<sup>43</sup>. La soledad y su contrario, la convivencia civil, son posteriores al abandono del estado de naturaleza.

En *El contrato social*, Rousseau expone las razones de la convivencia civil distinguiendo el poder legítimo del ilegítimo: “Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, sólo quedan las convenciones como fundamento de toda autoridad legítima entre los hombres” (CS, 8). Como es sabido, la cláusula fundamental del contrato social es “la alineación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”, es decir, “dándose cada uno a todos, no da a nadie” (CS, 15). Esto significa que todos los ciudadanos participan por igual del orden civil. Por un lado, el ciudadano es el titular del poder soberano, y esto lo habilita a participar en las deliberaciones públicas sin depender de ninguna voluntad particular; por otro, el acto de asociación produce “un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad” (CS, 18). Con el pacto político el hombre pierde la libertad natural pero gana la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para que el pacto “no sea una vana fórmula” debe hacer cumplir el siguiente mandato: “quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre” (CS, 19).

Las leyes que emanan de la voluntad general establecen límites a los intereses particulares y regulan la libertad en base a una renuncia compartida. La libertad de gozar de los bienes comunes supone la obligación de formar parte de la comunidad política, o lo que es igual, *el hombre es forzado a ser libre*. La voluntad general debe enfrentar constantemente la intromisión y bloqueo de la voluntad particular (la “voluntad de todos”, el “interés privado” o la “suma de voluntades particulares”). La sociedad civil cae presa de la voluntad particular cuando convierte lo público en un espacio asociativo, y el peligro que existe con ello es que la política se reduce a una lucha de intereses particulares donde dominará quien tenga más poder. Cuando eso ocurre ya no hay política ni sociedad sino una “diferencia única” (CS, 29).

---

<sup>42</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada* (Madrid: Arena Libros, 2001), 25-26.

<sup>43</sup> Todorov, *Frágil felicidad*, 32.

El poder legítimo es el resultado de un acuerdo establecido por ciudadanos libres e iguales que subordinan la voluntad particular al derecho que tiene la comunidad sobre todos. La voluntad general no puede ser representada ni enajenarse: “El soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder puede ser transmitido pero no la voluntad” (CS, 25). La diferencia entre voluntad y poder concierne a la diferencia entre política y administración de las cosas: la política no puede reducirse a la transferencia o gestión del poder. Además, la voluntad general es siempre recta, tiende a la utilidad pública y es indivisible –si la voluntad no fuera única, albergaría distintas facciones que se impondrían al conjunto de la sociedad en función del poder de negociación que cada una dispone. Si bien Rousseau distingue la voluntad general de las distintas voluntades interesadas (o la política del poder), en la práctica el poder constituyente se identifica con la voluntad constituyente del pueblo: sujeto constituyente y sujeto constituido se confunden.

El pacto político está fundado en dos supuestos: 1) el *pueblo* es el fundamento de la política: “Antes de examinar el acto mediante el cual un pueblo elige a un rey, habría que examinar el acto mediante el cual un pueblo se convierte en tal pueblo, porque, siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad” (CS, 13); 2) sólo en la unidad popular se encuentra el fundamento de la diversidad –por ejemplo: “la propia ley de la pluralidad de los sufragios ha sido establecida por convenio y supone, al menos una vez, la unanimidad” (CS, 14).

Alain Badiou sostiene que Rousseau realiza la delimitación específica de la política en términos de un *procedimiento genérico de verdad*. La voluntad general produce “enunciados verdaderos, aunque siempre no sabidos”<sup>44</sup>. La verdad designa la existencia misma de la política, irreductible a un saber. Leemos en *El ser y el acontecimiento*:

El objetivo de Rousseau es examinar los requisitos conceptuales de la política, pensar *el ser de la política*. La verdad de ese ser reside en “el acto por el cual un pueblo es un pueblo”.

[...] Es muy notable que para Rousseau la decisión política equivale a decidir si un enunciado es político [...]. Rousseau anticipa la doctrina moderna de la política como proceso militante, antes que como alternancia en el poder de las opiniones y de los consensos. El fundamento último de esta anticipación es la conciencia de que la política, en tanto procedimiento genérico en el que insiste la verdad del pueblo, no puede remitir al discernimiento sapiente de los componentes sociales o ideológicos de una nación<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial, 1999), 391.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 381; 386.

En la lectura de Badiou están implicados cuatro tópicos fundamentales: 1) la política no tiene una base estructural fija porque se origina en el pacto social creado *ex nihilo*, y por tal motivo, no puede ser sometido a una determinación extrínseca –los efectos de fuerza, la solución a una pugna de intereses, el tratamiento de las necesidades vitales, etc.–; 2) el pacto social es la *forma acontecimental* que sostiene la verdad del sujeto aleatorio que es el pueblo, dicho de otro modo, es la *auto-pertenencia* del pueblo al acontecimiento que él mismo es; 3) el referente de la política es la voluntad general, que fija la sumisión de las voluntades particulares; 4) la *fidelidad política* al pacto es el único sostén de la voluntad general, que nombra la auto-pertenencia del pueblo a sí mismo. El pacto político suplementa el estado de naturaleza; el pueblo es el sujeto político que se intercala entre el vacío de la naturaleza y él mismo –es decir, realiza la *subjetivación política*–; y la voluntad general es el operador de fidelidad que sostiene a la política como procedimiento genérico.

Badiou afirma que Rousseau aborda por primera vez el vínculo moderno entre política e igualdad: “la igualdad *es* la política, de modo que, *a contrario*, todo enunciado no igualitario, cualquiera que sea, es antipolítico”<sup>46</sup>. La política es entendida como un “procedimiento de lo indiscernible” porque no alude ni a un individuo ni a una acción particular: “La voluntad general está orientada a la igualdad porque no discierne su objeto, esto es, lo exceptúa de las enciclopedias sapientes. Y ese indiscernible remite, a su vez, al carácter acontecimental de la creación política”<sup>47</sup>. La voluntad general es un procedimiento genérico que no puede descomponerse en partes –la teoría liberal de la división o del equilibrio de poderes es una forma de neutralizar el acontecimiento político dispersando la unidad del pueblo. La voluntad general es infalible porque toda voluntad que yerra, sumiendo al pueblo en la desdicha, es una voluntad particular ilegítima y usurpadora. La verdad de la política rousseauiana se puede sintetizar de la siguiente manera: “la política es, en última instancia, la existencia del pueblo”<sup>48</sup>.

La ruptura con la naturaleza es un arma de doble filo: da origen al pueblo pero también al solitario. Las lecturas republicanas e incluso la lectura de Badiou pasan por alto la simultaneidad de dos posibilidades incompatibles: *política* y *soledad*. La soledad *en* sociedad civil se impone por necesidad –en el estado de naturaleza se daba espontáneamente–, pues la sociedad nos fuerza a veces al aislamiento. No es normal la

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 384.

<sup>47</sup> *Ídem.*

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 385.

vida solitaria, pero a veces esto se impone como la necesidad de una verdad. La soledad no forja un mundo aparte del orden civil, se da dentro de él. Expresa la fragilidad de la política no sólo porque si hay soledad no hay república, sino porque la soledad es la marca de un rechazo sustraído a la visibilidad de lo político. Su politicidad surge no *en* ausencia de lo político, sino como ausencia *de* lo político.

El buen salvaje, a diferencia del solitario, participa en un ser-común indiferenciado, y por ello su vida solitaria no es causa de males. Para superar la caída, el hombre debe convertirse en un ciudadano o un hombre recto. El buen ciudadano y el hombre moral disponen de un sólido amor propio que los hace amar a los demás. Pero el amor de sí también contempla una tercera opción: la soledad. Una opción que destruye las otras dos alternativas. Para salir del desamparo hay que encontrarse con uno mismo extraviándose: “Es posible que una soledad tan completa, tan permanente, tan triste en sí misma, la animosidad siempre sensible y siempre activa de toda la generación presente, las indignidades con que sin cesar me agobia, me precipiten alguna vez en el abatimiento; socavada la esperanza, las dudas desalentadoras vuelven aún de cuando en cuando a turbar mi alma y llenarla de tristeza” (*Ensoñaciones*, 61-62).

La soledad en sociedad es el encuentro con la huída, sin apoyo ni contorno. Es una huella imborrable de la soledad natural, y tal vez por eso la soledad es inolvidable. Presencia inmediata aunque sea la interrupción de toda inmediatez.

### **Voz singular/impersonal**

La mayoría de los estudios sobre Rousseau restan importancia al hombre solitario y ponen el acento en el hombre civil y el hombre moral. Todorov considera que la soledad no es una alternativa adecuada porque sólo puede ocasionar un “final desdichado”<sup>49</sup>. Rousseau se equivoca al creer que por medio de la soledad encontrará la felicidad. En términos generales, es un obstáculo para la coherencia misma del corpus rousseauiano: ¿cómo es posible que el educador de Emilio y el defensor de la voluntad general considere la soledad como fuente de felicidad? ¿Felicidad de quién, en beneficio de quién? ¿Es posible establecer una línea de continuidad entre los escritos doctrinales (morales y políticos) y los escritos íntimos? ¿Qué relación existe entre los escritos

---

<sup>49</sup> Todorov, *Frágil felicidad*, 74.

ilustrados –que versan sobre el origen de la sociedad y los fundamentos de la convivencia civil– y los textos autobiográficos escritos en plena locura?

Los escritos doctrinales abogan por la continuidad entre el ideal político o moral y la realidad, o entre el decir y el hacer. Lo ideal debe regular lo real, y en ello –afirma Todorov– Rousseau “tiene razón”<sup>50</sup>. El problema se plantea cuando Rousseau quiere hacer coincidir el ideal con su vida singular. Esta homologación es inadmisibles porque el ideal, destinado a orientar cualquier vida, no puede identificarse con una realidad singular. Esto lleva al “final desdichado” que anuncia y denuncia Todorov: “Sea lo que fuere, la soledad radical no podría constituir un ideal para el hombre, por la sencilla razón de que es imposible”<sup>51</sup>. Todorov trata de expulsar la locura de Rousseau del sistema rousseauiano, sustituyéndola por la imagen del individuo moral. Esta figura conserva “lo mejor” del ciudadano (su compromiso con la sociedad, pero no su patriotismo autoritario) y “lo mejor” del individuo solitario (su distanciamiento crítico, pero no su locura):

El individuo moral vivirá, pues, en sociedad pero no se enajenará por completo a *una* sociedad [como el ciudadano-patriota]. Respetará a su Estado pero se consagrará a la humanidad [...]. En sus relaciones con otros individuos ejercitará su espíritu universal y, pues, su virtud. Emilio no será un estadista: se casará y querrá a sus íntimos. Pero el ideal de la pareja ya no es, como lo había sido el individuo solitario, la fusión completa y la desaparición del otro<sup>52</sup>.

Sierra y Arizmendiarieta da otra explicación a la presencia incómoda de la soledad. Para ello, cuestiona el argumento de Roland Mortier, que reza así: “la sociabilidad de Rousseau es una disposición natural, pero que no sabría ejercerse en nuestra sociedad corrompida”<sup>53</sup>. Cuando la sociedad se corrompe es “natural” optar por la soledad, sin que esto anule la disposición natural del hombre a vivir en sociedad. Sin embargo, para Sierra y Arizmendiarieta la corrupción social no es el verdadero motivo para buscar la soledad. Según su opinión, “Rousseau [...] no justifica su falta de aptitud para la sociedad por la corrupción de ésta, sino por la molestia y los deberes que se le imponen al estar integrado en ella [...] su espíritu independiente [...] proviene de su pereza, de la carga que le suponen los deberes sociales”<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>51</sup> *Ídem.*

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 100.

<sup>53</sup> Citado en Sierra y Arizmendiarieta, *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau*, 268.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 269.

Observemos de cerca estas dos explicaciones. Para Mortier la soledad es el producto de una sociedad corrompida, pero la soledad en sí misma no puede ser algo corrupto sino una opción natural que cualquiera puede aceptar. En cierta forma, la soledad conserva la inocencia que tiene la vida solitaria en el estado de naturaleza. Para Sierra Arizmendiarieta es una actitud perezosa que no habría que tomarla demasiado en serio. Pero Rousseau es claro sobre la determinación de su búsqueda de la soledad y de la seriedad de la relación conflictiva que existe entre la soledad y las expectativas sociales:

al haberse apagado en mi corazón el deseo de ser el mejor conocido de los hombres, no queda en él más que una indiferencia profunda sobre la suerte de mis verdaderos escritos y de los monumentos de mi inocencia, que quizá hayan sido todos aniquilados para siempre. Que espíen bien lo que hago, que se inquieten por estas hojas, que se apoderen de ellas, las supriman, las falsifiquen, ya todo me da igual. Ni las oculto ni las muestro. Si me las quitan en vida, no me quitarán ni el placer de haberlas escrito, ni el recuerdo de su contenido, ni las meditaciones solitarias de que son fruto y cuyo manantial sólo con mi alma puede agotarse (*Ensoñaciones*, 35).

Si la soledad no fuera una opción seria, Rousseau no insistiría que quiere estar solo. Usualmente, la repetición de algo permite que encuentre su lugar en la red simbólica; un suceso aislado, que surge por primera vez, es experimentado como lo inexplicable, lo no-común, etc. Como afirma Žižek:

cuando un suceso surge por primera vez se experimenta como un trauma contingente, como una intrusión de un cierto Real no simbolizado; sólo a través de la repetición se reconoce este suceso en su necesidad simbólica –encuentra su lugar en la red simbólica; se realiza en el orden simbólico [...]. Dicho de otra forma, la repetición anuncia el advenimiento de la Ley, del Nombre-del-Padre en lugar del padre asesinado, muerto: el acontecimiento que se repite recibe su ley retroactivamente, a través de la repetición<sup>55</sup>.

Para funcionar y ser legible, un signo debe poseer una forma repetible, iterable, imitable; debe desprenderse de la intención presente de su producción originaria<sup>56</sup>. Sin embargo, la repetición de la invocación de la soledad, al mismo tiempo que “encuentra su lugar”, “cumple su función”, elude una localización en el orden simbólico, no se inscribe en una cadena significante.

Esto exige reflexionar acerca de la performatividad de la soledad. Aquello que es aparentemente lo otro de lo político, ¿puede tener algún efecto político? En este

---

<sup>55</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 94-95.

<sup>56</sup> Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 2003), 356-357.

contexto, para De Man la distinción entre un Rousseau “autobiográfico” y otro “político” es improcedente. Sostiene que para Rousseau los entes políticos no establecen un vínculo necesario entre el bienestar individual y el bienestar colectivo. La felicidad de un Estado no depende de la felicidad de sus partes componentes sino de las relaciones que mantiene con otros Estados. Esto significa que “un ente puede llamarse político, no porque sea colectivo (constituido por una pluralidad de unidades semejantes), sino precisamente porque no lo es, porque entable relaciones con otros entes sobre una base no constitutiva”<sup>57</sup>. Algo es político si puede prescindir de otra cosa (un Estado de las demás naciones, un individuo de la opinión de los demás, etc.). Si un Estado o un individuo no logran esta autarquía “ya no es entonces una auténtica entidad política [...] la estructura postura la existencia necesaria de un extrañamiento radical entre las entidades políticas”. El acento de esta autarquía no cae en la autonomía como libertad positiva “sino en la capacidad de prescindir de los demás [...]. Por su hincapié en la separación y en la soledad, en la diferenciación fragmentada de los entes más que en su unidad, la condición de extrañamiento recuerda la del estado de naturaleza”<sup>58</sup>. Hay política en el redescubrimiento de la soledad, en la diferenciación y el extrañamiento más que en la unidad y el deber recíproco.

¿A quién se dirige Rousseau? No entabla un diálogo entre un yo y un tú según la modalidad intersubjetiva de la segunda persona. La “voz de la humanidad” que él encuentra en su conciencia es la expresión de la voz como “remanente objetal, resto, de la operación significante”<sup>59</sup>. Según Lacan, la voz es un objeto que puede “vivir separada” del sujeto –penemos en la voz radial, que está desligada del sujeto de enunciación<sup>60</sup>. La voz es lo más natural del mundo –el signo de la primera manifestación de vida– pero también es un ruido siniestro, elusivo y antinatural. Siguiendo la noción lacaniana de objeto *a*, Mladen Dolar afirma que la voz está del lado del objeto, no del sujeto, y “*es aquello que no contribuye a producir sentido*” (*Voz*, 28). En tanto punto ciego de la producción de sentido, la voz se distingue del significante, que puede ser precisado en virtud de su repetición (terabilidad) y fijado en una red de diferencias simbólicas. Žižek ejemplifica el carácter residual de la voz asimilándola con la voz hipnótica, que produce un efecto de desorientación con su repetición<sup>61</sup>. El significante

---

<sup>57</sup> De Man, *Alegorías de la lectura*, 291

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 292.

<sup>59</sup> Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, 145.

<sup>60</sup> Jacques Lacan, “Kant con Sade” en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 751.

<sup>61</sup> Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, 145.

lingüístico no es fónico, es una entidad meramente formal y opositiva. En la lingüística, el significante apuñala a la voz, se deshace de su presencia viva, de su corporalidad.

Hay que diferenciar por tanto la *repetición de la voz* de la *repetición simbólica*; la voz no encuentra el sentido en su iterabilidad, pierde su rumbo al extraviarse del camino del significante:

la voz se separa del cuerpo y se desparrama, pero por otro lado señala en dirección de un interior corporal, una división íntima y secreta del cuerpo; como si la voz fuese el principio mismo de la división entre el interior y el exterior [...]. La voz es la carne del alma, su materialidad no erradicable, por la cual nunca el alma puede librarse del cuerpo; depende de este objeto interior que no es sino la huella imborrable de la exterioridad y lo heterogéneo, pero en virtud del cual el cuerpo nunca puede ser cuerpo sin más, es un cuerpo trunco, un cuerpo escindido por la hiancia imposible entre un interior y un exterior (*Voz*, 87).

La voz tiene el mismo estatuto residual que la soledad en la política: es lo que no puede ser el soporte del discurso político pero que, en tanto resto, bloquea las pretensiones suturantes del significante amo, el significante político por antonomasia. La voz está siempre en retirada, hay soledad en ella, y la política siempre busca ponerla entre paréntesis, aislarla, no considerarla. A través de su voz, el solitario expone una intimidad que no debería haberse revelado nunca; no habla como el ciudadano, que pone en paréntesis lo privado, pero tampoco desaparece en la seguridad de la conciencia<sup>62</sup>.

La voz de Rousseau, el solitario, es singular e impersonal a la vez. Starobinski afirma que con Rousseau nos desplazamos de la verdad a la autenticidad, y lo auténtico no expresa una verdad preexistente: el auténtico puede deformar y reinventar la realidad a condición de permanecer fiel a sí mismo. En otras palabras, la autenticidad no exige reproducir una verdad sino producir la verdad en un juego libre es incesante<sup>63</sup>. Rousseau es auténtico porque su verdad es infinita, puede volver a empezar con cada nueva confesión. Frente a quienes lo acusan se presenta como la encarnación de la verdad. Persiste en su verdad porque sabe que es una figura pública, e incluso muerto nunca se será olvidado o entregado al anonimato. Porque su nombre será evocado una y otra vez

---

<sup>62</sup> A diferencia del Rousseau solitario, el Rousseau moralista homologa la voz interna de la conciencia con la presencia superyoica del Otro. La religión natural que adscribe Rousseau se vincula con la creencia de un dios interior. Para oír la voz interior de Dios es necesario librarse de los malos hábitos, de las corruptas voces sociales que nos tientan desde afuera. Por ello hay que proteger a Emilio de las malas influencias para que pueda autorizarse a sí mismo, independientemente de cualquier autoridad exterior, pero sólo el Maestro podía decidir cuál era esta verdadera naturaleza. Así, la voz interior se liga entonces a la presencia todopoderosa del Otro (*Voz*, 108).

<sup>63</sup> Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*.

no puede dejar de repetir la voz de su rechazo. Sin embargo, una y otra vez repetida, su voz deviene impersonal, ilocalizable, inutilizable. Rousseau habla en la primera persona del singular pero no hay nada más impersonal que esta forma gramatical: “la expresión *cada uno* [...] dice a la vez el «yo», la singularidad y la generalidad de cualquier «yo». Nada es [...] más irreductiblemente singular que «yo» y, no obstante, más universal, anónimo y sustituible”<sup>64</sup>. Su voz es tanto un acontecimiento singular como la repetición maquínica de un rumor anónimo. Paradójicamente, lo que más perturbaba a Rousseau eran los rumores en contra de su persona. En la *Carta a D’Alembert* distingue entre el murmurador y el misántropo. El segundo “aborrece la calumnia y detesta la sátira, ataca los vicios públicos y a los malvados en general. La murmuración secreta y rastrera es indigna de él: la desprecia y la odia en los demás y, cuando habla mal de alguien, empieza por decírselo a la cara” (*CaD*, 55).

¿Qué le molesta a Rousseau? La difamación, el secreto que se esparce de aquí para allá y que no puede oír, el silencio que afirma a viva voz que está loco, que ve enemigos en todos lados, que es hostil, etc.<sup>65</sup>. A esos rumores Rousseau responde con el murmullo de su voz incasable, que pide que lo dejen vivir tranquilo. Contra las “espantosas maquinaciones” que turban su “reposo” (*Ensoñaciones*, 35), irrumpe el devenir-máquina de su voz, la repetición maquínica de su rechazo.

¿Qué molesta de Rousseau: la singularidad irreductible de su voz o el efecto de su repetición, el juego automático de una duplicación que no hace obra, que se mantiene como un objeto con el que no se puede dialogar ni negociar? ¿Qué molesta más: que se retire a las secretas moradas de su corazón o que publique sus confesiones? Tanto a sus enemigos como a sus exégetas les fastidian las dos cosas. Todorov no tolera que la soledad destruya los criterios reciprocidad moral expuestos en *Emilio*. Sostiene que en *Las ensoñaciones* Rousseau despersonaliza a todo aquel que entra en contacto con él: “el noveno paseo de las *Reflexiones* [...] refiere el gozo que siente [Rousseau] en el trato con los niños; pero en esto tampoco cuenta con relaciones recíprocas; todo lo que les pide es una «mirada de benevolencia» que, si no se da, se ve limitado a buscar junto a los animales [...]. En resumen, Rousseau acepta la presencia de los demás con tal que no sean personas como él y que se despersonalicen”<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Derrida, *Papel máquina*, 89.

<sup>65</sup> Tomás Abraham, “El divino Jean Jacques (JJ) y la maldita opinión”, [http://www.tomasabraham.com.ar/cajadig/caja15-1\\_a](http://www.tomasabraham.com.ar/cajadig/caja15-1_a) (acceso diciembre 9, 2008), 2.

<sup>66</sup> Todorov, *Frágil felicidad*, 63.

El liberalismo es la teoría política de la reciprocidad moral por excelencia. Por ello, la identidad que Rousseau establece entre su yo y la humanidad rompe con el liberalismo de los acuerdos, pactos y procedimientos. Mientras que éste procesa la particularidad de cada individuo en el principio del individuo abstracto, la singularidad de Rousseau es irreductible a esa abstracción.

En este marco, es necesario establecer un contraste entre el liberalismo del libre desarrollo de la individualidad de Stuart Mill y la soledad de Rousseau. Mill, al igual que Rousseau, cuestiona la intromisión de los prejuicios, la opinión pública y las costumbres en el espacio privado individual. Para determinar la frontera que separa a la sociedad del individuo, Mill distingue dos esferas morales: “La única parte de la conducta de cada uno por la que [el individuo] es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano”<sup>67</sup>. Estos dos ámbitos se basan en un principio que establece que el único fin justificable para restringir la libertad individual es su propia protección. Por ello, Mill cree que para alcanzar un adecuado dominio de la conciencia es suficiente con garantizar, primero, la libertad de conciencia y de expresión; segundo, la libertad para trazar el mejor plan de vida de acuerdo con nuestro propio carácter; por último, la libertad de asociarse para cumplir todos los fines que no perjudiquen a los demás<sup>68</sup>. Los valores de la individualidad, la espontaneidad, la originalidad y la variedad están contenidos en la definición de la libertad que ofrece Mill: “La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás”<sup>69</sup>.

Dos cuestiones permiten distinguir el planteo de Mill del de Rousseau: 1) Mill exige una red simbólico-legal destinada a proteger el libre desenvolvimiento de la individualidad. Rousseau no cree que esa misma sociedad de la que quiere huir sea capaz de proveer la solución legal para hacer frente al despotismo de los prejuicios. En definitiva, aunque Mill desconfía del poder alienante del Otro, termina encontrando en él la solución legítima a sus propias arbitrariedades; 2) Mill hace de la diferencia de cada

---

<sup>67</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza, 1993), 65-66.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 68-69.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 69.

individuo entre sí el principio que permite la constitución del espacio político (la individualidad de cada uno debe ser igualmente valorada y respetada). Mientras Mill subsume las particularidades de cada individuo en el principio de la individualidad, el sí mismo de Rousseau no puede ser medido con ningún rasero común. Rousseau rechaza que alguien que no sea él mismo hable por él porque su voz es irrepresentable.

Leído Rousseau como propongo leerlo, la soledad tampoco expresa la razón posmoderna basada en el mandato de “sé tú mismo”, que obliga a la realización de un yo único. Tarde o temprano, este individualismo “tropieza con la paradoja de que, si uno está completamente aislado de lo que lo circunda, se queda sin nada en absoluto, solo le resta un vacío de pura y simple imbecilidad” (ES, 400). El reverso de esta forma ideológica es la reforma permanente: ser uno mismo implica una inversión constante en en poder diferenciarse de los demás. El modo de lograr la autorrealización es tejer múltiples yoes, y esto crea la base de sujetos radicalmente inseguros: “la individualización extrema (el esfuerzo de ser fiel al propio yo, al margen de los roles sociosimbólicos impuestos) tiende a superponerse con su opuesto, con la sensación ominosa y ansiógena de pérdida de la propia identidad” (ES, 400). La crítica de Rousseau no sigue el procedimiento liberal de cuestionar a un poder por sus abusos pero al cual le demanda (históricamente) protección, seguridad y paz. Se aísla sin demandarles a los (falsos) representantes (del pueblo) que vengan en su auxilio. El gesto de Rousseau consiste en agregar al mundo esteta-frívolo e individualista –donde nadie se compromete sinceramente con nadie, y todos están ensimismados en sus proyectos individuales– la soledad de quien no esconde la soledad en que está. *En un mundo solitario e individualista, Rousseau añade el residuo de la soledad, la soledad que no se oculta, intolerable.*

### **Autenticidad, reconocimiento y “lo inconfesable”**

La “política de la identidad” o de la “autenticidad” defendida, entre otros, por Charles Taylor encuentra en los escritos de Rousseau una deuda teórica indudable. El enfoque de Taylor sostiene que gracias a Herder y Rousseau hemos heredado una idea moderna poderosa e irrenunciable: “cada persona tiene su propia «medida» [...]. Hay cierto modo de ser humano que es *mi* modo. He sido llamado a vivir mi vida de esa manera, y no para imitar la vida de ningún otro. Pero esta idea atribuye una importancia

nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para *mí* el ser humano”<sup>70</sup>.

La política del reconocimiento se basa en la noción de identidad, y la identidad es quiénes somos, de “donde venimos”; es el trasfondo contra el cual nuestros gustos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido. Esta política no reproduce el patrón del sujeto monológico, puesto que la identidad es definida en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros. La relación entre identidad y reconocimiento se basa en que el rasgo decisivo de la vida humana es su carácter dialógico: “El ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana. Quiere confinarlo todo lo que sea posible a la génesis. Olvida cómo nuestra concepción de las cosas buenas de la vida puede transformarse por gozarlas en común con las personas que amamos; cómo algunos bienes sólo quedaron a nuestro alcance por medio de ese goce en común”<sup>71</sup>.

La decadencia de la sociedad premoderna trajo consigo el ideal de autenticidad. A partir de la modernidad la identidad trasciende los roles diferenciales fijados en un todo armónico y jerárquico. La identidad moderna no se construye monológicamente, sino en un diálogo donde el sí mismo se encuentra con los demás sin un guión social predefinido. Cuando el sí mismo no entra en diálogo con los demás, y cuando los demás no reconocen la autenticidad del sí mismo, se proyecta una imagen inferior y humillante de las personas que puede deformar y oprimir las identidades. Para la política de la identidad, la falta o el falso reconocimiento pueden constituir una fuente de opresión.

Taylor encuentra en Rousseau una incipiente noción de autenticidad porque afirma que la moral debe atender la voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros. Compartir bienes comunes depende de la recuperación de un auténtico contacto con nosotros mismos. Ese contacto íntimo, más fundamental que ninguna opinión moral, y que es fuente de alegría y contento, es el sentimiento de la existencia:

podemos considerar a Rousseau como uno de los iniciadores del discurso del reconocimiento [...] fue él quien empezó a estructurar la importancia del respeto igualitario y, en realidad, lo consideró indispensable para la libertad [...] tiende a oponer la condición de libertad en la igualdad a otra que se caracteriza por la jerarquía y la dependencia de los otros [...] alguien depende de los demás no sólo porque ellos ejercen el poder político [...], sino ante todo porque anhela contar con su estimación. La persona que depende de otros es esclava de la “opinión”<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (México: FCE, 1993), 50.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 69-70.

En este punto, Taylor confronta dos modelos disímiles del discurso rousseauiano. Primero se refiere al llamado a la soledad y autorrepliegue del mundo: “No debe preocuparnos el modo de nuestra aparición en el espacio público. A veces parece que Rousseau estuviese avalando este renglón. En particular, forma parte de su propia autodramatización el que pudiera mantener su integridad ante la hostilidad inmerecida y la calumnia del mundo”. A esto opone su descripción de la sociedad buena, en que la gente vive expuesta a la mirada pública. Una república que funciona está habitada por ciudadanos que se preocupan por lo que piensan los demás. Por ejemplo, en la república antigua –a la que Rousseau admira–, la gloria y el reconocimiento público eran muy importantes. En el contexto republicano ideal cada quien depende de los demás, pero con la misma igualdad (hay una igualdad recíproca, una mutua dependencia). La consecuencia de esto es que sólo hay libertad en una comunidad virtuosa, caracterizada por la ausencia de distinción entre las diversas clases de ciudadanos. En palabras de Taylor: “El argumento [de] Rousseau parece ser éste: una reciprocidad perfectamente equilibrada libera del veneno a nuestra dependencia de la opinión y la hace compatible con la libertad. La reciprocidad completa, junto con la unidad de propósito que ella posibilita, garantiza que no me despoje de mí mismo al seguir la opinión”<sup>73</sup>.

Tres cosas son inseparables en el argumento de Rousseau: la libertad (no dominación/dependencia), la ausencia de roles jerarquizados y diferenciados, y un propósito común compacto. Taylor quiere liberar la política del reconocimiento implícita en Rousseau del tercer elemento, dado que la igual dependencia a la voluntad general ha servido de justificación a las formas más terribles de tiranía homogeneizante (comenzando por los jacobinos y terminando en el totalitarismo). Taylor concluye que el alineamiento de la libertad igualitaria con la ausencia de diferenciación deja muy poco margen para la expresión del reconocimiento de las diferencias identitarias.

El Rousseau de Taylor no es ni el Rousseau jacobino, ni el Rousseau solitario, sino un Rousseau republicano que reconoce las diferencias, es decir, un Rousseau que armoniza los intereses de la república con la autenticidad del sí mismo. Ni demasiada república, ni demasiada singularidad, sino un sano equilibrio, un adecuado control del exceso de gobierno y un límite a lo que una identidad puede confesar, exponer, denunciar, sin quebrar el pacto de reciprocidad moral o republicana.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, 72-73.

A la descripción que hace Taylor de la modernidad habría que oponer otra. El sujeto moderno no sólo despliega una identidad auténtica en contra de la antigua ética del honor, sino que también actúa –en la tradición revolucionaria– sacrificando su ser por alguna Causa universal, para enfrentarse luego a la irremediable vacuidad del ser. Hoy en día este principio “parece haber dejado de actuar puesto que los sujetos se apegan cada vez más a su particular identidad sustancial, sin estar dispuestos a sacrificarla por alguna Causa universal” (*ES*, 400). El sujeto revolucionario yerra solo pero que antes de eso se sacrifica por una Causa que lo excede. La experiencia revolucionaria auténtica no es el sacrificio de una vida para que continúe operando la máquina de muerte del poder –como la *nuda vida* de Agamben, la vida del súbdito que en el poder soberano es sacrificada en el estado de excepción para calibrar la efectividad de la dominación (*HS*). El sujeto de la política de la autenticidad apela al apego apasionado de una identidad irrenunciable. Así, las identidades contemporáneas renuncian a la experiencia de la “pérdida de la pérdida”, esto es, al hecho de que la política revolucionaria consiste en sacrificar lo máspreciado de mí por una Causa que no tiene un destino predeterminado. Rousseau, más cerca de Robespierre que de Taylor, sabe que para hablar en nombre suyo debe exponer su verdad, perderse en el murmullo impersonal de una voz que condena la opinión moral.

La “pérdida de la pérdida” tiene como horizonte la “comunidad de los que no tienen comunidad” (Bataille, Blanchot), la revolución mesiánica (Benjamin), la comunidad unida por la intimidad desnuda de lo inconfesable. En *La comunidad inconfesable*, Blanchot estudia dos tipos de comunidad: la *comunidad negativa* y la *comunidad de los amantes*<sup>74</sup>. La comunidad negativa es el ser-en-común hecho posible por el *con-tacto* en el *tacto-con* otros. El con-tacto supone una *ex-posición* originaria, un salirse del sí mismo para entrar en comunidad con otros. La comunidad no es la asociación de individuos que firman un contrato social para proteger sus intereses. El dato de la comunidad negativa es la *partición*, no la identidad de propósitos articulados en el espacio de la Soberanía:

1) La comunidad no es una forma restringida de sociedad, así como tampoco tiende a la fusión comunal. 2) A diferencia de una célula social, se prohíbe hacer obra y no tiene como finalidad ningún valor de producción. ¿Para qué sirve? Para nada [...] la comunidad no es una comunidad de dioses tampoco lo es de héroes, ni de soberanos (como ocurre en Sade, donde la búsqueda del goce excesivo no tiene la muerte como límite, ya que la muerte dada o recibida perfecciona el goce, del mismo modo que ella

---

<sup>74</sup> Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (Madrid: Arena Libros, 2002).

realiza la soberanía encerrando en sí mismo al Sujeto que se realiza en ella soberanamente<sup>75</sup>.

No hay individuos puntuales ni comunidad cerrada, hay *abandono* del uno al otro. El abandono no es el don por cual se obliga a quien lo recibe a entregar un excedente de poder; es un darse, un abandonarse a la *ex-cripción*, la inscripción fuera de sí, la apertura al otro. La comunidad se mueve entre dos polos: entre la imposibilidad de ser plenamente representada –si fuera representable, sería totalizable– y el silencio, porque en toda comunidad siempre “algo” se afirma<sup>76</sup>.

La comunidad de los amantes es una comunidad singular de sujetos que se entregan el uno al otro y le confiesan al mundo su común soledad: “¿Cómo no buscar en ese espacio en que, durante un tiempo que va desde el crepúsculo a la aurora, dos seres no tienen más razones para existir que exponerse enteramente uno a otro, enteramente, íntegramente, absolutamente, con el fin de que comparezca, no ante sus ojos, sino ante los nuestros, su común soledad, sí, cómo no buscar ahí y cómo no encontrar ahí «la comunidad negativa, la comunidad de los que no tienen comunidad»”<sup>77</sup>. Blanchot desconstruye la oposición binaria entre comunidad negativa “pública” y comunidad de los amantes “privada”: *sólo hay verdadera comunidad allí donde hay amor, un común amor solitario, una invasión de lo íntimo en lo público, que se expone a todos sin ser compartido por todos*. Toda comunidad profundiza “una soledad vivida en común y prescrita a una responsabilidad desconocida (cara a cara con lo desconocido)”<sup>78</sup>. Rousseau sabe esto: ama a los hombres pero también a la soledad, los ama en soledad, exige que se le respete su decisión de amarlos en soledad y de confesar públicamente la intimidad de su amor. Los amantes salen fuera de sí para ir al encuentro con el otro. El amor es una forma de lidiar con el secreto que sólo una comunidad particular puede compartir o “entender”. Y ese secreto, dice Nancy siguiendo a Blanchot, es la “afirmación de la confianza desnuda, de la desnudez confiante: expuesta, frágil, incierta, pero así precisamente *expuesta*, mostrada, manifestada, en su extrañeza desconcertante, perturbadora [...]”<sup>79</sup>. La confianza entre amantes es la única desnudez no vergonzosa, que no humilla, que no da frío, porque es la exposición al calor del otro –vida desnuda

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 28.

<sup>76</sup> Mónica Cragolini, “La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio” en Jean Luc Nancy, *La comunidad enfrentada* (Buenos Aires: La Cebra, 2007).

<sup>77</sup> Blanchot, *La comunidad inconfesable*, 85.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, 42.

<sup>79</sup> Jean-Luc Nancy, “La comunidad afrontada” en Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (Madrid: Arena Libros, 2002), 120.

que no es la *nuda vida* abandonada, cercenada y sacrificada por el poder soberano (Agamben). Esa intimidad es *lo inconfesable*: la desnudez de dos amantes o el secreto de su mutua confianza. Inconfesable porque es del orden de la intimidad más íntima, de la desnudez más “separada del mundo” pero que, no obstante, une a dos personas, hace de ellas una comunidad que no forja una unión comunal.

Rousseau no ha dejado de ser un jacobino que sueña con una república fraternal, pero al final de su vida cree que sólo podemos entregarnos al otro en la medida en que hay algo inconfesable expuesto: sólo me puedo confesar ante otro si acepto la desnudez inconfesable de la intimidad. Por eso no basta, como hace Taylor, con impedir que la sociedad se convierta en una comunidad cerrada (Pueblo, Estado-nación, etc.) que desconoce las diferencias; hay que avanzar un paso más, pensando una comunidad inconfesable *que no anula ni encierra la intimidad solitaria*. Lo inconfesable anuncia un secreto, denuncia algo, se abre a los demás, pero anuncia que la intimidad quiere seguir siendo íntima: “Inconfesable es, pues, una palabra que mezcla aquí indiscriminadamente el impudor y el pudor. Impúdica, anuncia un secreto; púdica, declara que el secreto permanecerá secreto”<sup>80</sup>.

Lo inconfesable *no* es lo indecible: es lo que “no cesa de ser dicho o de decirse en el silencio íntimo de los que podrían pero no pueden confesar”<sup>81</sup>. Es la voz dañada, íntima/impersonal, de Rousseau que expone el ruido dentro de la comunidad sin configurar comunidad de habla dividida (Rancière), la intimidad que ninguna comunidad cerrada –en su caso, la opinión pública o moral– puede eliminar. La comunidad de los amantes bloquea y difiere la comunidad negativa. La comunidad entre Rousseau y los hombres es la comunidad que *enfrenta* el ser-en-común irreductible (somos seres gregarios) *con* la soledad, es la comunidad que *afrenta* la soledad sin miedo, sin anularla, sin procesarla en lo Mismo. La comunidad que existe entre Rousseau y la humanidad se da en la “proximidad sobre el límite”<sup>82</sup>, una proximidad apoyada en un límite que los separa irremediabilmente.

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 106; 108.

<sup>82</sup> Nancy ofrece como ejemplos de la “proximidad sobre el límite” el cuerpo, la muerte y el “inasignable «sí mismo»” (*Ibid.*, 119).

## El rechazo del jacobino solitario

La soledad en tanto “proximidad sobre el límite” no es subsumible a la división inclusión-exclusión, hoy en boga en diferentes trabajos posestructuralistas (por ejemplo, la teoría de la democracia radical y plural de Mouffe). La democracia radical y plural institucionaliza la brecha entre lo particular y lo universal y sostiene que toda democracia verdadera debe asumir como condición de (im)posibilidad que no hay democracia sin exclusión, esto es, sin una exclusión agonística donde un “nosotros” lucha hegemónicamente contra un “ellos”<sup>83</sup>. La política y la democracia es una lucha hegemónica entre adversarios que deben asumir que siempre habrá exclusión. La democracia radicalizada es el límite de lo social, la expresión de un antagonismo agonal como límite de toda objetividad. Sólo hay democracia y verdadera política cuando se asume que la exclusión es un componente interno de la democracia, no un obstáculo que debe ser eliminado por mecanismos racionales, normativos o pragmáticos de deliberación.

Frente a *lo político como límite de lo social*, como reconocimiento democrático de la exclusión, Rousseau permite pensar una *política del rechazo como límite de lo político*, que pone en evidencia los límites de lo político como institucionalización de la exclusión (no rechaces lo político, rechazarlo sólo te lleva al totalitarismo y a la arrogancia, acepta lo político como el mal menor, acepta que necesariamente hay exclusión, incluidos y excluidos, etc.). La voz de Rousseau es un adentro profundo que, a su vez, se erige como una exterioridad más lejana que lo excluido en el par inclusión-exclusión. No es la interioridad sin resto de la voz muda del buen salvaje –la voz solitaria en sociedad es un remanente objetal–, pero tampoco es lo excluido dentro de un espacio de representación hegemónica. El viaje íntimo hacia la conciencia sólo es posible gracias a la suspensión de todo lo que es exterior a ella. Suspensión que es entrega ilimitada a la exterioridad de la escritura pero que es diferente a una exclusión. La exclusión de algo supone, al menos en principio, un reconocimiento de que lo excluido forma parte en algún sentido de una comunidad representable (aunque se trate de una comunidad dividida), pero Rousseau rechaza el reconocimiento agonístico del adversario. Escribe:

---

<sup>83</sup> Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Barcelona: Paidós, 1999); Chantal Mouffe, *La paradoja democrática* (Barcelona: Paidós, 2003).

*Cuanto me es exterior me es extraño de ahora en adelante.* No tengo ya en este mundo ni prójimo, ni semejante ni hermanos. Estoy en la tierra como en un planeta extraño, en el que habría caído desde aquel en que habitaba. Si reconozco alrededor alguna cosa no son más que objetos afligentes y desgarradores para mi corazón, y no puedo dirigir los ojos sobre lo que me afecta y rodea sin encontrar siempre algún motivo de desdén que me indigna, o que me aflige. Apartemos, pues, de mi espíritu todos los penosos objetos de los que me he ocupado tan dolorosamente como en vano. Solo para el resto de mis días, puesto que sólo en mí encuentro el consuelo, la esperanza y la paz, no debo ni quiero ocuparme más que de mí (*Ensoñaciones*, 32; las cursivas son mías).

Rousseau, que no concibe ningún exterior fuera de sí, huye al Afuera de un grito que interrumpe el habla y la comunidad divide demócrata radical. Según el psicoanálisis, en cuanto el grito es oído y el destinatario es interpelado asumiendo el papel de receptor, se convierte retroactivamente en llamado o demanda –es dotado de significado y transformado en una palabra dirigida al Otro, asume la función propia de la palabra que es demandar al Otro y suscitar una respuesta (*Voz*, 40). Pero Rousseau, en un tiempo pasivo sin presente, repite el murmullo anónimo de su grito. Hace esto porque lo único que oye son prejuicios, habladurías, con las cuales es imposible un intercambio simbólico. Lo que resta antes de ser absorbido por la opinión moral, lo que queda al final del día, es perderse en la voz impersonal del *rechazo*. Blanchot caracteriza el rechazo del siguiente modo:

En un cierto momento, frente a los acontecimientos públicos, sabemos que debemos rechazar. El rechazo es absoluto, categórico. No discute ni hace oír sus razones. Es en lo que es silencioso y solitario, incluso cuando se afirma, como le es preciso, a pleno día. Los hombres que rechazan y que están unidos por la fuerza del rechazo saben que no están aún juntos. El tiempo de la afirmación común les ha sido arrebatado precisamente. Lo que les queda es el irreductible rechazo, la amistad de ese NO cierto inquebrantable, riguroso, que les mantiene unidos y solidarios<sup>84</sup>.

El rechazo, prosigue Blanchot, es “raro y difícil”, y en este punto comparte la opinión de Rousseau, que considera a la soledad como un estado difícil de alcanzar. Rousseau no sólo rechaza lo peor, el daño que la opinión moral le ocasionó, sino las soluciones políticas en apariencia razonables, los modos sensatos de hacer política: el acuerdo obtenido a través de una argumentación racional o la hegemonía que funciona como sustituto del universal imposible. Hay razones políticas, modos extendidos y comúnmente aceptados de hacer política –el *dictum* conciliador que reduce lo Otro a Identidad–, que Rousseau no acepta. Rousseau repudia a la humanidad sin odio, la

---

<sup>84</sup> Maurice Blanchot, *La amistad* (Madrid: Trotta, 2007), 107.

rechaza sin desprecio. Blanchot sostiene exactamente lo mismo: “Cuando rechazamos, rechazamos por un movimiento sin desprecio, sin exaltación y anónimo, en lo que cabe, pues el poder de rechazar no se realiza partiendo de nosotros mismos, ni sólo en nuestro nombre, sino a partir de un comienzo muy pobre que pertenece ante todo a los que no pueden hablar”<sup>85</sup>. Para el liberalismo rechazar es fácil, es la condición normal de la política cuando hay mecanismos de frenos y contrapesos o de rendición de cuentas. Rechazar es lo más fácil cuando lo que se rechaza es la excepcionalidad solitaria del rechazo. La *accountability* rechaza el riesgo del rechazo, de la confesión que rechaza la reducción de la política a una técnica de control administrativa. Blanchot agrega, contra el sentido común según el cual “hoy día es fácil rechazar [...] que rechazar no es nunca fácil, y que debemos aprender a rechazar y a mantener intacto [...] el poder de rechazo”<sup>86</sup>. Rechazar es destruir pero no hay destrucción sin amor. Porque Rousseau ama a la humanidad rechaza su inhumana humanidad, su falta de sinceridad, sus actos y omisiones. Volvamos a Blanchot:

Digámoslo tranquilamente: hay que amar para destruir, y el que pudiera destruir por un puro movimiento de amar, no heriría, no destruiría, daría únicamente, entregando la inmensidad vacía en que destruir llega a ser una palabra no privativa, no positiva, la palabra neutra que acarrea el deseo neutro. *Détruire*. No es más que un murmullo. No un término único, glorificado por su unidad, sino una palabra que se multiplica en un espacio enrarecido y que pronuncia, anónimamente, cierta joven figura venida de un lugar sin horizontes [...]”<sup>87</sup>.

Rousseau *abraz*a el rechazo y la destrucción –la imagen es intencionalmente amorosa–, pero no destruye el rechazo hecho por amor, no abraza el rechazo irresponsable –“[l]o que rechazamos no es fútil ni irrelevante”, aclara Blanchot<sup>88</sup>. Si la primera exigencia de la destrucción es el amor, la segunda es la liberación de todo. Antes de destruir “hay que estar liberado de todo, de sí, de las posibilidades vivas y también de las cosas muertas y mortales, por la muerte misma. Morir, amar: sólo entonces podremos aproximarnos a la destrucción capital, aquella a la que la verdad extraña (tan neutra como deseable, tan violenta como alejada de todas las potencias agresivas) nos destina”<sup>89</sup>. Rousseau nunca dejó de ser auténtico, de ser él mismo, y para

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, 108.

<sup>86</sup> *Ídem.*

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 109.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 107.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 110.

aceptar el rechazo como opción política paradójicamente debe rechazarse a sí mismo, liberarse de sí, buscar la soledad para encontrarse.

Acorazado en su soledad, Rousseau es un revolucionario, no ha dejado de ser un jacobino, más revolucionario que quienes actúan en nombre del gran Otro de la Revolución. En este contexto, Blanchot establece una analogía entre el escritor y el revolucionario. Como vimos, el escritor es una nada que escribe y al terminar de escribir experimenta su obra como algo que desaparece: *“La obra desaparece, pero el hecho de desaparecer se mantiene, aparece como lo esencial, como el movimiento que le permite a la obra realizarse entrando en el curso de la historia, realizarse desapareciendo”*<sup>90</sup>. La obra literaria realiza el rechazo a intervenir directamente en el mundo. El escritor arruina la acción no porque se vale de lo irreal o lo ficticio, sino porque *“pone a nuestra disposición toda la realidad”*<sup>91</sup>; para el escritor *todo es posible*, y la libertad consiste en ese “todo es posible” que hace aparecer la *desaparición*, la destrucción categórica –si todo es posible, todo es destruible.

El escritor, revolucionario secreto. Rousseau, el jacobino escondido detrás del solitario. El revolucionario sólo es revolucionario si participa –como el escritor– de la afirmación de la soledad. La revolución revoluciona la noción misma de revolución al cobijar lo menos revolucionario que el sentido común político puede considerar como tal: la literatura. *“La acción revolucionaria es en todos sus puntos análoga a la acción tal como la encarna la literatura: pasa de la nada al todo, afirmación de lo absoluto como acontecimiento [...] se desencadena con la misma potencia y la misma facilidad que el escritor que para cambiar el mundo sólo necesita alinear algunas palabras”*<sup>92</sup>. En la escritura revolucionaria la soledad no es una condena: es un derecho. Toda revolución hace reinar el Terror, es verdad, pero el Terror que los revolucionarios encarnan no procede de la muerte que dan a otros, sino de la muerte que se dan a ellos mismos: *“piensan y deciden con la muerte sobre sus hombros, y es en ese momento como su pensamiento es frío, implacable, tiene la libertad de una cabeza cortada”*<sup>93</sup>. En la revolución no hay intimidad, todo es público, porque la intimidad es todo, la revolución es íntimamente nuestra, nos pertenece como esos instantes en que estamos solos con quienes amamos. Blanchot habla de Sade como si hablara de Rousseau: *“no*

---

<sup>90</sup> Maurice Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte” en *La parte del fuego* (Madrid: Arena Libros, 2007), 276. Todas las cursivas de las citas pertenecen al original.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, 282.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 284.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 285.

*hace más que escribir, y por más que la libertad vuelva a encerrarle en la Bastilla de donde le había sacado, él es quien mejor la comprende [...] Solo: de entre todos los hombres es el más solitario, y sin embargo, personaje público y político importante. Perpetuamente encerrado y absolutamente libre, teórico y símbolo de la libertad absoluta*”<sup>94</sup>.

Entonces, ¿cuál Rousseau abraza con amor la destrucción, el rechazo y la revolución? No el jacobino, precisamente, sino el *escritor jacobino solitario*.

### **Espectáculo, *vox populi* y huída espectacular**

El cuestionamiento a las instituciones representativas es el tema central de la *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos*. Allí, Rousseau despotrica contra la falsedad del teatro, pues creía que la gente sencilla debía generar sus propios pasatiempos. Los espectáculos al aire libre sintetizan el rechazo a la representación como mecanismo matricial de la política. El teatro es artificial: allí la gente educada concurre para llorar por la tragedia representada en escena, pero una vez terminada la obra, se secan las lágrimas y siguen viviendo igual –o peor– que antes. Como afirman Edmons y Edinow: “La escena, pensaba Rousseau, hace que dejemos de ser agentes para convertirnos en testigos, y el deseo de luchar contra la desigualdad y la injusticia se agota a una con nuestras lágrimas”<sup>95</sup>.

¿Por qué Rousseau se opone al encierro de los espectáculos en los teatros y aprueba la soledad de quien ha sido dañado por los prejuicios de la sociedad? En el prefacio de la *Carta* escribe: “No cabría encontrar en esta obra ni gusto ni selección ni corrección. Viviendo solo, no he podido mostrársela a nadie [...]. Lector, si recibes esta última obra con indulgencia, acogerás mi sombra, pues, para mí, ya no existo” (*CaD*, 8). ¿Hay algún vínculo secreto entre la soledad Rousseau, dispuesto a escribir este texto polémico, y los festejos del pueblo en la plaza pública? ¿La voz solitaria –que no puede ser acallada y resuena sin cesar– tiene algo que ver con la fiesta desbordada en los espacios públicos? Para responder estas preguntas detengámonos primero en el ensayo de Derrida sobre el teatro de la crueldad de Artaud.

---

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 286.

<sup>95</sup> Edmonds y Edinow, *El perro de Rousseau*, 142.

Para Artaud, toda actividad sustitutiva o representativa carece de carácter afirmativo. Por ejemplo, entender al sueño como una actividad sustitutiva del deseo es despojarlo de su condición afirmativa. El teatro de la crueldad es la lucidez expuesta, como el sueño antes de ser atravesado por el psicoanálisis. Es un ámbito festivo abierto a la transgresión pues en él el espectador tiene una participación activa en el acto creador. En ese espacio “no debería ya poder extenderse la distancia de la representación”. El teatro de la crueldad es un “teatro político” porque se agota “totalmente con el acto y el tiempo presente de la escena”<sup>96</sup>. La distancia de la representación es la distancia de la repetición: ésta, en la operatividad maquínica de su marcha, separa a la fuerza y a la vida de sí misma. Esta separación responde a un “gesto económico y calculador”<sup>97</sup>. Por eso la fiesta de la crueldad no debe tener lugar más de una vez. El teatro de la crueldad no es una obra ni pone obras en escena; es una energía, un arte de vida. Es un arte del gasto sin economía, sin reserva, sin retorno.

Derrida mantiene una cierta reserva con la propuesta de Artaud. El teatro de la crueldad –y lo mismo podría decirse de las fiestas públicas en Rousseau– es una pura presencia. Artaud quiere salvar la transparencia, la presencia sin repetición de la puesta en escena teatral. Pero Derrida no sólo cuestiona el afán de pureza que rige al teatro de la crueldad. Da un paso más que considero clave:

La idea de un teatro sin representación, la idea de lo imposible, si bien no nos ayuda a regular la práctica teatral, nos permite quizá pensar su origen, su víspera y su límite, nos permite pensar el teatro actualmente a partir de la abertura de su historia y en el horizonte de su muerte [...].

[Artaud] [d]eseó la imposibilidad del teatro, quiso borrar él mismo la escena, no ver más lo que pasa en un lugar siempre habitado u obsesionado por el padre, y sometido a la repetición del asesinato<sup>98</sup>.

El teatro de la crueldad es la desobra que no sirve para regular el teatro pero sí para pensar su límite. La repetición es ineludible, la representación ineludible, pero Artaud en el límite se resiste a ello. Pensar un afuera de la representación “es pensar lo trágico no como representación del destino sino como destino de la representación [...]”. Puesto que ya desde siempre ha comenzado, la representación, en consecuencia, no tiene fin. Pero cabe pensar la clausura de lo que no tiene fin. La clausura es el límite circular dentro del cual se repite indefinidamente la repetición de la diferencia. Es decir, su

---

<sup>96</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 336-337.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 337.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 341-342.

espacio de juego”<sup>99</sup>. La clausura de la representación no conduce a una obra, y en ello Artaud se atrinchera en una resistencia y rechazo solitario. No se resigna a aceptar que el teatro de la representación es lo único posible, aunque sea lo único aceptable o viable. No puede renunciar a la responsabilidad de defender lo imposible, a la ley secreta de su decisión y a la marca de la herencia que puede dejar a los demás. Y Derrida se encolumna en la primera fila de esta herencia.

El teatro conduce a los hombres a una separación desdichada. Esa separación no sólo tiene lugar entre los actores y los espectadores, sino también entre los espectadores mismos, que no tienen ningún contacto entre sí salvo alguna que otra risa o llanto. En la sala oscura, el espectador se desconecta del mundo. Al teatro se acude para olvidarse de uno mismo y de los demás. El teatro es distanciamiento, y todo lo que se pone en escena se hace para consumir la brecha entre la cultura y nosotros –la cultura deviene “alta cultura”, sobria e inaccesible. *La soledad del teatro es la soledad de la desigualdad*. Es la extensión del orden social desigualitario en el interior del teatro, de la ciudad que sólo concibe partes y que justifica la dominación en base a diferencias estrictas. Rousseau repudia la soledad a la que son confinados los jóvenes que no pueden disfrutar de sus fiestas en la sociedad:

¿Qué ocurre en esos lugares donde reina una eterna coacción, donde se castiga como si fuera un crimen la más inocente alegría, donde los jóvenes de ambos sexos no se atreven a reunirse en público y donde la indiscreta severidad de un pastor no sabe predicar en nombre de Dios sino una modestia servil, la tristeza y el aburrimiento? Se elude una tiranía insostenible que la naturaleza y la razón desaprueban [...]. A fuerza de ocultarse como si se fuera culpable, se ve uno tentado a serlo. La inocente alegría gusta de evaporarse a la luz del día mientras el vicio es enemigo de las tinieblas, [247] y nunca inocencia y misterio habitaron mucho tiempo juntos (*CaD*, 160).

El teatro se aproxima a esa artificialidad donde nuestro ser natural es sacrificado. Rousseau se opone a la opinión común según la cual el teatro “hace amable la virtud y odioso el vicio” (*CaD*, 28). En realidad, el hombre es virtuoso antes de entrar y después de salir de un teatro, es decir, el amor a la belleza y a sí mismo están “en nosotros y no en las obras de teatro. No hay arte que pueda generar [producir] ese interés, sino solamente invocarlo” (*CaD*, 28-29). El teatro produce un efecto particular: ¿por qué en una sala donde se representa una tragedia lloramos con más fuerza que en la tragedia de la vida real, con sus injusticias y desigualdades? El hombre acude a los espectáculos

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, 343.

para encontrar “lecciones de virtud” que no obligan ni exigen nada. Lo que se muestra allí no es digno de ser expuesto: emociones pasajeras, restos de sentimientos naturales asfixiados por la vanidad, piedad estéril:

En el fondo, cuando un hombre va a admirar bellas gestas en fábulas y a llorar desgracias imaginarias, ¿qué se le puede pedir? ¿No está contento de sí mismo? ¿No se felicita por su buen espíritu? ¿No ha saldado su deuda con la virtud mediante el homenaje que acaba de rendirle? ¿Qué más querríamos que hiciese, que la pusiese en práctica? Para eso no tiene papel; no es comediante.

Cuanto más reflexiono sobre ello, más me parece que todo lo que se representa en el teatro, lejos de estar a nuestro alcance, se nos aparta (*CaD*, 31).

El teatro se aleja de la verdad para que pueda consumarse la “verdad” de su falsedad constitutiva. Rousseau se queja de que el teatro esté lejos de nuestras virtudes, pero en el fondo es reconfortante pensar que éste no es la sede de la verdad: “Menos mal que la tragedia tal como es está tan lejos de nosotros, nos presenta seres tan gigantescos, tan ampulosos, tan quiméricos, que el ejemplo de sus vicios no es apenas más contagioso que inútil el de sus virtudes, y en la misma proporción que menos quiere instruirnos, menos daños nos hace” (*CaD*, 42). La comedia es más funesta que la tragedia, pues allí las costumbres guardan una relación más inmediata con la oscura realidad. En la representación cómica se produce un alejamiento más pronunciado de la naturaleza; allí el hombre se ve degradado, la virtud es motivo de risa “y no puede haber nada menos divertido y risible que la indignación de la virtud. El ridículo [...] es el arma favorita del vicio” (*CaD*, 33). La comedia se acerca a lo peor de nosotros mismos, allí la artificialidad se vuelve demasiado real, muy parecida a la vida social, a la sociedad donde la bondad se torna ridícula y la astucia y la mentira virtudes. Molière y sus imitadores “[s]on gente que, todo lo más, critica alguna vez los vicios sin jamás llevar a amar la virtud” (*CaD*, 43). La comedia se aleja del contacto piadoso natural, del ser-en-común que no se agrega como una construcción artificial a la sociabilidad embustera convertida en regla. Si la comedia coloca al hombre por debajo del hombre, la tragedia se ubica muy por encima de la humanidad, en un lugar virtuoso inaccesible.

El teatro es el mundo en miniatura de la sociedad burguesa desigualitaria, y a dispersión antinatural que allí se produce, Rousseau opone la soledad de la fiesta

popular, una soledad que se da en medio del *con-tacto* en las calles<sup>100</sup>. Los espectáculos al aire libre borran los efectos de fronteras artificiales de las instituciones:

no adoptemos esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un reducido número de gente en un antro oscuro, que la mantienen temerosa, inmóvil, en silencio e inactiva, que no ofrecen a los ojos sino paredes, puntas de hierro, soldados e imágenes [240] aflictivas de la servidumbre y la desigualdad. No, pueblos felices, ésas no son vuestras fiestas. Al aire libre, bajo el cielo, es donde tenéis que reuniros y entregaros al dulce sentimiento de la felicidad (*CaD*, 156).

Las “farsas de paso”, las “pillerías de un charlatán” y los “tablados de feria montados para alegrar al populacho” son diversiones que requieren toda la atención, a diferencia de la “comedia estable”, “las representaciones regulares de obras dramáticas y el “teatro apreciado donde la buena gente piensa instruirse” (*CaD*, 154). El con-tacto que se produce en las fiestas públicas es ilimitado y subvierte la pureza de las oposiciones (el espectador deviene espectáculo): “Plantad en medio de una plaza un poste coronado de flores, reunid allí al pueblo y tendréis una fiesta. Mejor aún, convertid a los espectadores en espectáculo, hacedlos actores, haced que cada cual se vea y se guste en los demás para que de ese modo todos se encuentren más unidos” (*CaD*, 156).

Hay soledad en las fiestas en la plaza pública, que tienen lugar sólo por un instante, aunque en ese instante sucede un mundo. El pueblo está allí, sin estar encerrado y sin diferenciaciones. Están todos pero no la Totalidad: a una fiesta no está invitado cualquiera, eso es claro, sólo el pueblo está citado. La multitud que festeja no se puede contabilizar porque no se puede añadir ni sustraerle nada a ella y, sin embargo, la gente educada que asiste (de vez en cuando) al teatro no puede unirse al festejo. El pueblo se junta y así como se junta se separa cuando la fiesta se agota. Los espectáculos populares no muestran nada, no ponen en escena obras inmortales. Rousseau se pregunta y responde: “¿cuál será el objeto de esos espectáculos?, ¿qué se mostrará en ellos? *Nada, si se quiere*” (*CaD*, 156; las cursivas son mías). Es la presencia del pueblo no limitada por la intervención de una exterioridad, fiesta sin límites que acepta no hacer nada. Blanchot, teniendo en mente el Mayo francés, utiliza casi las mismas palabras que

---

<sup>100</sup> Rousseau invoca como razón de los espectáculos públicos un control social más eficiente: “¿qué debe pensarse de los que querrían privar al pueblo de fiestas, placeres y toda suerte de diversión como si fueran distracciones que le apartaran de su trabajo? Ese principio es bárbaro y falso [...]. ¿Queréis hacer un pueblo activo y laborioso? Dadle fiestas, ofrecedles diversiones que le hagan agradable su condición y le impidan envidiar otra más suave” (*CaD*, 157). Esto es afirmado en una nota a pie, como si no pudiera ser dicho en el cuerpo del texto: se trata del síntoma de un texto “progresista” perturbado en su propia marcha. Por eso hay que suplementar el texto de Rousseau considerando el artículo de Derrida sobre Artaud.

Rousseau: “Presencia del «pueblo» en su potencia sin límites que, para no limitarse, acepta *no hacer nada*”<sup>101</sup>. Esa nada es el pueblo festivo, el pueblo como comunidad sin obra, sólo el pueblo y *nadie más*.

La fiesta sin repetición puede permanecer en la memoria como el recuerdo de un instante feliz y único. Puede repetirse en una narración pero siempre haciendo alusión al acontecimiento de la fiesta. La fiesta del año próximo será tan gozosa e irreplicable como las que ya pasaron. Las anécdotas se cuentan una y otra vez, se conocen, son *vox populi*. Se diseminan como un murmullo, un eco que va y viene. Igual que la voz del solitario. El rumor, los chismes de la chusma, molestan tanto a la gente educada –políticamente correcta, liberal, o directamente cínica, conservadora– como el eco de las voces solitarias, de aquellos que se niegan a cooperar con el cuerpo social que los prejuzga y estigmatiza. *Vox populi* es el clamor del pueblo que inunda las plazas, los gritos no encerrados en los teatros, el pueblo que ignora las estructuras que podrían estabilizarlo. El pueblo gana las calles para abrir el tiempo pasivo donde se interrumpen las decisiones políticas y, al mantenerse aislado de los teatros, expone la impotencia del mero hecho de estar ahí, ventila su fiesta en las calles. Esas calles, por un instante, dejan de ser las calles por las que también transitan los señores y señoras educados.

Rousseau cuestiona la oposición pura entre un reino de la apariencia y otro verdaderamente auténtico, o entre espectáculo y presencia real. Nancy sostiene que el teórico de la autenticidad y el crítico de lo aparente concibe la apariencia del espectáculo como lo único que puede ser verdaderamente expuesto. La tradición metafísica desacredita el orden de las apariencias en provecho de una realidad auténtica, profunda, originaria. La apariencia sensible se ha constituido y desprestigiado frente a las exigencias de una realidad interior e inteligible. De este modo, la realidad auténtica del orden comunitario supone la asunción de lo político en la interioridad de una racionalidad política, y esto se logra a través de un descrédito de la exterioridad social (la esfera de las necesidades, de los pareceres mundanos, etc.)<sup>102</sup>. Para Rousseau el espectáculo es la condición de posibilidad de la comunidad (de los que no tienen comunidad), no la representación falsa de una cosa en sí originaria. No se trata tanto de que el espectáculo popular sea el “mejor espectáculo” –frente a la degradación de los salones ilustrados–, sino de que es el ser ex-puesto, la comunidad que verifica el ser-singular-plural originario sin estar mediado por el Uno de un ser-común. El espectáculo

---

<sup>101</sup> Blanchot, *La comunidad inconfesable*, 58.

<sup>102</sup> Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural* (Madrid: Arena Libros, 2006), 68.

callejero es lo primitivo de la comunidad no porque sea una esencia originaria, o lo primitivo en un tono despectivo (barbarie), sino porque en el origen no hay otra cosa más que la revuelta expuesta. Según Nancy, no accedemos directamente al origen, “no nos identificamos en él, ni como él, sino *con él*”. Es decir, en el origen está en *con* del *con-tacto*, “el sentido de la co-existencia originaria”<sup>103</sup>. Antes que todo, o antes que nada, hay ser-singular-plural, hay comunidad desobrada, comunidad que resiste cualquier encasillamiento de obra (Estado-nación, Patria, Partido, Pueblo o incluso hegemonía/*demos*). La comunidad no es otra cosa que las voces reunidas en un canto callejero que no puede ser representado. Como afirma Nancy:

[Rousseau postula] una autosuperación de la exterioridad especular-representativa, en pos de una interioridad irrepresentable. La religión civil y la literatura es la forma de autosuperación de la exterioridad de la representación. Religión civil (figura presentable de una socialidad laica) y literatura son los nombres precursores del problema del sentido-con [...].

En este sentido, se podría decir que el “contrato” de Rousseau no tiene por esencia la conclusión de una convención, sino la escena, el teatro de la convención<sup>104</sup>.

El “buen espectáculo” es aquel donde la comunidad presenta su propia interioridad, su origen o la fundación de su derecho. El “mal espectáculo” se expresa allí donde el ser social está colonizado por la exterioridad de los intereses y las pasiones. En este esquema, la interioridad remite a la expresión de lo propio y la exterioridad a la reproducción distorsionada del interior<sup>105</sup>. Pero no hay un “buen espectáculo” distinguible de un “mal espectáculo”; esa oposición es siempre construida por un saber referido a una propiedad determinante. A pesar de que Rousseau parece encaminarse en esta línea de pensamiento, su noción de espectáculo desconstruye esa oposición binaria. El pueblo que festeja en las calles es la intimidad expuesta, lo más propio fuera de sí, desbordado. No hay espectáculo popular sin amor, sin la intimidad de la fiesta pero, también, sin la exterioridad de lo impersonal, del murmullo de la muchedumbre anónima, expresada en la pregunta de la gente educada que nunca falta: “¿qué está pasando allí, quiénes son esos que gritan y festejan?”.

El pueblo festivo es el *vox populi* que emprende una *huída espectacular* del espacio interior de representación y del exterior de la opinión moral. No es el *demos* que instituye, vía violencia mítica, una comunidad de habla dividida –la parte de los sin parte

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, 26-27; 30-31.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 84-85.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 84.

que aspira a ser el todo de la comunidad o la *plebs* que representa la totalidad del *populus*. El pueblo que festeja está a un paso de huir a ese confín de lo político que es la revuelta. Por un lado, la huída es una de las maneras que tiene el pueblo de estar presente en la revuelta; por otro, las “fiestas profundas” populares no expresan una idiosincrasia inaccesible, sino que, pronunciadas en la calle, toman el camino del desvío. La fiesta popular y la revuelta se refugian en la fuga que se aleja de todo refugio comunitario seguro. En palabras de Blanchot:

En medio de la muchedumbre, el ser es de fuga, porque la pertenencia a la fuga hace del ser una multitud, una multiplicidad impersonal, una no-presencia sin sujeto: el yo único que soy cede ante una indefinición paradójicamente siempre creciente que me envuelve y me disuelve en la fuga. Asimismo, en la multitud huidiza, el yo vacío que se desprende en ella queda solitario, sin apoyo ni contorno, huyéndose en cada uno que huye, inmensa soledad de huída en la que nadie acompaña a nadie. Y entonces toda palabra es de fuga, acelera la fuga, ordena todas las cosas en la confusión de la fuga, palabra que en realidad no habla, sino que huye de aquel que habla y lo obliga a huir más rápidamente de lo que huye (*DI*, 53-54).

*Vox populi* es la voz que huye, su propiedad es la impropiedad del anonimato, es la muchedumbre solitaria, el ruido revoltoso que se disipa fuera de todo marco de representación. Es el encuentro en una feliz huida sin proyecto. *Vox populi* es “la «árida soledad de las fuerzas anónimas» (Régis Debray). Esta «árida soledad» es precisamente lo que justifica el acercamiento a lo que Georges Bataille llamó «el verdadero mundo de los amantes»<sup>106</sup>. El grito solitario de Rousseau que rechaza amando a la humanidad no se perfila sobre el trasfondo del silencio, sino que, al contrario, surge como silencio en medio de la opinión moral que no se calla. De la misma manera, el telón de fondo del *vox populi* no es la ausencia del buen espectáculo sino la *huída del pueblo en las calles*. Esta huída es otro nombre para la soledad.

---

<sup>106</sup> Blanchot, *La comunidad inconfesable*, 61.

## CAPÍTULO 6

### La soledad de Walter Benjamin

El objetivo principal de este capítulo es rastrear la relación entre política y soledad en algunos escritos de Walter Benjamin. A mi juicio, la concepción de la soledad que se desprende de sus escritos es irreductible a los pares conceptuales que sustentan las teorías de la especificidad de lo político: amigo/enemigo (Schmitt), política/policía (Rancière) y diferencia/equivalencia (Laclau).

El capítulo se divide en dos partes. En primer lugar, indagaré dos manifestaciones posibles de la soledad: 1) el acto revolucionario y 2) el estudio del derecho sin aplicación. Benjamin concibe la revolución como un acto de justicia en memoria de los vencidos, que están solos a la espera del Mesías. Por otra parte, el estudio del derecho sin aplicación es una actividad inactiva, solitaria, que imagina un derecho emancipado de la dominación. Ambas expresiones interrumpen la articulación schmittiana de violencia, derecho y decisión soberana. El estudio del derecho es un acto que no ofrece argumentos sobre cómo mantener la cohesión del cuerpo social, y la revolución es el acto por el cual la “comunidad de los que no tienen comunidad” son redimidos del “tiempo homogéneo y vacío”. Esto significa que lo que se debe cuestionar en una reflexión sobre lo político no es el concepto de soledad como tal, sino la soberanía y la dominación biopolítica como sus únicos horizontes de pertenencia.

En segundo lugar, me detendré en la relación que Benjamin establece entre su teoría del nombre propio y su concepción de la “violencia divina”. Analizaré la invocación realizada en *Para una crítica de la violencia* a la enigmática figura de una intimidad irreductible, que se presenta en el texto de diferentes maneras. Frente a la violencia que expresa la igualdad parlante o el antagonismo mediado hegemónicamente, Benjamin opone la violencia muda de la justicia, una violencia revolucionaria que no es

mítica, que consiste en “nombrar las cosas por su nombre” sin que esto sea un acto de nominación policial. La política del nombre propio se engarza con un “lenguaje de las cosas” que tiene su morada en el arte. El nombre propio es la marca de un impulso mimético-creador que puede ser reactivado para enfrentar las presiones identitarias del lenguaje mítico-representativo.

## **Hacia una interrupción de la violencia mítica**

### *Derecho y justicia, drama y tragedia*

En un lúcido ensayo, Ricardo Forster resume las razones de las coincidencias temáticas y de propósitos que existen entre Benjamin y Schmitt. El concepto de “interrupción” ocupa un lugar central: esta noción constituye una crítica a la ideología del progreso tanto del liberalismo como del socialismo clásico y una revisión de la concepción del tiempo de la Ilustración y el positivismo. Ambos rechazan el evolucionismo y la política democrático-burguesa<sup>1</sup>.

*Teología política* y *Para una crítica de la violencia* fueron escritos a comienzos de los años '20, casi simultáneamente. En diciembre de 1930, Benjamin le envió una carta a Schmitt a propósito de la publicación de *El origen del drama barroco alemán*, donde afirmaba que la filosofía política de Schmitt confirmaba sus investigaciones concernientes a la filosofía del arte. Los dos artículos tienen como horizonte la crisis del parlamentarismo y de la concepción positivista del derecho, que no pudieron brindar argumentos convincentes para garantizar la validez del orden liberal. Schmitt y Benjamin comparten la crítica al derecho positivo: para el primero, Kelsen niega la cesura de la decisión al postular un pasaje prístino –sin antagonismo ni ruptura– del plano constataivo al realizativo de la ley (las leyes se derivan de una ley abstracta superior); para el segundo la violencia no es un simple medio que ejecuta la naturaleza no violenta del derecho, no hay un ajuste automático entre medios violentos legítimos y fines justos (*PCV*, 24-25).

---

<sup>1</sup> Ricardo Forster, “El estado de excepción: Benjamin y Schmitt como pensadores del riesgo” en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento* (Buenos Aires: Eudeba, 2002), 129.

Sin embargo, esto no impide que exista un desacuerdo profundo en torno al estatus de la “interrupción” a la que se refiere Forster. Agamben sostiene que el principal objetivo de *Para una crítica de la violencia* fue reflexionar en torno a una violencia ajena al carácter realizativo de la fuerza-de-ley puesta en juego en el estado de excepción. Agamben escribe “fuerza-de-ley” tachado porque el estado de excepción es un espacio anómico en el que se expresa una fuerza-de-ley (violencia legal/autorizada) sin ley. En este marco, la violencia “pura” o justa –que Benjamin llama “violencia divina”– despedaza la dialéctica schmittiana entre la fuerza que instauro el derecho y la que lo conserva. Esto se diferencia del estado de excepción, que conserva el orden jurídico a pesar de su suspensión formal (*EE*, 106). De este modo, mientras Schmitt trata de inscribir la violencia en un contexto jurídico, Benjamin en cambio da lugar a una violencia que depona el derecho.

La función de la violencia no sólo se dirige a la fundación de un derecho particular o específico. Una vez establecido, el derecho no renuncia nunca a la violencia. El conocido contraste que Benjamin establece entre *derecho* y *justicia* se fundamenta en que el primero no suspende la violencia que lo funda y aquella que lo conserva: “Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, una acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, el es principio de toda fundación mítica de derecho” (*PCV*, 40). La violencia del poder constituyente persiste como el fundamento retroactivo –y silenciado– del orden jurídico establecido; y la justicia echa mano a una violencia pura capaz de desintegrar la cadena mítica del derecho.

El derecho de huelga y el accionar policial expresan dos formas diferentes de violencia. El derecho positivo desestima los fines de la violencia –no es relevante el contenido del acto violento en sí mismo–, sólo importa que la violencia privada pone en jaque el monopolio legítimo de la violencia estatal. Salvo en el derecho de huelga, donde se presume que sus fines pueden derivar en el delito de sedición cuando se traspasa un cierto límite. Un límite que el soberano deberá ser capaz de fijar con claridad. Por tanto, la huelga es una irregularidad interna del derecho, algo que el orden jurídico autoriza pero a la vez prohíbe, y que recibe el calificativo de violento aun cuando no haga un uso estricto de la fuerza:

Abstenerse de participar en una actividad o en un servicio, lo que equivale a una “ruptura de relaciones”, puede ser un medio limpio y desprovisto de violencia [...] huelgas ocasionales pueden ocurrir como declaración de “aversión” o “distanciamiento”

respecto a la patronal. El momento violento, en forma de chantaje, necesariamente asoma, cuando la reanudación de la actividad interrumpida, desde una posición de principio, se liga a condiciones que nada tienen que ver con la actividad o que significan modificaciones exteriores a ella (PCV, 27).

La huelga es una acción inactiva: es un cese de actividades que, no obstante, produce efectos que modifican una situación dada de derecho. Toda huelga contiene el fantasma de la huelga general y el poder soberano puede decretar su anormalidad jurídica. Para el Estado, la huelga común es un llamado implícito a la huelga revolucionaria, entendida como una sedición más intensa y peligrosa que el mero aislamiento que produce el cese de actividades en una fábrica. La abstención, la pasividad y el alejamiento son formas de suspender la relación del obrero con la fábrica y, además, son el germen de la interrupción del normal funcionamiento de las relaciones Estado-sociedad.

La violencia de la policía es el reverso de la conmoción que produce el derecho de huelga. La policía, con su habitual brutalidad, aísla y controla los cuerpos, pero su finalidad es mantener cohesionado el cuerpo social. Además, vuelve difusa la frontera que separa la violencia fundadora de la violencia conservadora de derecho: produce derecho a través de sus actos al tiempo que impide una suspensión del mismo. La violencia policial es “fundadora de derecho, porque su cometido característico se centra, no en promulgar leyes sino en todo edicto que, con pretensión de derecho se deje administrar, y es conservadora de derecho porque se pone a disposición de esos fines” (PCV, 32). Esos desplazamientos tienen un único objetivo: suspender la ley para hacer posible su conservación. La huelga general, por el contrario, es la forma más extrema de aislamiento político y es “la única [situación] que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia”<sup>2</sup>.

La antítesis que Benjamin establece entre tragedia clásica y drama barroco (*Trauerspiel*) es similar a la contraposición entre violencia legal y violencia revolucionaria. El héroe trágico muere “porque a nadie le es permitido vivir en un tiempo pleno. El héroe muere en la inmortalidad. Que la muerte es una paradójica inmortalidad, constituye el punto de partida de la ironía trágica”<sup>3</sup>. La tragedia se dirige

---

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (Madrid: Tecnos, 1997), 89.

<sup>3</sup> Walter Benjamin, “Drama (*Trauerspiel*) y tragedia” en *La metafísica de la juventud* (Barcelona: Paidós, 1993), 180-181.

hacia lo desconocido, pero la muerte confiere un cierre de sentido a la incertidumbre.

Atendamos a Benjamin:

Cuando de una manera inconcebible el nudo trágico irrumpe súbitamente; cuando el más pequeño paso en falso conduce a la culpa; cuando la más insignificante equivocación, el más inesperado azar, acarrea la muerte; cuando no se dicen todas las palabras – aparentemente fáciles– de comprensión y solución, entonces aparece aquel característico influjo que desempeña el tiempo del héroe sobre los acontecimientos, puesto que en el tiempo pleno todo lo acaecido es una función del tiempo del héroe<sup>4</sup>.

La tragedia no se desarrolla en un “tiempo histórico” o “mesiánico”. En la decisión trágica se cumple el destino del tiempo, o lo que es lo mismo, se produce “la significación del tiempo colmado”. Por eso la “muerte trágica es una inmortalidad irónica: irónica por su excesiva determinación”<sup>5</sup>. Hay una analogía entre soberanía y tragedia: la soberanía se funda en la decisión sobre el estado de excepción, un tiempo dislocado que concibe la suspensión de la ley como una recurso puesta al servicio de la conservación del derecho. Nada tiene razón de ser hasta que el héroe y el soberano toman una decisión<sup>6</sup>. En la tragedia la muerte es una paradójica inmortalidad, y en el estado de excepción es posible disponer de la vida de los ciudadanos para asegurar la inmortalidad del cuerpo jurídico.

En el drama barroco las cosas son distintas: “El drama es comparable, desde un punto de vista matemático, a la rama de una hipérbole cuya otra rama está en el infinito. Se trata de una ley de una vida más alta en el limitado espacio de una existencia terrenal, donde todos juegan hasta que la muerte pone término a la representación para repetirla más adelante en otro mundo”<sup>7</sup>. El tiempo del drama no conduce a ningún cumplimiento final –como en la tragedia, donde el final da sentido retroactivamente a las desgracias ocurridas al inicio. La muerte no es la certeza de una vida más alta, sino lo que provoca la transformación de la vida. El drama es duelo y luto (*Trauer*), pero también es juego (*Spiel*), un juego sin obra que se repite sin ninguna finalidad: “La repetición es precisamente aquello en lo que se basa la ley del drama”. El drama “conecta [...] con la naturaleza típicamente especular de los juegos y representaciones [...]. Este drama se eleva gracias a la distancia que separa, sobre todo, imagen real e imagen especular,

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, 181.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 182.

<sup>6</sup> No obstante, hay una diferencia entre ellos: el héroe trágico se sacrifica a sí mismo; en cambio, el soberano sacrifica la vida de los súbditos para asegurar la integridad de la unidad política.

<sup>7</sup> *Ídem.*

significante y significado, de modo que el drama no es la imagen de una vida más alta, sino una de las dos imágenes especulares cuyo desarrollo no es menos esquemático que el propio drama”<sup>8</sup>. Además, “es algo inconcluso” y la solución a los enigmas de su trama se encuentra fuera del terreno propiamente dramático.

Benjamin y Schmitt entienden el nexo entre soberanía y muerte de modo diferente. Según Esposito, Schmitt interpreta ese vínculo de un modo *activo*: la muerte es lo que el sujeto ofrece al orden para que continúe operando. Para Benjamin, por el contrario, la muerte tiene un sentido *pasivo*: es lo que revoca la posibilidad de un sujeto de la soberanía; el soberano barroco reúne las dos cabezas de Jano: es tirano y mártir a la vez, porque la guillotina puede caer sobre su propia cabeza<sup>9</sup>. En Schmitt, la excepción es una fuente de seguridad jurídica allí donde la ley es suspendida temporalmente; en Benjamin, al contrario, es “una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho, en el cual la esfera de las criaturas y el orden jurídico son incluidos en una misma catástrofe” (Benjamin) (*EE*, 111).

En función de lo anterior, se podría afirmar que el reverso de la decisión del soberano es otra forma de soledad, íntimamente ligada a ella, a saber: la *catástrofe de la dominación biopolítica*. Es decir, el estado de excepción no es sólo lo que pone a prueba la unidad de la soberanía en el caso límite, sino lo que produce la dispersión de los cuerpos en la esfera política.

#### *Agamben con Benjamin: la soledad de la nuda vida*

En *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Agamben estudia la aparición de la idea que considera sagrada la *nuda vida*, esto es, la vida despojada de cualquier protección o forma política. Si en la antigua Grecia la política dependía del trazado de una estricta frontera entre *bios* –la *forma de vida* que se desarrolla en el interior de la *polis*– y *zoe* –el *hecho* de la vida, la vida en su dimensión de *necesidad*, común a los hombres y animales–<sup>10</sup>, en la modernidad *bios* y *zoe* se fusionan e indeterminan, convirtiendo la *nuda vida* en la referencia constituida de la política. Apoyándose en

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 183.

<sup>9</sup> Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política* (Madrid: Trotta, 1996), 81-82.

<sup>10</sup> Para una deconstrucción de la oposición pura entre *bios* y *zoe* mantenida en la Antigüedad, véase Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (Madrid: Trotta, 2005).

trabajos de Arendt y Foucault, Agamben afirma que a mediados del siglo XIX la vulnerabilidad de la vida se transformó en la preocupación central del Estado (*HS*, 11-16). De este modo, la política se convierte en *biopolítica*. Agamben sigue a Foucault en la idea de que los mecanismos disciplinarios del poder penetran en los cuerpos de los sujetos. De este modo, se interrumpe el proceso por el cual los sujetos son capaces de reflexionar sobre sus prácticas o relacionarse con las condiciones de su existencia.

El soberano está obligado a proteger a los ciudadanos pero, a la vez, puede disponer de su vida en circunstancias excepcionales. La decisión soberana “se refiere *inmediatamente* a la vida (y no a la libre voluntad) de los ciudadanos, que aparece, pues, como el elemento político originario” (*HS*, 141). El estado de excepción reduce a los ciudadanos a *nuda vida*, una vida no es ni *zoe* ni *bios*, ni naturaleza ni cultura.

Declarar el estado de excepción es como permitir que el estado de naturaleza hobbesiano se cuele en la Ciudad. La *nuda vida* es la soledad del cuerpo frente al Estado; en el estado civil la soledad es más angustiante que la dispersión cuasi-animal del estado de naturaleza, porque los hombres están unidos bajo la ley del Leviatán, pero disgregados en el estado de excepción. Aunque el Estado procura expulsar la soledad fuera del orden civil, no puede erradicar dos cuestiones asociadas a ella: 1) la reducción de los súbditos-ciudadanos a *nuda vida*; 2) la transferencia del carácter solitario del “hombre lobo del hombre” del estado de naturaleza a la figura solitaria del soberano –el único “hombre lobo” que aún persiste en el interior del orden jurídico. El soberano es, a la vez que el garante del orden, un hombre-lobo al acecho; “el licántropo, el hombre lobo para el hombre, habita establemente en la ciudad” (*HS*, 139).

Para ilustrar lo anterior, Agamben se detiene en el *Bisclavert*, un escrito de María de Francia. En él se relatan los hechos de un barón que cada semana se transforma durante tres días en lobo y por ello debía huir al bosque. Esto muestra que la perfección del orden político se funda en un secreto inconfesable, esto es, la figura de un licántropo que debe vivir unos días alejado de todos. En el relato es esencial el “carácter temporal de la metamorfosis, ligado a la posibilidad de despojarse o de recuperar a escondidas su apariencia humana. La transformación en licántropo corresponde perfectamente al estado de excepción, en el que mientras se mantiene su duración (necesariamente limitada), la ciudad se disuelve y los hombres entran en una zona de indistinción con las fieras” (*HS*, 139). La soledad del soberano que huye al bosque sólo dura unos días, pero es suficiente para desestabilizar la objetividad del orden jurídico. Ninguna ley puede impedir que tenga lugar este hecho aberrante. Como el pacto social autoriza al soberano

a ser un licántropo, los súbditos devienen presas siempre disponibles. Y entre fieras y presas no puede haber un mundo común, sino el vacío de una soledad que las separa irremediabilmente. La *nuda vida* es soledad porque la lógica del poder moderno consiste en aislarla de toda posible forma de vida común. El poder soberano no puede trazar un límite estricto entre el orden civil y el estado de naturaleza, o en nuestros términos, entre política y soledad.

Agamben encuentra en algunos textos de Benjamin dos expresiones que rompen el nexo entre estado de excepción y derecho: 1) la violencia divina, pura o revolucionaria, concebida como un accionar que no tiene relación con el derecho (a diferencia de la violencia legal); 2) el estudio del derecho sin aplicación, que presume no tener ninguna relación con la vida (*EE*, 103-121). El lugar de la política se encuentra en la praxis revolucionaria emancipada del orden jurídico (una vida no legislada por el derecho) y en una forma del derecho que corta su ligazón con la fuerza-de-ley (o no ejerce un control legal sobre la vida). Estas formas se proponen interrumpir la articulación entre política y derecho, que concibe a la primera como poder constituyente (violencia que funda el derecho) o poder de negociación en el marco del derecho (violencia conservadora de derecho). “[V]erdaderamente política”, afirma Agamben, “es sólo aquella acción que corta el nexo entre violencia y derecho” (*EE*, 158).

La violencia revolucionaria se enfrenta a la violencia mítico-jurídica productora de *nuda vida*, tirando por tierra el derecho legitimado por el estado de excepción. Como afirma Michael Löwy, en la octava tesis de filosofía de la historia “Benjamin aspira precisamente, con todas sus fuerzas, a la verdadera excepción, el fin de los poderes autoritarios, en las antípodas de todos los «estados de excepción» tal como los define Schmitt”<sup>11</sup>. Si bien el mesianismo es “una teoría del estado de excepción”, quien lo proclama “no es la autoridad vigente, sino el Mesías que subvierte el poder de ella” (*HS*, 78-79). Agamben aclara el significado de la expresión “violencia pura”, y sostiene que se trata de una concepción relacional y no sustancial de la pureza. La violencia pura es un “medio puro” o de una “medialidad sin fines”; el medio “no debe su pureza a alguna propiedad intrínseca específica que lo diferencia de los medios jurídicos, sino a su relación con éstos [...] es pura la violencia que no se encuentra en relación de medio con respecto a un fin sino que se afirma en relación con su propia medialidad” (*EE*, 118).

---

<sup>11</sup> Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”* (Buenos Aires: FCE, 2002), 99-100.

Benjamin piensa así una violencia que no ejecuta o gobierna, sino que puramente actúa y manifiesta.

Agamben se detiene en la lectura de Benjamin sobre Kafka y, particularmente, en el estatus de la ley en el trabajo de este escritor. Ubica el motivo del “estudio del derecho no practicado” en el centro de su lectura:

Al desenmascaramiento de la violencia mítico-jurídica que opera la violencia pura corresponde en el ensayo sobre Kafka, como una suerte de resto, la enigmática imagen de un derecho que ya no se practica sino que sólo se estudia. Hay todavía, por lo tanto, una figura posible del derecho después de abandonar su nexo con la violencia y el poder; pero se trata de un derecho que ya no tiene fuerza ni aplicación, como aquel en cuyo estudio se sumerge el “nuevo abogado” hojeando “nuevos códigos”; o como aquel que tal vez podía tener en mente Foucault cuando hablaba de un “nuevo derecho” librado de toda disciplina y de toda relación con la soberanía (*EE*, 119-120).

Benjamin imagina cómo sería el derecho en la sociedad sin clases y lo hace a través de su estudio sin aplicación, sin olvidar que la imaginación es una forma de praxis. Esto no supone entenderlo como una fuente de justicia sino como la puerta que conduce a ella. Abrir una puerta a la justicia es hacer un uso diferente del derecho jugando con su desactivación e inoperancia. El espacio del derecho de la sociedad emancipada no es su obsesiva y meticulosa ejecución “legal”, sino el *estudio* y el *juego*:

Un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso no para restituirles su uso canónico sino para librarlos de él definitivamente [...]. Esta liberación es el deber del estudio o del juego. Y este juego estudioso es el paso que permite acceder a la justicia, que en un fragmento póstumo Benjamin define como un estado del mundo en el cual éste aparece como un bien absolutamente inapropiable e imposible de subsumir a un orden jurídico (*EE*, 121).

Según Agamben, en las sociedades contemporáneas el estado de excepción ha devenido una “regla” más que una eventualidad, una afirmación que recuerda la octava tesis de filosofía de la historia de Benjamin (*Tesis*, VIII). Los *military orders* emitidos por Bush desde 2001 –que autorizaban la “*indefinite detention*” y el proceso por parte de “*military commissions*” de los no-ciudadanos estadounidenses sospechados de estar ligados a actividades terroristas–, los campos de concentración en la guerra de los Balcanes y las formas de control médico de la vida en el límite con la muerte son algunos casos de biopolítica estudiados por Agamben. La ausencia de fronteras claras de una técnica gubernamental que es provisoria pero dominante disloca la estructura tradicional de las formas de constitución.

El capítulo final de *Estado de excepción* retoma la distinción entre *potestas* (el poder de gobierno impersonal de los oficiales, magistrados, etc.) y *auctoritas* (la autoridad que es inseparable de la persona que ejerce el poder). Mientras la *auctoritas* se relaciona con la tradición decisionista que hace converger la ley y la vida en la figura excepcional del soberano individual (Líder), la *potestas* se asocia a la tradición jurídica liberal o republicana del “imperio de la ley”. La *auctoritas* es el poder encarnado en la persona física del soberano, y su muerte genera un problema (disolución de la soberanía) ausente en el ejercicio impersonal de la *potestas* (si un magistrado muere es sustituido por otro). Pero en las actuales democracias globalizadas, la excepcionalidad de la *auctoritas* se vuelve indistinguible de la impersonalidad de la *potestas*; la *potestas* como elemento jurídico impersonal es un recurso utilizado para declarar constantemente el estado de excepción. Cuando la *potestas* (el elemento normativo) y la *auctoritas* (el componente excepcional) coinciden como hoy “*en una sola persona [...] el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal*” (EE, 155; las cursivas son mías). Así, *la impersonalidad del estado de excepción convertido en regla es el modo en que se articula (bio)política y soledad. Es la nuda vida en tanto vida impersonal que puede ser aniquilada por otro poder igualmente impersonal. El desierto de la biopolítica adviene cuando el poder está en manos de Uno solo, que ejecuta sistemáticamente una violencia despojada de su máscara jurídica. Un desierto habitado por Uno solo rodeado de rostros impersonales, de personas (cualesquiera sea) cuyas vidas en cualquier momento pueden ser sacrificadas en beneficio de la seguridad (lucha contra el terrorismo y la inmigración, limpiezas étnicas, narcotráfico, etc.). Este desierto, como no podía ser de otra forma, no tiene límites precisos: la nuda vida es zoe y bios.*

¿Cómo quebrar el andamiaje de esta máquina de muerte productora de *nuda vida*? A mi entender, la crítica a la biopolítica no significa necesariamente cuestionar la soledad. Hay pensar la política y la soledad de otro modo. A la política, fuera de la forma-bando (la potencia de la ley de aplicarse desaplicándose). Alguien es “puesto en bando” no cuando queda totalmente fuera de la ley, sino cuando

*es abandonado por ella, es decir, que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden [...]. Es en este sentido en el que la paradoja de la soberanía puede revestir la forma: “No hay un afuera de la ley”. La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono. La potencia insuperable del nomos, su originaria “fuerza de ley”, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola (HS, 44; las cursivas son del original).*

Alguien está solo cuando está abandonado, y estar abandonado significa depender de poder soberano sin estar totalmente incluido en el derecho. Agamben se pregunta “si el hecho político no resulta quizás pensable más allá de la relación, es decir ya no en la forma de una conexión” (HS, 44). Por un lado, hoy existe una tendencia general a regular todo mediante normas (lo cual supone reducir la violencia del poder constituyente a la “normalidad” del poder constituido –liberalismo normativo, neoinstitucionalismo, teoría de la elección racional, etc.–); pero, por otro, entre poder constituyente y poder constituido se establece una relación indistinguible. Para cortar el nudo entre poder constituyente y soberanía hay que ir más allá de la ontología de la potencia, que plantea una relación indecible entre potencia y acto:

a la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto precisamente por medio de su poder no ser, corresponde la del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo por medio del cual el ser se funda *soberanamente*, es decir sin nada que lo preceda o determine (*superiorem non recognoscens*), salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de no ser, dejándose ser, dándose a sí mismo (HS, 65).

Las categorías de “negatividad sin uso” y “desobra” (Bataille, Blanchot, Nancy, Esposito) se basan en una inactividad/pasividad que interrumpe las condiciones de realización de la potencia, es decir, piensan la potencia sin relación con el acto y el acto no como cumplimiento de la potencia (el pasaje al acto de Lacan sería un ejemplo de lo último). A mi juicio, pensar la política fuera del abandono a esa zona peligrosa donde la vida se confunde con el derecho es imaginar una soledad-otra. En un mundo de cuerpos desnudos y aislados no hay que pensar la soledad fuera del paradigma biopolítico. Benjamin (leído a través de Agamben) sugiere dos formas: 1) la vida de la “comunidad de los que no tienen comunidad” –la comunidad desobrada de los vencidos que esperan la emancipación, amigos *en* soledad y *de* la soledad– y 2) el silencio del estudio del derecho sin relación con la *nuda vida*.

### *Soledad, secreto y revolución*

En las *Tesis sobre filosofía de la historia*, Benjamin combina dos formas heterogéneas del pensamiento occidental: el utopismo occidental y el mesianismo

judío<sup>12</sup>. Pero no adopta ni un puro utopismo ateológico ni un mesianismo ajeno a la visión secularizada del mundo del marxismo: “En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así” (*Tesis*, XVIII). Entre la esfera del devenir histórico y la llegada del Mesías no hay una brecha infranqueable, sino un espacio impuro, profano y mesiánico a la vez. En “Fragmento teológico-político”, Benjamin comienza distinguiendo la esfera del devenir histórico de la del Mesías: “nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo”<sup>13</sup>. Pero sobre este hiato insalvable, sobre el abismo infinito que existe entre el devenir histórico y el Mesías, construye un sutil puente capaz de lograr una mediación entre las luchas emancipatorias “profanas” que tienen lugar dentro de la historia y el cumplimiento de la promesa mesiánica. A ello se debe que “el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del Reino mesiánico”<sup>14</sup>.

Bolívar Echeverría afirma que el discurso político de las *Tesis* “es inservible en la discusión que se desenvuelve en el escenario formal de la política, en la lucha ideológica, estratégica y táctica de los frentes, los partidos, las fracciones y los individuos que han protagonizado las tomas de decisión colectivas y han pretendido «hacer la historia» durante todo el siglo XX”<sup>15</sup>. La inactualidad del pensamiento político benjaminiano adquiere sin embargo una peculiar actualidad si se muestran lo mucho de ilusorio que ha tenido la actividad política del siglo XX, junto con las nociones de “autoridad”, “legitimidad” y de “gobierno”. Las *Tesis* fueron escritas en soledad para ser defendidas en soledad:

[En las *Tesis* Benjamin] habla un discurso extemporáneo, que *se sostiene en la soledad*, que *no se sustenta en una praxis política real*. Sus intenciones son primordialmente políticas, pero está escrito paradójicamente por alguien que *carece de interlocutores políticos*; es un texto, además, que tiene claridad sobre esto, que sabe que es una palabra perdida en el aire, dicha tal vez, en el mejor de los casos, para unos hipotéticos “comunistas”, “socialistas” o “anarquistas” del futuro<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Michael Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997), 97.

<sup>13</sup> Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político” en *Discursos interrumpidos I* (Buenos Aires: Taurus, 1989), 193.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 193-194.

<sup>15</sup> Bolívar Echeverría, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política” en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (México: Ediciones Era/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2005), 18.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 11. Las cursivas son mías.

La crítica de Benjamin a la idea de progreso va de la mano de su concepción de la revolución como interrupción del curso lineal del tiempo. Al concebir la historia como un curso de acontecimientos homogéneo y continuo, el paradigma del progreso descarta lo que fracasó en la historia, lo que hay que olvidar para establecer la continuidad de los grandes acontecimientos. Desandar la marcha del progreso supone otro caminar, un andar solitario, como el del ángel de la historia y el del *flâneur*. Así, la historiografía escribe una historia positiva de grandes tesoros culturales, en tanto que el materialista histórico “toma distancia” de ellos porque “[n]o hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo” (*Tesis*, VII). Pasarle a la historia el cepillo a contrapelo es ir a contramano de una tradición que selecciona los relatos edificantes que es preciso contar para reforzar la autoridad de los vencedores. Una vez que se ha tomado el puñal y dado muerte a los mitos, será posible la apropiación de los fragmentos del pasado que han sido quebrantados por la hegemonía dominante. Provocar una nueva historia es detener el tiempo para evitar que se escape entre los dedos.

Benjamin establece en la tesis XV el conocido contraste entre dos imágenes distintas de la temporalidad: el tiempo de los calendarios y el tiempo de los relojes. En el momento de la acción, los oprimidos comprenden que el tiempo no es homogéneo y continuo como el de los relojes, sino heterogéneo y discontinuo. Para producir una nueva historia es necesario disparar contra los monótonos relojes, dando luego un “salto de tigre al pasado” (*Tesis*, XIV). Cualquier instante cobija una oportunidad revolucionaria, que debe ser capaz de “*abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces*. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica” (*Tesis*, XVIII; las cursivas son mías). En efecto, “nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia” (*Tesis*, III). Por ello, la revolución mesiánica es opuesta a la experiencia del sufrimiento, en la que el tiempo también se detiene pero para hacer interminable el dolor. Como afirma Blanchot:

El sufrimiento es sufrimiento cuando ya no puede sufrirse y, debido a ello, en este no-poder no se puede cesar de sufrirlo. Situación singular. El tiempo es como la detención, se confunde con su intervalo. En él el presente está sin fin, separado de otro presente por

un infinito inagotable y vacío, el mismo infinito del sufrimiento, y así, destituido de todo porvenir: presente sin fin y sin embargo imposible como presente; el presente del sufrimiento es el abismo del presente, indefinidamente ahondado y, en este ahondamiento, indefinidamente agrandado, radicalmente exterior a la posibilidad de estar presente en él por el dominio de la presencia (*DI*, 88).

El sufrimiento es un tiempo sin yo y sin memoria. Teología, secreto y soledad se articulan en las *Tesis* en una singular trabazón. Para determinar esta conexión, consideremos la caracterización que Benjamin ofrece de la teología, entendida como componente *oculto* del materialismo histórico:

Según se cuenta, hubo un autómeta construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla de narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie (*Tesis*, I).

La teología no puede ser vista porque es el secreto del materialismo histórico. Lo mismo ocurre con la “débil fuerza mesiánica” que está presente en cada generación, pero no de un modo directamente visible; y con el “índice oculto” que lleva el pasado y que “no deja de remitirlo a la redención”: “un secreto compromiso de encuentro está [...] vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra” (*Tesis*, II). La energía de lo mesiánico no palidece aunque se presente como una fuerza secreta; precisamente de ello extrae “el nervio de su mejor fuerza” (*Tesis*, XII). Benjamin retoma de la tradición teológica dos convicciones: primero que “lo visible no es todo” y segundo que “el poder existente actualmente no es el único”<sup>17</sup>. Es decir, lo visible no es la última palabra de la historia. Por ello, la teología no implica el retorno a una teología judeocristiana o de cualquier otro tipo, sino una dislocación que activa espiritualmente la fuerza revolucionaria del materialismo histórico. “Teología” es la experiencia de un mesianismo sin dogma y de una revolución sin saber. La emancipación no sólo debe identificarse con la parte *visible* del autómeta –el

---

<sup>17</sup> Stefan Gandler, “¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?” en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (México: Ediciones Era/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2005), 51.

materialismo científico—, porque de hacerlo corre el riesgo de olvidar “*su propio secreto*, esa identidad profunda a la que la historia adjudica por ahora la figura impresentable de un «enano teológico»”<sup>18</sup>.

El materialismo histórico es el muñeco visible y la teología el enano escondido. El enano impide que la máquina sea un autómatas abocado a la sola repetición sin vértigo. Por definición, una máquina reproduce “impasiblemente, sin órgano ni organicidad, la orden recibida. En estado de anestesia, obedecería u ordenaría sin afecto ni autoafección, como un autómatas indiferente, un programa calculable. Su funcionamiento, si no su producción, no precisaría de nadie”<sup>19</sup>. La máquina es el progreso, que elimina todo rastro de trascendencia en el movimiento lineal del tiempo. El materialismo histórico debe combinar estos dos momentos: la máquina calculable y la singularidad no programable del acontecimiento que hace saltar el *continuum* de la historia. Como el enano maneja la máquina, la máquina no puede ser verdad. El secreto del materialismo histórico es que se nutre del componente inoperante de lo teológico; debe hospedar lo otro, el enano teológico.

El secreto remite así a dos cuestiones: 1) al lazo oculto que existe entre las generaciones derrotadas del pasado y la actual y 2) a la teología entendida como la fuerza oculta de la revolución política. ¿Por qué Benjamin identifica la emancipación política con la experiencia del secreto, con algo que en principio aísla, separa y entorpece una sincera comunicación humana? El secreto es lo que se aparta de la esfera pública, pero no por ello Benjamin lo ubica en la esfera privada. Derrida sostiene que la singularidad del secreto no es homologable a lo que comúnmente se denomina “lo privado”<sup>20</sup>. Para el filósofo francés, el secreto es lo que no puede ser inscripto en la pura división público-privado: “Lo secreto es lo irreductible al terreno de lo público —a pesar de que no lo llamo privado— e irreductible a la publicidad y a la politización, pero al mismo tiempo, este secreto está en la base de lo que puede permanecer y permanece abierto del terreno de lo público y del dominio de la política”<sup>21</sup>. La irreductibilidad del secreto a la esfera pública “no significa despoltización, es más bien la condición de la

---

<sup>18</sup> Bolívar Echeverría, “El ángel de la historia y el materialismo histórico” en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (México: Ediciones Era/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2005), 30. Las cursivas son mías.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (Madrid: Trotta, 2003), 33.

<sup>20</sup> Jacques Derrida, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo” en Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998); Derrida, *Papel máquina*, 346-348; Jacques Derrida, *Dar la muerte* (Barcelona: Paidós, 2006).

<sup>21</sup> Derrida, “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, 157.

politización: es el modo de introducir la pregunta por lo político, por la historia y la genealogía de este concepto, con sus consecuencias más concretas”<sup>22</sup>. El derecho a decir algo sólo puede hacerse guardando un secreto; y la justicia comienza cuando se respetan los secretos. La vocación autoritaria “se manifiesta desde que este respeto se pierde”<sup>23</sup>.

En las *Tesis* la acción política supone una responsabilidad con el otro secreta y solitaria. Para hablar en nombre de los vencidos hay que apelar a un secreto inconfesable. Y ello se debe a que el otro, al que se le debe responsabilidad, es otro porque es secreto. No hay manera de decir esto, y de ser responsable con este decir, si no es sustrayéndose a la visibilidad de lo Dicho. Y no hay forma de hacer la revolución sin respetar el secreto teológico-dislocatorio del materialismo histórico. El acto político del secreto se expresa en la detención del orden visible de la dominación en un “instante de peligro”, que Benjamin también llama el “verdadero estado de excepción” (*Tesis*, VI; VIII).

La detención mesiánica del acaecer se cristaliza como una mónada:

Propio del pensar no es sólo el movimiento de las ideas, sino igualmente su detención. Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *chock* que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (*Tesis*, XVII).

Las mónadas son constelaciones arrancadas de la continuidad histórica<sup>24</sup>. No es la unicidad inconexa sino el *detalle* que condensa el conjunto de tensiones de la historia. En su estructura hay astillas de soledad, porque la mónada es como una obra arte desarticulada de toda apreciación canónica: “hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia”, afirma Benjamin, es “hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada” (*Tesis*, XVII). La detención del acaecer no tiene necesidad de ser encadenada en un proceso de obra (la dialéctica y el progreso, pero también la tradición y el orden jurídico), del mismo modo que una obra de arte es por definición solitaria. Como afirman López Gil y Bonvecchi: “El arte en general [...] puede ser vivido como soledad y ruptura en la medida en que involucra al Otro, y, entonces, a su distancia infinita [...] Apertura, ruptura, soledad [...]

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 158.

<sup>23</sup> Derrida, *Papel máquina*, 346.

<sup>24</sup> Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, 152.

quizá no sean sino la misma palabra”<sup>25</sup>. El “procedimiento monadológico” consiste, por un lado, en reunir los fragmentos –desechos o trivialidades– de la historia en un mosaico o una nueva constelación y, por otro, en arrancarlos de su marco habitual recuperando su excepcionalidad. Hay que arrancar los fragmentos históricos del *continuum* histórico en el que están articulados colocándonos en nuestro presente –esta operación supone una intención destructiva en la medida en que el *continuum* falso queda reducido a escombros<sup>26</sup>. La mónada es el punto crítico en el seno de una concatenación de obra. Mientras la revolución mesiánica destruye los Monumentos, las victorias de los opresores son monumentales (la “Conquista del Desierto” en Argentina, la derrota de la España republicana, el pacto germano-soviético, la ocupación de Europa por el Tercer Reich).

La tesis X describe el horizonte político e histórico de las *Tesis*. Se lo define como una época donde los políticos –en quienes los antifascistas habían puesto sus esperanzas– “yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa [...] la fe ciega de esos políticos en el progreso, la confianza en su «base de masas» y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable no han sido más que tres aspectos de la misma cosa”. Benjamin se propone “desatar al que vive en el mundo de la política”. En las *Tesis*, la crítica ya no se dirige solamente al parlamentarismo –como en *Para una crítica de la violencia*– sino también al marxismo ortodoxo. Esta crítica se refiere a la política “conformista” de la socialdemocracia y a la traición a la causa comunista que efectuaron los estalinistas al pactar con Hitler. Benjamin quiere romper el marco en el cual los políticos –a través de los pactos estratégicos– han encerrado a lo político.

Luego de manifestar su desencanto con el accionar político de su época, agrega lo siguiente: “Los temas de meditación que la regla conventual proponía a los hermanos novicios tenían la tarea de alejarlos del mundo y sus afanes. La reflexión que desarrollamos aquí procede de una determinación parecida” (*Tesis*, X). Para muchos comentaristas, esta referencia es desorientadora, pues parece sugerir el abandono de la revolución en beneficio de la contemplación religiosa. Löwy se encarga de despejar las dudas ofreciendo una interpretación del pasaje. Según su opinión, el método de Benjamin consiste en: “a) alejarse, tomar distancia y perspectiva frente a la actualidad

---

<sup>25</sup> Liliana López Gil y Susana Bonvecchi, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004), 246-247.

<sup>26</sup> David Frisby, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin* (Madrid: Visor, 1992), 388-389.

política, no para ignorarla sino para encontrar sus causas profundas, y b) apartarse de las ilusiones y «tentaciones» del siglo, las doctrinas cómodas y seductoras del progreso». Sin embargo, Löwy insiste en que “la analogía elegida es muy extraña y se presta a muchos malentendidos”<sup>27</sup>. A mi juicio, la confusión puede atenuarse si vemos en ella el signo de una soledad políticamente afirmativa pero inoperante. Afirmativa, por los motivos que señala Löwy (el aislamiento de las circunstancias dominantes no se hace al precio de la dimisión de responsabilidades en la lucha por la emancipación). Inoperante, porque en el peor momento posible, en que los filósofos propondrían una “solución consensuada”, Benjamin piensa una acción inactiva –el bloqueo del curso homogéneo del tiempo–; una acción que la libera de la necesidad de producir resultados objetivos, o de producirse a sí misma como un resultado definitivo –porque “cada segundo [es] la pequeña puerta por la que [puede] pasar el Mesías” (Tesis, XIX, apéndice B).

La acción política exige tanto *abrir las habitaciones cerradas del pasado* como *alejarse del mundo*. La combinación de estas dos instancias revela dos cuestiones. En primer lugar, lo político no sólo consiste en producir una acción concreta (abrir las puertas cerradas del pasado), sino en una acción inactiva que se sitúa en los márgenes de lo que puede ser dicho (aislarse del mundo de la política conformista, en particular, y de la voluntad de poder, en general). Alejarse del mundo es paralelo a abrir las puertas del pasado, supone tanto exponerse a la promesa mesiánica como acelerar su llegada. La revolución es política, pero rechaza hacerla operativa valiéndose del poder constituyente o de una articulación mítica.

En segundo lugar, las dos imágenes aludidas expresan la necesidad de *liberar la soledad del encierro en el espacio de la soberanía y de la violencia legal*. No puede haber un espacio común –el derecho o el orden soberano– donde puedan vivir juntos la humanidad emancipada y los dominadores. Pues “sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día, día éste que es precisamente el día del Juicio final” (Tesis, III). El instante de la revolución exige la desobra del hablar cuando ya no queda nada que decir porque el progreso tiene supuestamente la “última palabra”; nos exhorta a atravesar solos el desierto de la dominación aunque parezca interminable.

---

<sup>27</sup> Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, 111.

¿Por qué el instante?, o mejor dicho: ¿por qué *un* instante? Porque la mónada es un fragmento que, a la vez que concentra la totalidad histórica, disuelve la visión conformista de la historia como progreso sin fin<sup>28</sup>. Corresponde al historiador-revolucionario captar el “instante de peligro”, un momento emancipatorio único, precario y fugaz. El instante de peligro interrumpe también la idea corriente de la soledad, cristalizada en la metáfora del desierto sin fin. La revolución es la soledad de un acto que cuestiona la imagen de la soledad como dominación sin límites, como catástrofe única extendida en el tiempo. Así, mientras el instante revolucionario brilla como un relámpago en la noche del mundo, la soledad expandida en el tiempo es la noche interminable de la dominación. Como afirma Pablo Chacón:

la soledad extendida en el tiempo representa una suerte de *summa* de todos los cansancios, esfuerzos, indiferencias, disparidades: cuando ya no se puede más [...] cuando la soledad se adelanta a las cosas de la vida al extremo de aniquilar el interés por el mundo y por los otros, y el sujeto está como atrapado en un cuerpo que no es suyo: insomnio, susceptibilidad, agotamiento; la conciencia se descubre enjaulada en una materialidad que no reconoce<sup>29</sup>.

Cuando ya “no se puede nadar más”, cuando todo ha sido dicho, Benjamin se aferra a una verdad que “tiene que cumplirse contra la corriente, en medio de una propuesta difusa pero incondicional de inadecuación con las condiciones en las que debe desenvolverse”<sup>30</sup>. Y, sin embargo, cómo no aludir aquí a la bella descripción que ofrece Arendt de Benjamin como alguien que “no sabía nadar ni con la corriente ni contra ella”<sup>31</sup>. Benjamin, que quiere liberar la soledad de sus encierros, es el mismo de quien se puede decir que nadie como él “estuvo más aislado [...] ni más completamente solo”<sup>32</sup> en el mundo intelectual y político de la Alemania de entreguerras.

La soledad del instante revolucionario es un tiempo sin espacio, sin espacialidad mítica<sup>33</sup>. La soledad extendida en el tiempo y el espacio es el *continuum* de la dominación/catástrofe, la extensión sin fin del desierto de la dominación. La catástrofe como el amontonamiento de ruina sobre ruina es la excepción devenida regla; la soledad de la dominación nos deja mudos porque nos impide hablar. Entonces, política

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>29</sup> Pablo Chacón, *Los otros. Una arqueología de la soledad* (Buenos Aires: Edhasa, 2006), 57.

<sup>30</sup> Echeverría, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”, 12.

<sup>31</sup> Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona: Paidós, 2001), 163.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>33</sup> Sobre la relación entre mito-espacio y evento-temporalidad, véase *Nuevas reflexiones, passim*.

mesiánica de la soledad = pura temporalidad del acontecimiento revolucionario; política de la soledad extendida espacialmente = dominación mítica/dispersión biopolítica.

“El origen es la meta”, reza el epígrafe de Karl Kraus con el que comienza la tesis XIV. El progreso significa la “puesta en obra” del origen, y esto impide “despertar a los muertos” para “recomponer lo destruido” (*Tesis*, IX). El progreso y la política de las clases dominantes no se detiene nunca, es la repetición que no rompe con la continuidad de la dominación: “[t]odos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo” (*Tesis*, VIII). Si el progreso es una acción puesta en obra, la revolución es la (in)acción sin un futuro predeterminado. No obstante, entre obra y desobra no hay una relación de pura exterioridad, como sugeriría una visión binaria de la política; en todo caso, postular una vinculación de este tipo es siempre una manera de hacer obra. El progreso se caracteriza por dejar atrás el origen, es decir, el pasado en el que aún sobrevolaban las oportunidades de los que perdieron. El progreso nos fuerza a olvidar que la inacción del pasado puede mezclarse con las acciones actuales, que es dable concebir al tiempo como un “tiempo del ahora” (*Jetztzeit*), un tiempo “lleno” de momentos subversivos –por ello, “para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de «tiempo del ahora», que él hacía saltar del *continuum* de la historia” (*Tesis*, XIV).

“Pensar el origen” quiere decir algo más. La memoria hace justicia a las luchas emancipatorias del pasado que fracasaron, aquellas que no tuvieron éxito en constituir una hegemonía sólida, pero que aún así murieron en el intento. Löwy explica por qué en el instante de peligro revolucionario surge la “imagen auténtica del pasado”:

Probablemente porque en ese instante se disuelve la visión confortable y perezosa de la historia como “progreso” ininterrumpido. El riesgo de una derrota actual agudiza la sensibilidad a las derrotas anteriores, suscita interés por el combate de los vencidos y estimula una mirada crítica sobre la historia. Benjamin quizá piensa, también, en su propia situación: ¿el peligro inminente que enfrenta en 1939-1940 –arresto, internación en un campo, entrega a la Gestapo por las autoridades vichistas– no suscitó la visión singular e incluso única, del pasado que se desprende de las tesis “Sobre el concepto de historia”?<sup>34</sup>

El propio Benjamin, asediado por un peligro que intuye, recuerda la “comunidad de los que no tienen comunidad” (Bataille). Piensa en lo mismo que recuerda Marx en

---

<sup>34</sup> Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, 76.

un pasaje de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. En su repaso del período referido a la “fundación de la república burguesa” –que se extiende de mayo de 1848 a fines de mayo de 1849–, Marx afirma que luego de la sustitución de la monarquía de Luis Felipe por la república burguesa se produjo una ampliación del campo de posibilidades de la dominación capitalista. Es decir, que “si en nombre del rey, había dominado una parte reducida de la burguesía, ahora dominará la totalidad de la burguesía en nombre del pueblo. Las reivindicaciones del proletariado de París son paparruchas utópicas, con las que hay que acabar”. La irrupción de la república significó un avance político para la burguesía en comparación a la época monárquica, pues desde ese momento la diversidad de sus intereses tuvo una mejor representación en el Estado. Esta ampliación de las equivalencias políticas significó la exclusión de las reivindicaciones del proletariado de París del espacio político. Frente a este hecho, el proletariado respondió a la Asamblea Nacional Constituyente con la insurrección de junio, “el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas”<sup>35</sup>. Pero los esfuerzos del proletariado por articular una hegemonía se hundían en el fracaso:

Tan pronto como el movimiento [proletario] parece adquirir nuevos bríos, intenta una y otra vez pasar a primer plano, pero con un gasto cada vez más débil de fuerzas y con resultados cada vez más insignificantes. Tan pronto como una de las capas sociales superiores experimenta cierta efervescencia revolucionaria, el proletariado se enlaza a ella y así va compartiendo todas las derrotas que sufren unos tras otros los diversos partidos<sup>36</sup>.

Al lado de la república burguesa vencedora “estaba la aristocracia financiera, la burguesía industrial, la clase media, los pequeños burgueses, el ejército, el lumpemproletariado organizado como Guardia Móvil, los intelectuales, los curas y la población del campo. *Al lado del proletariado de París no estaba más que él solo*”<sup>37</sup>. La hegemonía de los vencedores es amplia en términos político-equivalenciales. Al contrario, quienes vieron abortados sus proyectos emancipatorios pertenecen al mundo de la no-pertenencia. Y la memoria hace justicia a esas luchas que no tuvieron éxito en constituir una equivalencia política sólida.

El Mesías “no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos

<sup>35</sup> Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (Moscú: Progreso, 1981), 16. .

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 17-18.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 16. Las cursivas son mías.

estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (*Tesis*, VI). Estamos solos a la espera del Mesías. Solos quiere decir aquí: sólo los que luchan contra la violencia mítica, que persigue a los muertos más allá de la vida, pueden anticipar su llegada. El correlato de un enemigo que no deja de vencer –ni los muertos pueden salvarse de ello– es la constatación de que los oprimidos sólo pueden contar con ellos mismos. Estamos solos esperando al Mesías porque la tarea revolucionaria consiste en aislar los fragmentos del pasado respecto de la continuidad histórica. Dicho de otro modo, para Benjamin la política no consiste en una lucha en el nivel del significante por fijar una determinada significación hegemónica, o en imponer una interpretación en base a una voluntad de poder, sino en romper los eslabones de la cadena mítica del progreso.

*El coleccionista, el flâneur, el estudiante*

Para determinar las implicaciones políticas del derecho que sólo se estudia, indagaré la figura del *estudiante*, a la que Benjamin alude en varios de sus trabajos. Esta figura comparte algunos rasgos con otras dos imágenes del universo benjaminiano. Me refiero al *coleccionista* y al *flanêur*.

Según Arendt, el coleccionista es destructor de la tradición igual que el revolucionario, pues desinscribe el objeto coleccionado del contexto en el que alguna vez fue parte de una totalidad mayor<sup>38</sup>. Hay una afinidad entre el pensamiento como interrupción de la tradición y la figura extravagante del coleccionista, que reúne objetos que poseen un valor para él mismo. La pasión del coleccionista es semejante a la del revolucionario: uno y otro sueñan con un mundo inoperante, esto es, un lugar “donde las cosas estén liberadas de la labor monótona de la utilidad”<sup>39</sup>. David Frisby compara la tarea del coleccionista con la del crítico: ambos conservan el elemento destructivo del procedimiento monadológico, rescatan los fragmentos/desechos de sus funciones originales y los reúnen en una constelación nueva<sup>40</sup>. La tradición sistematiza, ordena, jerarquiza y discrimina; al contrario, la pasión del coleccionista raya en lo caótico porque subvierte las clasificaciones sistemáticas. Además, asume una lealtad singular con sus colecciones valorando su carácter único e íntimo a la vez.

---

<sup>38</sup> Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 206-207.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 204.

<sup>40</sup> Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, 407.

El coleccionista no es el adulto obsesivo por el orden de sus colecciones, es un niño que juega. Como afirma Silvia Pappe: “[p]ara los adultos, lo material en forma de objetos que los representen significa orden en el mundo. Las colecciones del niño, al contrario, dan lugar a una evaluación de los objetos, por el puro gusto de poder amontonarlos y de formar colecciones propias, auténticas (pero también catalogadas como caos. Los adultos ponen la etiqueta: niño desordenado)”<sup>41</sup>. En la medida en que Benjamin se dirige hacia los fragmentos olvidados de la historia, su método monadológico no es afín al “gran coleccionista” de obras importantes –que busca las inversiones y el prestigio– sino al *chiffonnier* de Baudelaire –el “coleccionista de desechos”, que imagina un mundo donde las cosas no están atadas del apremio de ser útiles<sup>42</sup>.

El coleccionista se identifica con sus objetos hasta la confusión de éstos con su propia persona. El mismo Benjamin fue un fanático coleccionista de citas. Y las citas constituyen el centro de un gran número de sus trabajos. En particular, *El libro de los pasajes* fue concebido como un ambicioso proyecto de hacer un libro de puras citas. La colección de citas no es para Benjamin un cúmulo de extractos para apoyar un argumento de conjunto, sino que constituyen en sí misma la obra principal.

Los objetos de una colección no conforman una totalidad jerárquica sino una singularidad plural: es diversa pero también cada objeto es inseparable de otro. De allí que una colección no se pueda “desbaratar: quitar una pieza sería matarla. Tampoco se la puede dividir a la mitad”<sup>43</sup>. El modo de relacionarse que tiene el coleccionista con su colección es especialmente íntimo, y si las circunstancias fuerzan a una separación fortuita, es preferible desprenderse de ella con tal de estar seguro de que estará bien cuidada en otro lugar. Es mejor eso a retener sólo algunas piezas. Cuando las circunstancias forzaron a Benjamin al exilio en Francia, su esposa se llevó consigo a su hijo y sus dos colecciones más preciadas: los libros antiguos infantiles y los juguetes viejos. “De un solo libro, Benjamin no podría separarse. De toda la colección, aunque no quisiera, tiene que hacerlo. Los resentimientos bajarán; sabe la colección en buenas manos e incluso seguirá aportando piezas cada vez que pueda”<sup>44</sup>. La soledad del exilio es una soledad impuesta, y Benjamin sabía que no podía dividir su colección, entonces

---

<sup>41</sup> Silvia Pappe, *La mesa de trabajo, un lugar de batalla. (Una biografía intelectual de Walter Benjamin)* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco, 1986), 29.

<sup>42</sup> Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, 408.

<sup>43</sup> Pappe, *La mesa de trabajo, un lugar de batalla*, 76.

<sup>44</sup> *Ídem*.

fue mejor separarse totalmente de ella. Benjamin es forzado al exilio, y debe despedirse para siempre de su colección para poder mantener la relación íntima que los une. Lo mismo ocurre con una verdad política a la que se le debe fidelidad: si el militante y sus ideas no pueden estar juntos, si los tiempos de oscuridad los fuerzan a un exilio mutuo, es imposible negociarla en fragmentos, para quedarse sólo con las partes que la represión autoriza a seguir sosteniendo.

Hay ciertas similitudes entre la actitud del coleccionista y la del *flâneur*. El *flâneur* es el caminante solitario que deambula sin paraje entre la muchedumbre de las grandes ciudades y, en sus paseos, las cosas se le revelan en su significado secreto. La soledad del *flâneur* no es la soledad de la *nuda vida* sino la soledad del fragmento, que es arrancado de una totalidad para ver en él el signo de una *nueva vida*. El verdadero cuadro de la ciudad pasa ante el *flâneur* como un relámpago y sólo él es capaz de recibir el mensaje. Éste hace del afuera, la ciudad, un adentro íntimo, es decir, su casa. Es “un ser asocial dentro de una masa”<sup>45</sup> que se pasea por la ciudad de hoy caminando en la ciudad que fue, recolectando instantes en una feliz y a la vez melancólica retrospectiva. Camina sin rumbo fijo y es tan poco dialéctico como el ángel de la historia, que no avanza siguiendo un curso predeterminado, ni se deja tentar por los espejismos del progreso<sup>46</sup>. El *flâneur* y el ángel de la historia emprenden su marcha solitaria, buscando en los fragmentos del presente las huellas del pasado olvidado<sup>47</sup>.

El *flâneur* tiene una actitud ambivalente con la multitud metropolitana: es un “cómplice de la multitud y casi en el mismo instante se aparta de ella”<sup>48</sup>. La multitud no es la clase ni un cuerpo colectivo estructurado: es la “multitud amorfa de los que pasan, el público de las calles”, y Baudelaire se abre un camino entre ella. El fin del *flâneur* es “[d]ar un alma a esta multitud [...]. Los encuentros con ella constituyen la experiencia que no se fatiga nunca de contar”<sup>49</sup>. Encontrarse con la multitud es perderse, el encuentro se produce en medio del extravío:

Quiero hacer memoria de las cosas que me han introducido en la ciudad. Ya el niño, a quien los juegos solitarios aproximan extraordinariamente a la ciudad, necesita y se

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>46</sup> Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 173; Ronald Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 269.

<sup>47</sup> Sobre algunas diferencias entre el ángel de la historia y el *flâneur*, véase Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de Los pasajes* (Madrid: Visor, 1995).

<sup>48</sup> Walter Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire” en *Ensayos escogidos* (México: Ediciones Coyoacán, 2001), 21.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 15.

busca un guía en el ambiente que le rodea, y mis primeros guías (para un niño bien criado de la burguesía como era yo) fueron sin duda las institutrices.

[...] Perderse en una ciudad puede ser poco interesante y hasta banal. Hace falta desconocimiento, nada más. Pero perderse en una ciudad como quien se pierde en un bosque exige un adiestramiento muy especial. Los letreros y los nombres de las calles, los transeúntes, los kioscos o las tabernas hablan a los que por allí deambulan como si fuese arroz crujiente bajo sus pies en el bosque, como el sobrecogedor alarido de un alcaraván en la lejanía, como el silencio repentino de un claro del bosque en cuyo centro brota un lirio. París me ha enseñado estas técnicas de extravío, cumpliendo así un sueño cuyas primeras huellas fueron los laberintos dibujados en las hojas de papel secante de mi cuaderno de colegial<sup>50</sup>.

Benjamin procura reconstruir su pasado mediante el laberinto del recuerdo, y esto suponía excavar los fragmentos escondidos en la memoria. De modo similar, el *flâneur* busca un camino entre los laberintos de la ciudad y de la multitud. Perderse en la ciudad no es angustiante sino todo lo contrario: el *flâneur* busca ganarse la confianza de la ciudad para arrancarle sus secretos. Es como un arqueólogo, que trata de reconstruir la “prehistoria de la modernidad” buscando las imágenes dialécticas que yacen incrustadas en las configuraciones arquitectónicas del siglo XIX que aún conservan los rastros del pasado: pasajes, jardines invernales, panoramas, fábricas, museos, estaciones de ferrocarril, etc.<sup>51</sup>.

La misma confianza que existe entre el *flâneur* y la ciudad o la multitud se encuentra entre el observador y la obra de arte. La mirada en el arte es solitaria: el objeto artístico nos devuelve la mirada desde un lugar indeterminado. Sólo un ser dotado de *aura* nos puede retribuir la mirada. Recordemos el diagnóstico benjaminiano sobre la pérdida del aura que sufre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica: “Conforme a una formulación general: la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y confiere actualidad a lo reproducido al permitirle salir, desde su situación respectiva, al encuentro de cada destinatario”<sup>52</sup>. Por ejemplo, de la placa fotográfica es posible realizar muchas copias, pero no tiene sentido preguntarse cuál es la copia auténtica. El aura es, según la célebre definición, “la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)”<sup>53</sup>. La

---

<sup>50</sup> Walter Benjamin, “Crónica de Berlín” en *Personajes alemanes* (Barcelona: Paidós, 1995), 21; 25.

<sup>51</sup> Frisby, *Fragmentos de la modernidad*, 403

<sup>52</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, apartado 2, [http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin\\_arte.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin_arte.htm) (acceso noviembre 2, 2008).

<sup>53</sup> *Ibid.*, § 3.

reproductibilidad técnica neutraliza el aura de cada dato acercando espacialmente las cosas:

Cada día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías, en la imagen, más bien en la copia, en la reproducción. Y la reproducción, tal y como la aprestan los periódicos ilustrados y los noticiarios, se distingue inequívocamente de la imagen. En ésta, la singularidad y la perduración están imbricadas una en otra de manera tan estrecha como lo están en aquélla la fugacidad y la posible repetición. Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signature de una percepción cuyo *sentido para lo igual en el mundo* ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible<sup>54</sup>.

En la fotografía y en el cine, el “valor cultural” de la obra de arte es suprimido por su “valor exhibitivo”. Lejanía, aura, singularidad y soledad son términos similares. Benjamin busca captar el aura en las ciudades, los pasajes de París, las citas, los juguetes de colección; en definitiva, fuera del ámbito de la obra de arte reproducida técnicamente. Se podría decir que tanto el coleccionista como el *flanêur* establecen una relación íntima con sus objetos a través de la mirada. Esa vinculación íntima restaura la lejanía aurática de los objetos. Y éstos –en la soledad del aura– le devuelven la mirada.

¿Qué consecuencias tiene lo anterior para pensar la política? Frente a la celebración de la desocultación de la obra de arte, la politización comunista del arte no debe limitarse a exponer pasivamente lo que la obra revela, sino denunciar y transformar el orden de lo visible a partir de las nuevas posibilidades de difusión que ofrecen la fotografía y el cine<sup>55</sup>. En esto interviene una tarea de transformación mimética la cual – al igual que la tarea de la traducción– no copia simplemente el original dado, sino que lo transforma manteniendo el aura del original<sup>56</sup>.

Benjamin fue un *flanêur*, y quizá por ello nunca adoptó a rajatabla las ideologías admitidas por la mayoría de los intelectuales de su época. Tuvo claras dificultades para decidirse a favor del sionismo o del comunismo, dos ideologías que representaban el estándar de rebelión disponible para los intelectuales judíos en la Alemania de entreguerras. Benjamin adoptó, primero, un sionismo del que no estaba muy convencido y, después, un comunismo en el que en el fondo tampoco creía. Lo que más le atraía era el factor negativo de la crítica a las ilusiones burguesas y sus falsas promesas, y esto lo mantenía alejado del *establishment* académico y de los círculos literarios. En “Crónica

---

<sup>54</sup> *Ídem.*

<sup>55</sup> *Ídem*, epílogo.

<sup>56</sup> Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (México: Siglo XXI, 1981), 187.

de Berlín”, Benjamin recuerda las discusiones de su época de juventud cuando era dirigente estudiantil en Berlín. Son los años previos a la Primera Guerra Mundial, en los “que resultaban fundamentales los cafés”. En tales reuniones

la “Organización de Estudiantes Libres” y el desarrollo de las charlas, la elaboración de nuestras conferencias en medio de enorme concentraciones de estudiantes, la ayuda a los camaradas oprimidos, la protección hacia aquellos que por complicaciones en asuntos de amistad o de amor se sentían perjudicados, etc.; todas estas cosas terminaron apartándonos radicalmente de toda la bohemia satisfecha y triunfante que nos rodeaba<sup>57</sup>.

De todos los cafés de aquella época, Benjamin recuerda uno en especial: el Café Princesa, donde él y sus amigos se reunían no para “entablar amistades [...] Al contrario: lo que nos atraía era el poder meternos en un ambiente que nos permitía el aislamiento. Todo lo que supiera alejarnos de los círculos literarios de la ciudad nos parecía de perlas. Sobre todo de los círculos literarios”<sup>58</sup>. Las reuniones de Benjamin eran políticas pero inoperantes en cuanto a la eficacia de sus resultados o la precisión de sus efectos. Eran un espacio solitario de resistencia. Benjamin adoptó siempre una actitud inconforme, consistente en el cuestionamiento a todo pertenecer, “tal vez sin sospechar a qué grado de aislamiento y soledad ésta lo llevaría”<sup>59</sup>.

Es fundamental destacar la conexión que existe entre la biografía de Benjamin y sus propios conceptos. Se trata de ligar la singularidad de una narración con la generalidad del pensamiento, para usar dos términos arendtianos). Así como la identidad del coleccionista se confunde con sus preciados objetos, los conceptos benjaminianos son indistinguibles de varios rasgos de su vida personal. En Portbou, Benjamin tuvo la sensación de que el manuscrito que llevaba consigo –las *Tesis*– podía caer en poder de la GESTAPO, y este temor se acrecentó cuando se cerró el paso que le impidió cruzar la frontera. Según se cuenta, dijo que el manuscrito tenía más valor que su vida y, sin embargo, su escritura fue posible gracias a su permanente vida de exiliado. La soledad lo acompañó hasta sus últimos días y una soledad similar distingue a sus criaturas (el ángel de la historia, el coleccionista, el *flâneur* y, como veremos enseguida, el estudiante). Detenerse brevemente en algunos detalles de la vida personal de Benjamin tampoco es ajeno a sus intereses intelectuales –y es una forma de conectar la soledad de una vida con la generalidad de una política de la soledad. En *Personajes alemanes* estudia la

---

<sup>57</sup> Benjamin, “Crónica de Berlín”, 38.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>59</sup> Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 195.

significación de cien años de historia europea a través de las acciones de hombres y mujeres que no fueron favorecidos por la fama, dotados de “honor sin fama. De grandeza sin brillo. De dignidad sin premio”<sup>60</sup>. Sin ánimo de proponer una historia de las ideas, el trabajo comenta una serie de cartas escritas entre 1783 y 1883; es una forma de mirar la historia sin concentrarse en las grandes obras, pues una carta, por definición, además dar señales de una época, siempre narra una intimidad singular.

En sus escritos del período 1912-1916, Benjamin se refiere en más de una ocasión a los estudiantes. En “La vida de los estudiantes”, se confrontan dos actitudes diferentes: “la voluntad contestataria” estudiantil y la impresión que tiene la “inmensa mayoría” de los estudiantes de que “la ciencia es una cuestión puramente «profesional»”<sup>61</sup>. Esta contradicción se produce porque los estudiantes quedan presos del acuerdo que liga la universidad al Estado. El resultado es que “la vida, que sí contiene ideas libres, no menos que ideas radicales, queda excluida de la Universidad”. Benjamin es consciente de que el estudiante con perfil profesionalizante está al servicio del *statu quo*; es más, la aceptación acrítica del acuerdo entre la autoridad académica y los órganos estatales “es una característica esencial de la vida de los estudiantes”<sup>62</sup>. Pero, a pesar de que el “espíritu creador” del estudiante es fácilmente absorbido por el “espíritu de funcionario”, su estructura “se encuentra henchida de futuro”<sup>63</sup>. En otros términos, la juventud es la imagen inequívoca de un presente cargado de por-venir. Esto se hace patente en la figura del “estudiante creador”, gobernado por una “voluntad de arte” dispuesta a interrumpir el orden de la situación. Y aunque éste siempre forma parte de una colectividad que lo excede, no deja de ser un solitario. Como apunta Ana Lucas, para el joven Benjamin “la responsabilidad y la soledad debían ser las virtudes del intelectual consagrado al espíritu”; y esto implicaba “alejarse de los sentimientos paternos-patrióticos, y buscar su propia senda”<sup>64</sup>.

En su ensayo sobre Kafka, Benjamin sostiene que los estudiantes –“que Kafka hace aparecer en los sitios más increíbles”– son una figura esperanzadora porque, en medio de los asfixiantes ambientes kafkianos, “velan a causa de sus estudios, y quizá es la mayor virtud de los estudios, el tenerlos en vela”. Benjamin invoca a Kafka: “«Pero,

---

<sup>60</sup> Walter Benjamin, *Personajes alemanes* (Barcelona: Paidós, 1995), 77.

<sup>61</sup> Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes” en *La metafísica de la juventud* (Barcelona: Paidós, 1993), 118-119.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, 120-121.

<sup>63</sup> Walter Benjamin, “Diálogo sobre la religiosidad contemporánea” en *La metafísica de la juventud* (Barcelona: Paidós, 1993), 52.

<sup>64</sup> Ana Lucas, “Introducción” en Walter Benjamin, *La metafísica de la juventud* (Barcelona: Paidós, 1993), 20.

¿cuándo duerme usted?», preguntó Karl mirando asombrado al estudiante, «¡Ah, dormir» respondió éste. «Voy a dormir cuando termine mis estudios»<sup>65</sup>. El estudiante pasa las noches despierto y, en el silencio de sus noches, se compromete con algo que aún no le reporta una utilidad inmediata y calculable. Esta vez Benjamin se detiene en el joven estudiante:

El estudio es su corona. Kafka lo recupera con devoción de los ensimismados días de mocedad. “Hace ya años de ello, pero no fue muy diferente cuando él mismo se sentaba junto a la mesa de sus padres para hacer sus deberes, mientras el padre leía el periódico o se ocupaba de hacer entradas contables y de la correspondencia de una asociación, la madre se afanaba en tareas de costura, jalando alto al hilo que salía de la tela. Para no molestar al padre, Karl sólo había colocado el cuaderno y la pluma sobre la mesa. Los libros estaban apilados ordenadamente a sus lados, sobre sillas. ¡Qué silencio había! ¡Qué poco frecuentes las entradas de gente ajena a esa habitación! Quizá esos estudios fueran una nimiedad. No obstante, estaban muy cerca de esa nada a partir de la cual algo se hace útil, estaban cerca del Tao”<sup>66</sup>.

Uno puede entrar por la pequeña puerta de la justicia fruto de una acción revolucionaria, o anticipándose a ella transformándose en un estudiante solitario, alguien que estudia cosas sin valor aferrado a la firmeza del insomnio. Recordemos la práctica del estudio del derecho a la que hace mención Agamben. Estudiar el derecho sin aplicarlo es volverse un niño, pues no se trata de entenderlo como un código sino de jugar con él, como juegan los niños con objetos de poca monta. El estudio es una actividad que se desarrolla en medio de la tempestad de la negatividad sin uso: “Una tormenta ruge desde el olvido, por consiguiente, el estudio es una cabalgata a contraviento”<sup>67</sup>.

El pasaje anterior guarda similitudes con la caracterización que hace Arendt del pensamiento como una actividad mental semejante al “viento” y a la “tempestad”<sup>68</sup>. Según la filósofa alemana, Sócrates explota las consecuencias políticas del pensamiento, considerada una actividad sin resultados tangibles pero destructora por definición. Además, éste se definía como una “comadrona estéril”, alguien que no tenía nada que enseñar ni ninguna verdad que ofrecer, salvo la actividad inoperativa del pensamiento.

---

<sup>65</sup> Walter Benjamin, “Franz Kafka” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1998), 158.

<sup>66</sup> *Ídem*.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 159-160. Estudiante tormentoso en el silencio de la noche: “Los gestos de los estudiantes combinan la más extrema concentración con el más agitado esfuerzo cercano a la pérdida de control” (Samuel Weber, *Benjamin's –abilities* (Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 2008), 204). La traducción es mía.

<sup>68</sup> Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1998), 120.

El pensamiento es invisible (carece de manifestaciones externas propias de otras actividades) y aporético (discurre en círculos, no conduce a ninguna parte). Cuando el “viento del pensamiento” se manifiesta se lleva consigo todo lo que hay: “En su propia naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas)”<sup>69</sup>. El pensamiento tiene un efecto destructivo, socava los criterios y valores establecidos, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética. La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento no es marginal para las cuestiones políticas. Cuando todo el mundo se deja llevar por lo que todos los demás hacen y creen, “aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción. El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y por lo tanto las destruye –valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones–, es implícitamente político”<sup>70</sup>.

El pensamiento es “implícitamente político” porque destruye desde una intimidad aporética (circula sobre sí mismo, no lleva a un resultado definitivo, nos deja perplejos, etc.) las formas sedimentadas del mundo político exterior<sup>71</sup>. El pensamiento es una intimidad no subsumible a una interioridad cerrada: es un adentro profundo que, por ello, deviene un afuera que subvierte el sentido común sedimentado. Hay una inesperada similitud en las figuras que utilizan Benjamin y Arendt para referirse respectivamente

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 125.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, 136.

<sup>71</sup> En su lectura de *La vida del espíritu* de Arendt, Esposito concibe al pensamiento como una categoría “impolítica” sustraída a la visibilidad de la representación política. Sócrates es la expresión de esta politicidad impolítica –de la politicidad que surge de la ausencia de lo político. Hay en particular una afirmación socrática que reprocha el sentido común político invocado por Calicles: “cometer injusticia es peor que recibirla –es mejor para mí sufrir el mal que hacerlo”. Calicles le reprocha a esta frase que no es propio de *ningún* hombre sufrir la injusticia, ni siquiera de quien se la autoimpone, salvo los esclavos. Según Esposito, la sentencia socrática derivada del pensamiento contradice la lógica de lo político de dos maneras: 1) las expresiones apropiadoras de la voluntad de potencia –basada en la imposición de la ley del más fuerte: es justo ejercer el poder sobre los más débiles–; 2) la modalidad intersubjetiva de una comunicación entre iguales (Sócrates no habla como un ciudadano sino como hombre dedicado al pensamiento) (Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico* (Buenos Aires: Katz Editores, 2006), 136). Calicles habla desde el *punto de vista del mundo*: para la Ciudad, lo que cuenta es si se ha cometido una injusticia, y es irrelevante quién es mejor, si quien comete la injusticia o quien la padece. La injusticia no puede existir porque si se comete una ofensa no sólo la padece quien la sufre, sino la Ciudad en su Totalidad. Sócrates sostiene que si pensáramos desconfiaríamos de este simple dogma comunitario: “Es como si dijera a Calicles: si tú fueras como yo, amante de la sabiduría y necesitado de reflexión, y si el mundo fuera como tú lo pintas –dividido entre fuertes y débiles, donde «los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben» (Tucídides)– de modo que no existiera otra alternativa más que hacer o sufrir la injusticia, entonces estarías de acuerdo conmigo en que es mejor sufrirla que hacerla” (Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, 131).

a las actividades del estudio y del pensamiento. La filósofa alemana afirma que los conceptos y definiciones son convenciones que nos permiten movernos con certeza y comodidad en el mundo, de tal modo que “podemos valernos de ellos mientras dormimos”. En cambio, “el viento del pensamiento” –al igual que la tormenta del estudio que nos convierte en insomnes– “os saca del sueño y os deja totalmente despiertos y vivos”. El objeto de este revés es que nos demos cuenta “de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y [...] lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con los otros”<sup>72</sup>.

El pensamiento y el estudio del derecho sin ejecución no serían las actividades del filósofo sino de los “filósofos del mañana”, de los que abrazan el pensamiento de lo por-venir. Cuando en *Más allá del bien y del mal* Nietzsche exhorta a estos filósofos a no temerle a la incertidumbre –al “pensamiento del quizá”, que es en realidad el pensamiento en sí mismo, toda pensamiento es un “quizá”–, les habla desde el presente a quienes aún no aparecen; pero si es capaz de hacerlo, es porque establece con ellos un vínculo comunitario. En otras palabras: hay astillas del *quizá*, de eso que viene pero aún no llega, en el presente en que Nietzsche escribe. No somos los filósofos del por-venir, pero nosotros que los llamamos somos de antemano sus amigos y nos instituimos mediante esta invocación en sus precursores. Esa comunidad de amigos es la “comunidad de los que no tienen comunidad”; son amigos *en soledad* porque no tienen ocasión de encontrarse pero, aun así, amigos. Leemos en *Políticas de la amistad*:

Señalemos, pues, las flexiones y reflexiones de los pronombres personales, entre *yo* [Nietzsche], *ellos* [los filósofos del mañana], *nosotros* [la comunidad que ya somos no siendo] y *vosotros*: me siento responsable en relación con *ellos* (los nuevo pensadores que vienen), en consecuencia responsable ante *nosotros* que los anunciamos, en consecuencia en relación con nosotros que somos ya lo que anunciamos y que debemos velar por eso mismo, en consecuencia en relación con *vosotros* a quienes llamo para que os unáis a nosotros, ante *mí* y en relación *conmigo*, que comprendo todo esto y estoy ante todo esto: yo, ellos, nosotros, vosotros, etc. (*PdA*, 59).

*Yo, ellos, vosotros y nosotros* son amigos *en soledad* pero también *de* la soledad: “Amigos de la soledad debe entenderse de múltiples maneras: aman la soledad, pertenecen conjuntamente, y ésta es su semejanza, al mundo de la soledad, del aislamiento, de la singularidad, de la no-pertenencia” (*PdA*, 62).

---

<sup>72</sup> Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, 125.

El estudio del derecho sin aplicación es una actividad inactiva, al igual que el pensamiento, cuya potencia radica en su improductividad. El estudiante, en la repetición de sus noches en vela, interrumpe la convergencia de acción y potencia –o de acción-puesta-en-obra– propia del poder soberano: “estudiar es real y nada en absoluto, es decir, *no lleva* a ninguna parte inseparable de su propia recreación repetitiva y espectral. Tal recreación repetitiva y espectral subvierte la noción misma de «acto» como «actualización» [...]. El rostro del estudiante se oculta en el gesto con el que su cabeza se hunde en sus libros. Los gestos de los estudiantes no expresan sus yoes sino más bien exponen y deshacen esos yoes irremediabilmente”<sup>73</sup>. El estudiante imagina un mundo que interrumpe la articulación entre derecho y *nuda vida*, derecho y violencia legal. Lo hace desde el lugar impropio del pensamiento, que todo lo arrasa, salvo la comunidad de los que no tienen comunidad, a la que está unido por una responsabilidad solitaria. Esta actividad es “esa nada a partir de la cual algo se hace útil”. Un estudio que acontece en la silenciosa habitación de un estudiante que vive en la inoperancia de su compromiso. Un derecho que se estudia en soledad pero con vistas a que, por medio de esta actividad, irrumpa silenciosamente la justicia.

### **El nombre propio y el silencio de la justicia**

#### *Una política del nombre propio*

Para comprender las reflexiones políticas de Benjamin hay que situarlas en el horizonte de su teoría del lenguaje. En sus escritos tempranos, Benjamin avizoró que su programa filosófico futuro estaría dominado por la reflexión sobre el lenguaje. En términos generales, los escritos de esa época entienden la práctica filosófica como una resistencia a las convenciones de la comunicación y las presiones homogeneizantes del signo. *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* desmantela dos modos de entender el lenguaje: el instrumental –lo que Benjamin llama la “teoría burguesa del lenguaje”– y el místico –que considera a la palabra como la esencia de la

---

<sup>73</sup> Weber, *Benjamin's –abilities*, 206. La traducción es mía.

cosa<sup>74</sup>. Al final del texto se detiene en el testimonio del Génesis referido a la creación del mundo y del hombre como ser parlante. El texto sagrado no es considerado un documento objetivo sino un disparador de ideas para reflexionar sobre la naturaleza del lenguaje (*Sobre el lenguaje*, 66). La teoría del lenguaje de Benjamin se basa en la concepción adánica del acto de nombrar según la cual la nominación es la acción que abre mundo. El lenguaje alude además a una experiencia mimética de lo real. Para poder avanzar sobre esto, es necesario realizar algunas precisiones sobre el concepto de “mímesis”.

*La enseñanza de lo semejante* estudia la transformación sufrida por la facultad mimética desde los tiempos primitivos a la modernidad. La mímesis es una disposición cognitiva innata que ha tenido una serie de variaciones a lo largo del tiempo; tanto ésta como los objetos de la mímesis no han permanecido inalterables. Su función y sus características no se expresan de la misma manera en que se manifestaron en los hombres primitivos. La mímesis se desplazó desde una correspondencia basada en semejanzas sensibles hacia otra fundada en semejanzas inmateriales. La astrología es una muestra temprana de esa transformación. El astrólogo establece correspondencias entre la disposición de los astros, las constelaciones y la personalidad del recién nacido. La relación entre el lenguaje y las cosas es una relación mimética basada en el descubrimiento de semejanzas no sensibles: “la escritura se convirtió, junto al lenguaje, en un archivo de semejanzas extrasensoriales, de correspondencias no sensibles”<sup>75</sup>. La lengua expresa el estadio supremo en la formalización de la mímesis y es el reservorio más complejo de semejanzas inmateriales. Su desarrollo fue posible gracias a la expulsión de las antiguas fuerzas de producción miméticas, entre ellas, la magia.

En *Sobre el lenguaje en general...*, Benjamin establece un conjunto de oposiciones cuya pureza es imposible de sostener. Las dicotomías son cinco: 1) entidad espiritual/entidad lingüística; 2) lenguaje como *médium* universal/lenguaje como medio instrumental de comunicación; 3) lenguaje de los hombres/lenguaje de las cosas; 4) lo pronunciado o pronunciable/lo no-pronunciado o impronunciable; 5) lenguaje limitado y analítico del hombre (palabra nombradora)/lenguaje absolutamente libre de Dios (palabra creadora o hacedora); 6) lenguaje paradisiaco/lenguaje mundano (que emerge tras la caída). Veamos qué afirman cada una de ellas.

---

<sup>74</sup> Rainer Rochlitz, *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin* (Nueva York y Londres: The Guilford Press, 1996), 11-12.

<sup>75</sup> Walter Benjamin, “La enseñanza de lo semejante” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1998), 89.

Es común establecer una distinción entre el ser espiritual o inmaterial y el ser lingüístico material. Para Benjamin, “[l]a distinción entre entidad espiritual y la lingüística en que se comunica, es lo más fundamental de una investigación teórica del lenguaje” (*Sobre el lenguaje*, 60). Las ideas pertenecen a un dominio diferente de los nombres. Sin embargo, toda expresión de la vida espiritual de los hombres puede entenderse como una especie de lenguaje. La presencia del lenguaje se encuentra no sólo en los ámbitos de expresión espiritual del hombre, sino prácticamente en todo modo de expresión: “No existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual” (*Sobre el lenguaje*, 59). Cada vez que se quiere comprender el significado de una entidad lingüística se la debe poner en relación con la entidad espiritual que le sirve de expresión inmediata. Por ejemplo, la lengua alemana no es la expresión de todo lo que es posible expresar *por medio* de ella, “sino que es la expresión inmediata de aquello que *se* comunica por su intermedio” (*Sobre el lenguaje*, 60). Aunque el lenguaje se extiende a gran parte de los dominios conocidos, hay un resto inexpressado, un residuo que resiste la simbolización en la palabra. Benjamin insiste en que la “entidad espiritual se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje” (*Sobre el lenguaje*, 60). Ésta es idéntica a la entidad lingüística sólo en la medida de su comunicabilidad. Dicho de otro modo, el lenguaje no comunica otra cosa más que sí mismo. Por ejemplo, el lenguaje referido a una lámpara no comunica la lámpara sino la lámpara de la comunicación, la lámpara *en* la expresión. Benjamin concluye que “*la entidad lingüística de las cosas es su lenguaje*” (*Sobre el lenguaje*, 60; las cursivas son del original). El lenguaje no es un medio que transmite contenidos de un hablante a otro sino que comunica su propia comunicabilidad, la inmediatez de su ser lingüístico. El lenguaje está definido por una ausencia que determina una relación insuperable entre lo expresado y lo inexpressado, lo comunicable y lo incommunicable, el habla y el silencio. El resto inexpressado en cualquier comunicación no es un mero accidente sino que es propio del lenguaje, lo habita como su límite constitutivo.

El lenguaje que se comunica a sí mismo y en sí mismo es “el «*médium*» de la comunicación. Lo medial refleja la *inmediatez* de toda comunicación espiritual y constituye el problema de base de la teoría del lenguaje” (*Sobre el lenguaje*, 61). Lo inmediato se expresa a través del lenguaje como medialidad o medio puro (*médium* universal). Para llegar a esta afirmación, hay que distinguir previamente el lenguaje

como *médium* universal del lenguaje como *signo* o medio instrumental de comunicación. Con la transformación histórica de la mimesis, el lenguaje se transforma en signo, esto es, un espacio de simplificación formal de semejanzas producto de la pérdida de la relación mimético-sensible con la naturaleza. El lenguaje como signo disloca la inmediatez del lenguaje como *médium* universal. La inmediatez del ser humano como ser espiritual con las palabras se basaba en la participación *mágica* con el ser de las cosas. La inmediatez es mágica, y la magia se identifica con la infinitud: “dado que nada se comunica *por medio* del lenguaje, resulta imposible limitarlo o medirlo desde afuera. Por ello cada lenguaje alberga en su interior a la infinitud inconmensurable y única. El borde está marcado por su entidad lingüística y no por sus contenidos verbales” (*Sobre el lenguaje*, 61). El contenido lingüístico comunica algo pero lo expresable no está limitado por él porque el ser espiritual es infinito. En el origen de los tiempos, el lenguaje era idéntico al ser espiritual de las cosas, y la brecha entre el significado y el significante irrumpe cuando el lenguaje deviene signo, esto es, una cadena formal de significantes cuya materialidad se escinde y libera de un contenido sensible específico. Benjamin considera a la mimesis como una facultad dislocada por el efecto simplificador del signo, que a su vez garantiza la comunicación pero de un modo sistemáticamente distorsionado. La estructura de la comunicación no es horizontal o simétrica sino vertical, y en su verticalidad el lenguaje comunica signos inmateriales que simplifican los contenidos sensibles. El lenguaje como medio o sistema de signos es exterior al ser humano y a las cosas, y el abandono de la dimensión espiritual del lenguaje significó la caída en el lenguaje representativo de la comunicación mediata, constitutivamente violento.

La crítica al signo tiene resonancias políticas, pues para Benjamin tal concepción expresa el “enfoque burgués el lenguaje”. Según éste, “la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre” (*Sobre el lenguaje*, 62). El concepto de “medio” que Benjamin cuestiona (no hay que confundir con la medialidad o el medio puro) tiene sus raíces en la filosofía aristotélica, que luego es reapropiado en la modernidad por las filosofías liberales, y más tarde por la filosofía hegeliana. El concepto clásico de “médium” se refiere tanto a un intervalo como a la transmisión de algo –el “medio” oficia como instrumento de comunicación. Aquí, el médium como comunicación instrumental se distingue de la mediación hegeliana, es

decir, el movimiento a través del cual se constituye el mundo a través de la negación determinada<sup>76</sup>.

Contrariamente, el lenguaje como expresión de la inmediatez (o lengua pura) es la lengua que no es instrumento para el fin de la comunicación sino que ella misma comunica inmediatamente una comunicabilidad pura y simple (*EE*, 118). La lengua pura “no sabe de medio, objeto o depositario de la comunicación. Enuncia que *en el nombre, la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma*” (*Sobre el lenguaje*, 62-63; las cursivas son del original). El nombre es el “patrimonio del lenguaje humano” y lo que asegura que el lenguaje sea “la *entidad espiritual por excelencia*” (*Sobre el lenguaje*, 63). Esto significa que el lenguaje no es sólo un medio con vistas a un fin al cual debe adecuarse correctamente. El lenguaje espiritual es el lenguaje de los nombres cuya singularidad no ha sido procesada por el signo. El *nombre propio* es el nombre por antonomasia, lingüístico y espiritual a la vez, y está dotado de un aura de inmortalidad: “[Benjamin] presenta el «nombre» como algo eminentemente significativo, como la fuente, incluso, de sentido en sí. El «nombre», podríamos decir, está rodeado por un aura de sentido que se extiende en virtud de la caracterización del nombre como el «lenguaje del lenguaje»”<sup>77</sup>. Como puede verse, Benjamin comienza distinguiendo el ser espiritual del ser lingüístico, pero en el nombre propio ambos dominios se compenetran y no se puede determinar el límite que separa a uno del otro. A partir de esa contaminación Benjamin concibe la posibilidad de que el lenguaje como expresión espiritual del nombre propio –o directamente, el lenguaje puro– resista el dominio del lenguaje representativo.

Esta diferencia fundamenta la distinción entre el lenguaje humano y el lenguaje de las cosas. El hombre es “nombrador” por naturaleza y la naturaleza se comunica en los nombres que colocan los hombres. El hombre “es el señor de la naturaleza y puede nombrar las cosas. Sólo merced a la entidad lingüística de las cosas accede desde sí mismo al conocimiento de ellas, en el nombre” (*Sobre el lenguaje*, 63). El hombre completa la creación divina con la asignación de nombres a las cosas; éste habla en el nombre y es el portavoz del lenguaje. Pero el lenguaje no llega a pronunciarse completamente en las cosas, y éstas se mantienen en una relación de lejanía con el lenguaje. El lenguaje de las cosas, a diferencia del lenguaje de los hombres, es *mudo*: “A las cosas les está vedado el principio puro de la forma lingüística, el sonido o voz fónica.

---

<sup>76</sup> Weber, *Benjamin's -abilities*, 34-37.

<sup>77</sup> Margarete Kohlenbach, *Walter Benjamin. Self-Reference and Religiosity* (Hampshire y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2002), 23. La traducción es mía.

Sólo puede comunicarse a través de una comunidad más o menos material. Dicha comunidad es tan inmediata e infinita como toda otra comunicación lingüística y es mágica pues también existe la magia de la materia” (*Sobre el lenguaje*, 65). Las cosas son portadoras de un aura que el lenguaje nunca llega a expresar fielmente. Sin embargo, aunque las cosas y el lenguaje humano no son lo mismo, en el hombre las cosas hablan por el nombre que éste les da.

La cuarta oposición se refiere a la diferencia entre lo pronunciado y lo no pronunciado. Lo impronunciable es la entidad espiritual, lo que se mantiene ajeno al ser lingüístico material. Sin embargo, y como lo indica el concepto de revelación, “lo más pronunciable constituye lo puramente espiritual”. La revelación asume el carácter intangible de la palabra “como condición de la caracterización de la divinidad de la entidad espiritual manifiesta en ella” (*Sobre el lenguaje*, 65). La revelación quiebra así la distinción tajante entre lo pronunciable y lo impronunciable porque remite a la experiencia según la cual lo impronunciable se pronuncia en el nombre.

El texto analiza llegando al final la naturaleza del lenguaje basándose en el primer capítulo del Génesis. Éste es el pasaje más oscuro del texto, pero también el más original y revelador. El relato divino alude a la relación que existe entre el hombre y el lenguaje surgida del acto de la creación. La creación es en sí misma un acto lingüístico. El hombre puede conocer porque es un ser dotado de palabra, y la Palabra de Dios es plenamente conocedora. Dios no quiso hacer del hombre una entidad subalterna al lenguaje sino que le donó la capacidad de hablar. El hombre es un sujeto cognoscente gracias al lenguaje y Dios es creador por medio del lenguaje. Pero sólo en Dios se da la relación absoluta entre el nombre y el entendimiento, es decir, sólo en Él el nombre es idéntico a la palabra creadora. Esto da pie a la quinta distinción: lenguaje limitado del hombre/lenguaje creador y libre de Dios:

Todo lenguaje humano es mero reflejo de la palabra en el nombre. Y el nombre se acerca tan poco a la palabra como el conocimiento a la Creación. La infinitud de todo lenguaje humano es incapaz de desbordar su entidad limitada y analítica, en comparación con la absoluta libertad e infinitud creadora de la palabra de Dios [...]. El nombre humano es el punto en que la palabra y el conocimiento chocan con la imposibilidad de ser infinitos (*Sobre el lenguaje*, 67).

Los hombres pueden continuar la creación divina mediante el uso de los nombres. Este uso redime a las cosas de su silencio constitutivo, pero en el acto de nombrar la comunicación revela su límite constitutivo: mientras en Dios la nominación

coincide plenamente con el acto de crear y de conocer las cosas, al nombre que a éstas les dan los hombres no les corresponde ningún conocimiento de las mismas. Esposito extrae la consecuencia de esta afirmación: “nuestra lengua, más que plena comunicación, no puede ser sino continua plasmación de lo incomunicable”<sup>78</sup>. Sin embargo, a pesar de la diferencia manifiesta entre los nombres humanos y el nombre divino, los *nombres propios* con los cuales el hombre afirma su propia singularidad participan de una infinitud terrenal. Esta afirmación es central para comprender las derivaciones políticas que extraeré de la teoría del lenguaje de Benjamin.

De todos los seres creados, el ser humano es el único que nombra a sus semejantes. Apenas creada su pareja, Adán la nombra “hembra”, y luego “Heva” (o “Hava”). La llama por su *nombre de pila*. Con el nombre propio “se le anuncia a cada hombre su creación divina, y en este sentido él mismo es creador, tal como la sabiduría mitológica lo afirma frecuentemente al igualar el nombre del hombre con su destino. El nombre propio es la comunidad del hombre con la palabra *creativa* de Dios” (*Sobre el lenguaje*, 68). El nombre propio interrumpe la distinción tajante entre el carácter limitado de los actos humanos y el poder sin límites de Dios; en el nombre de pila habla la singularidad eternizada.

Para evaluar el peso que tiene el nombre propio en la propuesta de Benjamin hay que considerar el proceso que va de las cosas al signo. Como ya vimos, el lenguaje de las cosas y el lenguaje humano surgen “de la misma palabra hacedora; en las cosas, comunicando a la materia en una comunidad mágica, y en el hombre, constituyendo el lenguaje del conocimiento y del nombre en el espíritu bienaventurado” (*Sobre el lenguaje*, 69). Pero la caída tuerce la armonía que liga al hombre con Dios. Con ella se produce la sustitución del lenguaje paradisiaco por una pluralidad de lenguajes. La pérdida del lenguaje de los nombres significa la multiplicación de las lenguas. En el paraíso, todo lo que el hombre veía y oía provenía de la “palabra viva” de Dios; allí “sólo se conocía un único lenguaje” (*Sobre el lenguaje*, 70). Con la babelización se produce una creciente expansión de formas de vida expresadas en distintos juegos de lenguajes. El lenguaje del paraíso era perfectamente conocedor, y el lenguaje tras la caída acrecienta la brecha entre el significado y el significante. Esta fisura se produce cuando el hombre es tentado por la serpiente a conocer las cosas y juzgarlas como buenas o malas:

---

<sup>78</sup> Esposito, *Confines de lo político*, 139.

el hombre, con el pecado original, abandona la inmediatez de la comunicación de lo concreto, a saber, el nombre, para caer en el abismo de la mediatez de toda comunicación, la palabra como medio, la palabra vana, el abismo de la charlatanería. Repítase que charlatanería fue preguntarse por lo bueno y lo malo en el mundo surgido de la Creación. El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para aclarar sobre lo bueno y lo malo, ya que eso podría habérselo ofrecido Dios, sino como indicación de la sentencia aplicable al interrogador. Esta ironía colosal señala el origen mítico del derecho (*Sobre el lenguaje*, 72).

Después de la creación, la cuestión del bien y del mal depende de la “charlatanería” porque se resuelve a través de la imposición mítica de los signos convencionales. El pecado original produce la palabra mítica, el juicio, la violencia legal, la palabra que sentencia la expulsión de los hombres del paraíso: “Con el pecado original, y dada la mancillación de la pureza eterna del nombre, se elevó la mayor rigurosidad de la palabra sentenciadora: el juicio” (*Sobre el lenguaje*, 71). Una vez mancillada la pureza del nombre por parte del hombre, la mirada directa sobre las cosas se retira. El lenguaje produce una distancia infinita e irrecuperable al interponerse entre el hombre y la naturaleza.

Con la transformación del lenguaje en mera charlatanería, las cosas quedan sumidas en la tristeza y el llanto. Si pudiera hablar, la naturaleza “se lamentaría por el lenguaje” (*Sobre el lenguaje*, 72). La redención de la naturaleza, al estar condenada al silencio, debía provenir de la lengua de los hombres. Si el hombre no hubiera pecado, ella podría haber recibido su nombre de la lengua paradisíaca, dotada del poder nominal originario. El hombre nombra las cosas al precio de perder su comunión con la naturaleza. La naturaleza se queja y emite gritos que son silenciados por el lenguaje representativo. Pero no sólo la naturaleza padece, el hombre también sufre el abandono tras el pecado original:

Müller, el pintor, hace decir a Adán, acerca de los animales que lo abandonan luego de nombrarlos: “Y en toda nobleza, vi como se apartaban precipitadamente de mi lado, por haberles dado un nombre el hombre”. Después del pecado original, empero, la concepción de la naturaleza se transforma profundamente con la palabra de Dios que maldice al campo. Comienza así esa otra mudez que entendemos como la tristeza profunda de la naturaleza. Es una verdad metafísica que, con la adjudicación del lenguaje, comenzaron los lamentos de toda naturaleza (*Sobre el lenguaje*, 72).

El lamento es la expresión más indiferenciada del lenguaje, es sólo un hálito sensible, un ruido impronunciable. El “ser nombrado conserva la huella de la aflicción” (*Sobre el lenguaje*, 73) y el nombre se marchita en los centenares de lenguajes que

surgen tras la babelización. Blanchot, siguiendo a Hegel y en sintonía con Benjamin, sostiene que el lenguaje es una “inmensa hecatombe”: la palabra me da lo que significa, pero antes de hacerlo lo suprime; para decir algo es necesario que “*le retire su realidad de carne y hueso, la haga ausente y la aniquile. La palabra me da el ser, pero me lo da privado de ser*”<sup>79</sup>. Tras la caída nos vemos sumidos en la soledad del abandono, y sus marcas no son fáciles de borrar, pues la naturaleza no para de lamentarse. Dios crea a los seres pero el hombre los aniquila con el lenguaje, y allí comienza el momento en que el hombre crea los objetos a partir de la desaparición: “*el hombre fue condenado a no poder acercarse a nada y no vivir nada sino por el sentido que le fue preciso alumbrar. Se vio encerrado en el día, y supo que ese día no podía acabar, porque el propio fin era luz, puesto que es del fin de los seres de donde le llegaba su significación, que es el ser*”<sup>80</sup>. Terrible abandono, pero un abandono que no arroja a los seres al Afuera o a la Exterioridad, libres allí en cuanto no sujetos, sino en el *encierro* de las palabras, encerrados en el día del mito, en la palabra mítica que da ser a las cosas a costa de oscurecerlas en la noche del sentido.

La relación mimética con la naturaleza ha sido perdida pero permanece como una huella que permite hacer omisión a las fijaciones del signo. Esto significa que hay *otras* formas de experimentar la soledad, además del abandono, y el arte es una de ellas. El arte mienta un lenguaje mudo de las cosas basado en una reactualización de la mimesis como impulso creador. El lenguaje de la plástica, la pintura y la poesía son “lenguajes sin nombre y sin acústica; lenguajes del material, por lo que lo referido es la comunicación de la comunidad material de las cosas” (*Sobre el lenguaje*, 73). El *lenguaje del material* es análogo a la *palabra poética* de Blanchot. Mientras en el signo, puesto en relación con los objetos, el sujeto habla apelando al *uso* que es su fin, en la palabra poética no somos remitidos al mundo como abrigo de los fines. En ella el mundo se calla y los fines desaparecen; lo que habla no son los seres en sus propósitos o su actividad. La palabra poética expresa que los seres callan, se libera de un sujeto de la enunciación, no es la palabra de *una* persona, nadie habla en ella y así deviene vana y ociosa. Inoperatividad que le otorga una enorme iniciativa porque la palabra ya no designa algo ni expresa a nadie. No es un medio instrumental sino un fin en sí misma, es la inmediatez no encerrada en el signo, no articulada en la cadena mítica de los deberes y propósitos –“la palabra sola se habla”. El arte es otro nombre para la soledad; es “el

---

<sup>79</sup> Maurice Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte” en *La parte del fuego* (Madrid: Arena Libros, 2007), 287. Las cursivas son del original.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 288. Las cursivas son del original.

silencio del mundo, el silencio o la neutralización de lo que hay de usual y de actual en el mundo, así como la imagen es la ausencia del objeto”<sup>81</sup>. En el pensamiento de Benjamin, a la soledad tras la caída no se opone una comunidad de lenguaje y acción, sino la soledad del objeto artístico, la “comunidad material de las cosas” que no tiene una ligazón con el mundo porque es el silencio que habla sin cumplir un fin, la palabra inmediata como fin en sí misma. El lenguaje del arte es un lenguaje de objetos singulares –como los nombres propios–, y sólo es posible enfrentarse a la tristeza de la naturaleza nombrada por el signo apelando a un impulso estético-creador.

El sufrimiento de la naturaleza tras la caída es análogo al surgimiento de la opresión de clase. En la sociedad burguesa avanzada, las palabras devienen instrumentos indiferentes a los objetos que significan. Por el contrario, el nombre mimético considera la particularidad de las cosas, formando una constelación única de elementos. Susan Buck-Morss destaca la afinidad teológica que tiene el nombre en la propuesta de Benjamin: el nombre urde la restitución del paraíso perdido a través de la reactivación del lenguaje divino de los nombres. La reactuación en la mimesis ha sido una constante en sus trabajos: “El interés de Benjamin en la forma artística del drama trágico barroco, o en los aparentemente insignificantes detalles históricos que reviven en su *Passagenarbeit*, reflejaban la esperanza de rescatar los fenómenos de su extinción temporal, redimiéndolos al interior del nombre. Esta noción de una redención profana de las cosas en su particularidad era un tema constante en los escritos de Benjamin”<sup>82</sup>. La noción de una “redención profana de las cosas en su particularidad” debe ser analizada por partes: las cosas, por un lado, y la particularidad de las cosas, por el otro. Benjamin, el coleccionista, tiene pasión por los objetos. En su singularidad, éstos recuerdan la relación concreta del nombre con la naturaleza. Los nombres tienen sus raíces en las cosas y las cosas se relacionaban íntimamente con el nombre en el lenguaje paradisíaco. Pero ¿a qué alude lo “concreto” y cómo se relaciona con la singularidad del nombre? Según Susan Handelman, tanto Benjamin como Scholem “buscan la «concreción» no a través de la inmersión en las inmediaciones de cualquier experiencia personal, o mediante la adhesión a un determinado credo, sino a través de la construcción de historias revisadas llenas de fuerzas ocultas y esotéricas, fuerzas que fueron violentas y

---

<sup>81</sup> Maurice Blanchot, *El espacio literario* (Barcelona: Paidós, 1992), 35; 40.

<sup>82</sup> Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, 191.

perturbadoras pero que abrieron el espacio para la redención”<sup>83</sup>. Dicho de otro modo, “[l]a verdad como representación lingüística mimética suponía llamar a las cosas por sus *nombres correctos*”<sup>84</sup>. La restauración mimética es una *intuición rectora* que está a la espera del advenimiento de una lengua de los nombres propios, de una poética y una política de la apelación sin retórica.

La traducción es un ejemplo de reactualización mimética del aura de las cosas. Así como el poder disruptivo-creador del nombre es un residuo del paraíso dentro del orden social, la traducción recrea la esencia mágica del lenguaje. En el ensayo sobre el traductor, Benjamin afirma que en cada texto hay un ideal de significado escondido tras la expresión lingüística, y es deber del traductor liberar ese significado oculto. En virtud de eso, el texto original está estrechamente relacionado con el traducido en una suerte de “conexión natural/vital”. Benjamin tiene una fijación con lo secreto, con el “eco de lo original”; el juego del texto es exponer esa intimidad, que está a la espera de ser invocada por el filósofo: “[l]a tarea del filósofo consiste en la comprensión de todo lo natural de la vida a través de la vida que abarca más que la historia de la vida. ¿Y, de hecho, no es la continuación de la vida de las obras de arte mucho más fácil de reconocer que la vida continua de las especies animales?”<sup>85</sup>

En *Wild, Unforgettable Philosophy*, Monad Rrenban estudia las características de la práctica filosófica en los primeros trabajos de Benjamin. La tesis central del trabajo es que la filosofía, y el arte en general, es una universalidad “inolvidable” que denomina “forma salvaje de universalidad”. Ese universal está dotado de componentes cognoscitivos y expresivos. En su opinión, la forma –o la filosofía– es un impulso salvaje inextinguible, y la misma tradición filosófica ha luchado contra ella<sup>86</sup>. Hay una relación íntima entre el nombre propio y la práctica filosófica. El nombre propio no comunica las propiedades de la persona nombrada por él, y esta independencia del referente liga al nombre a la “comunidad filosófica”, a la que pertenecemos todos. La filosofía no es una práctica elitista porque todos pertenecemos a la comunidad filosófica; la filosofía es la soledad en la comunidad del nombre propio. Filosofía, nombre y

---

<sup>83</sup> Susan Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas* (Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1991), 57. La traducción es mía.

<sup>84</sup> Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, 189. Las cursivas son mías.

<sup>85</sup> Walter Benjamin, “The Task of the Translator. An Introduction to the Translation of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens*” en *Illuminations* (Londres y Glasgow: Fontana/Collins, 1973), 71. La traducción es mía.

<sup>86</sup> Monad Rrenban, *Wild, Unforgettable Philosophy in Early Works of Walter Benjamin* (Nueva York: Lexington Books, 2005), 3-6.

soledad son nociones que invocan la “comunidad de muerte”, y la muerte es el “registro universal de la forma intrínsecamente filosófica”<sup>87</sup>. Dicho de otro modo, la filosofía y el nombre propio están escindidos por la muerte.

La práctica filosófica hunde sus raíces en la “comunidad inorgánica del nombre” (*inorganic community of name*) o la “comunidad de la soledad inorgánica” –que es otra forma de denominar la “comunidad material de las cosas”. La filosofía y el nombre propio están fracturados por la muerte porque en la comunidad de la soledad inorgánica se comparte lo que no se puede compartir, esto es, el nombre propio, o la muerte, que por definición no me pertenece a mí como una propiedad aprensible ni tampoco puedo apropiarme de tu muerte. En la comunidad inorgánica del nombre se comparte la soledad: “La vida en el orden social no puede realizar la función de la comunidad de la soledad inorgánica. La comunidad de la soledad inorgánica persiste, no obstante, y debe de alguna manera llevarse a cabo si se quiere que haya algún antídoto filosófico al mito de tal o cual forma de vida social”<sup>88</sup>. La comunidad de la soledad inorgánica se opone a la “comunidad orgánica” de los seres productores. Ella es “la base universal de la soledad salvaje que se realiza según Benjamin como una suerte de muerte en «vida»”. Este poder no puede ser olvidado por los seres humanos, es un impulso creador que se opone a “cualquier euforia de apariencia societal, y está en contra de cualquier «subjetividad» finita o forma «intersubjetiva»”<sup>89</sup>. El nombre propio se encuentra en la frontera entre el lenguaje finito y el lenguaje infinito; es la marca de la soledad porque es independiente de cualquier asociación reconocible. El nombre lleva la ética “hacia un destino [que] está siempre en conflicto con las nociones de destino histórico. Nada «liga» a los humanos al lenguaje después de todo como su nombre propio”<sup>90</sup>.

La “soledad salvaje” (*wild solitude*) está vinculada a la práctica filosófica que interrumpe la “comunidad orgánica” de la acción productiva. El alma es un cuerpo inorgánico misterioso irreductible a un cuerpo viviente y la soledad filosófica emerge del misterio destructivo del alma<sup>91</sup>. La comunidad filosófica no es una comunidad de “seres vivos”, de “organismos productores”, sino una comunidad de muerte. En este punto, Benjamin sigue a Scholem, quien sostiene que la posibilidad de la comunidad se funda en una soledad compartida:

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 15.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 265. La traducción es mía.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 16. La traducción es mía.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, 47. La traducción es mía.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, 266.

no “la posibilidad de querer juntos lo mismo sino sólo la soledad común establece [...] la comunidad” [...]. Esta soledad común no tiene un correlato espacial basado en ningún cuerpo en que vivimos o podemos vivir en y como un orden social, “lo ético de la comunidad” existe “independientemente” de la “ética de sus miembros”. Concibiéndose a sí misma constantemente como algo nuevo y nunca realizado, la ética nos mantiene abiertos a la soledad común en la vida inorgánica<sup>92</sup>.

La soledad inorgánica traba una lucha permanente con la solidaridad orgánica, que mantiene en funcionamiento a la sociedad como un cuerpo viviente. La soledad filosófica emerge del misterio destructivo del nombre propio, y el nombre es irreductible a un cuerpo concebible con propiedades definibles: “El cuerpo perteneciente a la vida mortal es la marca de la soledad, porque estoy solo con este cuerpo –esta sustancia corporal– en el cual muero; pertenezco a este cuerpo y él no pertenece a ninguna persona, a ningunas personas, y a ninguna forma social”<sup>93</sup>. La soledad es la instancia de un acto ético-filosófico que le permite a los sujetos liberarse del aislamiento al que los confina la dominación. La soledad puede conducirnos fuera del encierro en que ella misma puede sumirnos. Rrenban destaca el potencial crítico-filosófico de la soledad y el nombre propio: “El nombre propio de los hombres marca la soledad del ser humano en una comunidad que no está definida, u orientada, por su existencia como un ser orgánico. La soledad en la comunidad inorgánica es el momento del potencial filosófico en los seres humanos”<sup>94</sup>.

Permítaseme referirme a la “ontología retórica de lo social” de Laclau, que contrasta con la teoría del lenguaje de Benjamin. Laclau parte del supuesto de que la imposibilidad de la sociedad puede remediarse porque hay una “retórica generalizada” que oficia como materia prima de la articulación hegemónica del sentido. La metáfora indica la creación de significación a través de la transferencia de un nombre de un contexto a otro extraño o diferente; la metonimia consiste en la creación de sentido a través de desplazamientos entre objetos contextualmente cercanos; la sinécdoque es el movimiento por el cual una particularidad nombra una totalidad que la excede; y la catacresis indica una modalidad radical de producción simbólica en la cual se intenta nombrar algo estructuralmente innombrable.

Laclau afirma que es imposible mantener incontaminadas las fronteras que separan a cada uno de los tropos referidos. Si la historia es el *locus* de desplazamientos

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 264. La traducción es mía.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 263. La traducción es mía.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 260. La traducción es mía.

contingentes, entonces esos movimientos “no son recuperables por ninguna de las figuras (analógicas) de lo *igual*” (MRP, 91). Más concretamente:

Si la metonimia fuera *tan sólo* una metonimia, se basaría en una contigüidad que no está contaminada por la analogía, en cuyo caso las separaciones literales en el interior de un discurso dado estarían enteramente en control de los límites del movimiento metonímico. Si la analogía dominara incontestada, una totalización completa habría tenido lugar, con lo que la analogía habría sido reducida a identidad, y el movimiento tropológico habría cesado. Si la sinécdoque hubiera logrado sustituir al todo por la parte, esto significaría que el todo podría haber sido aprehendido con independencia de la parte. Si la catacrexis pudiera ser fundada en un movimiento tropológico que partiera de una heterogeneidad total, esto sólo se verificaría si la distinción entre lo homogéneo y lo heterogéneo pudiera establecerse con entera precisión (MRP, 92).

Las condiciones de la retoricidad son las mismas que determinan la operatividad del vínculo hegemónico: no hay una pura equivalencia –una metáfora no fundada en desplazamientos contingentes– ni una hay diferencia total –un desplazamiento sin una parcial fijación metafórica de sentido. No obstante, Laclau le otorga a la metonimia una primacía ontológica sobre la metáfora:

Lo único que tenemos es un movimiento tropológico ilimitado que es el terreno mismo donde lo social se constituye. Vemos así por qué la metonimia es, en cierto sentido, más “primordial” que la metáfora [...]: porque en una situación de contingencia generalizada ningún criterio de analogía es estable; una tal situación está gobernada por cambiantes relaciones de contigüidad que ninguna totalización metafórica puede controlar. La metáfora –y la analogía– es cuanto más un “efecto superestructural” de una parcial estabilización de relaciones de contigüidad que no están sometidas a ningún principio literal de determinación a priori (MRP, 91-92).

En la “base” de lo político se encontraría la metonimia –la contingencia que marca la imposibilidad de la sociedad, el antagonismo etc.– y la “infraestructura” sería el lugar de la fijación ideológico-hegemónica de sentido. La metonimia tiene prioridad sobre la metáfora, pero la especificidad de lo político consiste en “domesticar” contra esa prioridad, creando un punto nodal de significación. Es decir, la infinitud de la metonimia debe ser inscripta operación equivalencial de simplificación de sentido. La figura retórica encargada de hacer esto es la sinécdoque:

La relación hegemónica es sinecdóquica en la medida en que un sector particular [...] tiende a representar un todo que lo excede. Como, sin embargo, este todo carece de límites definibles con precisión nos encontramos con una sinécdoque impura: ella consiste en el movimiento indecible entre una parte que intenta encarnar un todo

indefinible, y un todo que sólo puede ser nombrado a través de la alienación de una de sus partes (MRP, 92).

No es extraño que Laclau conciba a la catacresis como el factor de la retoricidad como tal. El rasgo definitorio de la catacresis es que se basa en un término figural para el que no existe contrapartida literal. Laclau brinda un ejemplo claro de ello: “si hablo de «las alas del avión» o «las alas del edificio», la expresión era metafórica en un comienzo, pero la diferencia con una metáfora *sensu stricto*, que opera plenamente como figura, es que en nuestros ejemplos no hay términos que designen de un modo literal al referente. No me es posible llamar al «ala» de ningún otro modo” (MRP, 75). La catacresis asume la tarea política por excelencia –la “*producción discursiva del vacío*”:

En la retórica clásica, un término figurativo que no puede ser sustituido por otro literal se denominó catacresis (por ejemplo, cuando hablamos de “la pata de una silla”). Este argumento puede ser generalizado si aceptamos el hecho de que cualquier distorsión del sentido procede, en su raíz, de la necesidad de expresar algo que el término literal simplemente no transmitiría. En este sentido, la catacresis es algo más que una figura particular: es el denominador común de la retoricidad como tal [...] si el significante vacío surge de la necesidad de nombrar un objeto que es a la vez imposible y necesario – de ese punto cero de la significación que es, sin embargo, la precondition de cualquier proceso significante–, en ese caso, la operación hegemónica será necesariamente catacrética (RP, 96).

Para Laclau lo político consiste en reducir lo Otro a lo Mismo, a un particular conocido, es decir, a la sinécdoque-catacrética que nombra la totalidad escindida encarnando el “sentido común” articulado políticamente. Benjamin, en cambio, concibe al nombre propio como la base de una *política de la apelación sin retórica*, sin la dimensión significante del nombre. El nombre propio es la *presencia inmediata*, que no adviene como presencia plena sino como la *inmediatez de lo otro*, lo otro inmediatamente próximo, tan próximo que es otro, la otredad que se mantiene a una distancia infinita.

Se podría decir entonces que para Benjamin *la filosofía es política* sin tener la pretensión de ser una “filosofía política” (Rancière). La filosofía es la marca de la comunidad inorgánica/solitaria de los nombres propios que enfrenta la violencia homogeneizante del lenguaje instrumental propio de la comunidad orgánica de la producción. Rodolphe Gasché sostiene que Benjamin articula la crítica filosófica con un concepto de “diferencia” que no es ni un mero concepto filosófico, ni un puro concepto teológico. La filosofía –en tensión con la teología– remite a un Absoluto que no es

incluido dentro de las cadenas míticas del lenguaje. Lo Absoluto está en “estrecho contacto” con una violencia que destroza sus interconexiones de las abstracciones cognitivas. El acto mediante el cual el héroe trágico levanta su cabeza por encima de la culpa no es un acto mental de abstracción. La herida de la diferencia que éste aporta al mundo “hunde sus raíces en un *acto o revuelta* [...]. En lugar de proceder a través de la abstracción filosófica o la reducción, el héroe trágico logra la diferencia mediante la destrucción de los hilos entrelazados de la red mítica, o, por romper violentamente la red mítica de la esfera de la mera apariencia. La diferencia, en definitiva, se basa en un acto tan concreto como una *revuelta*”<sup>95</sup>. Tenemos así dos formas disímiles de la política: *revuelta que invoca la otredad del nombre propio* vs. *hegemonía de los nombres articulados y procesados en la red mítica del significante vacío*.

En este apartado me detuve en algunas nociones fundamentales del edificio teórico de Benjamin: nombre propio, mimesis, lenguaje de las cosas, inmediatez, etc. A continuación, indagaré las implicaciones de su crítica a la violencia mítica, cuyo resultado es la irrupción de un nombre que, si bien despedaza los nombres, sólo puede venir a nosotros si hay un nombre propio que la invoque. Ese nombre es la *violencia divina*.

### *Violencia divina e intimidad*

*Para una crítica de la violencia* está estructurado en torno a cuatro distinciones fundamentales. La primera alude a las dos manifestaciones posibles de la violencia legal: la fundadora, que instituye el derecho, y la conservadora, que mantiene, confirma y asegura la aplicabilidad del derecho. En efecto, la violencia objeto de crítica es la *Gewalt*, que alude tanto a la investidura que asume una autoridad como la aplicación de la violencia.

En segundo lugar, existe la violencia fundadora de derecho, de origen *griego*, y la violencia destructiva del derecho, de raíces *judías*. Lo griego articula el pensamiento filosófico-mítico y lo judío es el afuera de ese “modo de ser”<sup>96</sup>. Hay que entender “lo

---

<sup>95</sup> Rodolphe Gasché, “Saturnine vision and the question of difference: reflections on Walter Benjamin’s theory of language” en Peter Osborne (ed.), *Walter Benjamin. Critical Evaluations in Cultural Theory* (Londres y Nueva York: Routledge, 2004), 9-10; 23. Las cursivas y la traducción son mías.

<sup>96</sup> Esta diferencia es retomada por Levinas y Blanchot, que consideran que la filosofía es griega y, frente a esto, se trata de pensar y ser de otro modo (Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 2006), prefacio; *DI*, 211-231). Para Blanchot, el judío existe para afirmar la experiencia de lo extraño

judío” y lo “griego” no como identificaciones que remiten a un credo, una raza o una religión. Al contrario, se trata de interrumpir del pensamiento de las especificidades, que piensa la otredad en relación al Ser –por ejemplo, lo político como excepción/dislocación pero domesticación y procesamiento de la otredad (Schmitt/Laclau).

En tercer lugar, la justicia como principio de la fundación divina de fines se distingue del poder sostenido en la violencia profana del derecho. Es decir, por un lado está la violencia divina y, por otro, la violencia mítica; la objetivación de la violencia en el orden profano es siempre mítica, y la violencia divina es una fuerza inmediata capaz de destruir los mitos.

Por último, se encuentra la diferencia medios-fines, y de acuerdo con ella, la violencia puede ser entendida como un medio legítimo para alcanzar fines de derecho o como una pura manifestación inmediata de fines. La distinción entre la *violencia revolucionaria* (inmediata, justa, divina) y la *violencia legal* (mítica, representativa, técnica) contiene y explica todas las distinciones anteriores. La violencia revolucionaria se opone a su representación jurídica, esto es, a la violencia como fuerza de ley o violencia autorizada; mientras la primera es pura manifestación de fines, la segunda es mediadora, técnica e informativa<sup>97</sup>.

Para indagar las características de la violencia divina es preciso realizar algunas aclaraciones. En primer lugar, no es un evento objetivable por un saber religioso –no es la intervención de un Dios omnipotente que castiga a la humanidad por sus excesos. La violencia divina –al igual que el “pasaje al acto” lacaniano– “es *un signo de la propia impotencia de (el gran Otro) Dios*”<sup>98</sup>. En segundo lugar, no hay que concebir esta violencia como la expresión oscurantista del típico sueño izquierdista de un evento puro que nunca tiene lugar. Todo lo contrario: la violencia divina ha tenido manifestaciones históricas identificables (la Revolución francesa, jacobino, el Terror Rojo de 1919), es decir, es un evento que ocurrió y está abierto en la historia<sup>99</sup>.

Benjamin realiza dos aclaraciones sobre el estatus de la violencia. Primero, la violencia objeto de crítica no es la fuerza natural o física, sino aquella que mantiene una relación con el derecho y la justicia. Es decir, la violencia que puede ser examinada es la

---

contenida en el éxodo y el destierro: “Frente al horizonte visible-invisible que nos propone la verdad griega (la verdad como ley, la ley como medida), se descubre para el hombre otra dimensión donde tiene que remitirse, más allá de todo horizonte, a lo que está fuera de su alcance” (DI, 217).

<sup>97</sup> Derrida, *Fuerza de ley*.

<sup>98</sup> Slavoj Žižek, *Violence. Six Sideways Reflections* (Londres: Profile Books, 2009), 170.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 166-168.

violencia simbólica. Segundo, su enfoque cuestiona el argumento según el cual la violencia puede ser entendida como un medio con vistas a lograr un fin justo. Esta concatenación de medios y fines impide juzgar la violencia en sí misma, esto es, aislarla del *telos* que postulan las concepciones del derecho natural y positivo. No hay, por un lado, el derecho como una entidad libre de violencia y, por otro, la violencia como un medio natural de transformación de la naturaleza. El derecho no se opone a la violencia porque éste siempre es performativo; no la expulsa ni la elude, sino que la integra y procesa internamente. El derecho tiene una “unidad de destino” donde “lo existente y lo amenazador [es] parte integral de él” (PCV, 30). Esto se hace patente en la violencia conservadora de derecho cuando apela a técnicas de intimidaciones las cuales, aunque a primera vista puede resultar un peligro para la validez del derecho, son la condición de posibilidad de su aplicabilidad (por ejemplo, la policía). De esta manera, el derecho se concibe como una interioridad sin resto porque los medios violentos (legítimos) no son exteriores al él. *El derecho no tiene un afuera*, y lo que podría estar fuera de él –una conducta delictiva– lo está porque es sancionado por las reglas internas del derecho. Para Derrida –al igual que Benjamin– no hay modo de mantener una distinción tajante entre la violencia fundadora y la conservadora de derecho: “Hay inmediatamente policía, y la policía legisla, no se contenta con aplicar una ley que antes que ella estaría sin fuerza. Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura general de la fundación. [...]. La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundadores, iniciadores, legisladores”,<sup>100</sup>.

Luego de criticar los mecanismos de solución de conflictos propia del parlamentarismo, Benjamin se pregunta si es posible la tramitación no violenta del antagonismo. Su respuesta afirmativa desconcierta en primera instancia. Entiende que la esfera privada es un terreno donde los conflictos pueden solucionarse sin violencia. No deja de sorprender que un marxista se refiera en términos no peyorativos a la “cultura del corazón”, sede de una intimidad sustraída a los efectos del derecho público:

Dondequiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra conformidad inviolenta. Y es que a los medios legítimos e ilegítimos de todo tipo, que siempre expresan violencia, puede oponerse los no violentos, los medios limpios. Sus precondiciones subjetivas son cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje nombrar. Pero su aparición objetiva es determinada por la ley (cuyo alcance violento no se discute aquí) para que los medios limpios no signifiquen soluciones inmediatas sino sólo mediatas (PCV, 34).

---

<sup>100</sup> Derrida, *Fuerza de ley*, 108-109.

Me detendré luego en otros pasajes similares a éste, donde Benjamin vuelve a referirse con nombres similares a esta forma de intimidad. ¿Cuál es el estatus de ese espacio “privado”, sede de la “cultura del corazón”? Eric Jacobson ofrece un análisis detallado de la “política de los medios puros” contenida en ese breve pasaje del ensayo. Según su opinión, en la visión de Benjamin la sociedad debe ser radicalmente transformada por la huelga general mesiánica, por un lado, y por una “política diaria de los medios puros”, por el otro. La visión de un mundo justo se encuentra en la relación “natural” –espontánea, inmediata– que tienen las personas en la vida diaria. Jacobson entiende que la “cultura del corazón” que a utiliza “medios puros de acuerdo” es una forma de resolución de los conflictos que no pertenece a la esfera política sino a la “sociedad”: “la «cultura del corazón» de Benjamin debe tratar de extender esta máxima del sionismo cultural (el amor a tu vecino), con su claro desprecio por el dominio de los objetivos prácticos de la mentalidad colonialista, a una máxima general”<sup>101</sup>. De manera similar, Eduardo Subirats entiende a este espacio privado como una suerte de mundo simbólicamente mediado que resiste las imposiciones del Estado<sup>102</sup>. En este contexto, propongo entender ese espacio privado como una intimidad que se intercala entre lo privado y lo público, lo invisible y lo visible; una intimidad inmediata que es una huella de la otredad.

La existencia de la no-violencia en ese espacio se debe a que la mentira no está penalizada (*PCV*, 34); hay algo en las intenciones personales que escapa al control de la violencia legal. Benjamin reconoce que la violencia jurídica finalmente se infiltró allí al penalizar el fraude o la estafa, pero éstas son expresiones públicas del engaño. La violencia autorizada se vuelve contra el engaño no por consideraciones morales “sino por temor a las reacciones violentas que pueda provocar entre los engañados” (*PCV*, 35). En este punto, la postura de Benjamin es similar a la que adopta el último Rousseau, quien no se resguarda en la esfera privada –regida en última instancia por el derecho público– sino en una intimidad donde puede confesarse sin riesgo de ser penalizado. La intimidad no excluye la posibilidad de engaño, y paradójicamente es lugar de la autenticidad, donde es posible exponer una verdad aunque otros la consideren mentira. En su intimidad Rousseau no puede ser sancionado jurídicamente, su vida no puede ser

---

<sup>101</sup> Eric Jacobson, *Metaphysics on the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem* (Nueva York: Columbia University Press, 2003), 213-215. La traducción es mía.

<sup>102</sup> Eduardo Subirats, “Introducción” en Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1998), 17.

sacrificada, no se la puede reducir a *nuda vida*. Rousseau expone el enigma de una intimidad no sacrificable.

Hemos visto que además del signo Benjamin concibe el lenguaje como pura manifestación, independiente de la estructura medios-fines. La referencia a una manifestación inmediata, a una inmediatez no trascendente, es uno de los temas centrales de “Destino y carácter”:

Destino y carácter son concebidos comúnmente en relación causal, y el carácter es definido como una causa del destino. La idea que está en la base de tal concepción es la siguiente: si por un lado el carácter de un hombre, es decir también su modo específico de reaccionar, fuese conocido en todos sus detalles, y si por otro lado el acontecer cósmico fuese conocido en todos los campos en que entra en contacto con ese carácter, se podría decir con exactitud ya sea lo que le ocurrirá a ese carácter o lo que ese carácter cumplirá<sup>103</sup>.

Aislar el carácter del destino es romper la cadena de conexiones que lleva al cumplimiento de un fin certero. En otras palabras, se trata de destruir la interacción recíproca que existe entre el “hombre que obra y el entero mundo externo”. Benjamin cita a Nietzsche:

“Quien tiene carácter tiene también una experiencia que siempre vuelve”. Ello significa: si uno tiene carácter, su destino es esencialmente constante. Lo cual a su vez significa –y esta consecuencia ha sido tomada de los estoicos– que no tiene destino. Si queremos obtener el concepto de destino, debemos separarlo claramente del de carácter, lo que a su vez no podrá lograrse si no damos también a este último una determinación más precisa. Sobre la base de esta determinación los dos conceptos se tornarán por completo divergentes; donde hay carácter no habrá destino, y en el centro del destino no se encontrará carácter<sup>104</sup>.

El carácter es la manifestación inmediata, la irrupción de la inmediatez no mediada, lo que es así porque es así y no puede ser justificado en su inmediatez inasible. El carácter no tiene que ver con la inscripción de una acción en un contexto moral, es decir, con las buenas o las malas cualidades. Un ejemplo es la comedia, donde los personajes con carácter no tienen una finalidad determinable, no se orientan hacia el cumplimiento de una lección moral, se deben al juego inoperante del instante: “Las acciones del héroe cómico no tocan al público nunca por sí mismas, nunca desde el punto de vista moral, sus actos interesan sólo en cuanto reflejan la luz del carácter”. En

---

<sup>103</sup> Walter Benjamin, “Destino y carácter” en *Ensayos escogidos* (México: Ediciones Coyoacán, 2002), 131.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, 132.

los personajes de Moliere “el carácter se despliega luminosamente en el esplendor de su único rasgo, que no permite subsistir a ningún otro visible junto a sí, sino que lo anula con su luz. La sublimidad de la comedia de caracteres reposa sobre este anonimato del hombre y de su moralidad incluso mientras el individuo se despliega al máximo en la unicidad de su rasgo característico”<sup>105</sup>. No es difícil ver aquí los trazos del nombre propio, del nombre de un hombre anónimo perdido en el mar infinito de la humanidad, pero aún así único e insustituible, infinito en su juego.

Por el contrario, en el destino se pone en juego un *telos*, el cumplimiento de una finalidad, un proyecto, un designio originario, el logro de un fin premeditado. A Benjamin le incomoda el destino como concepto religioso, ligado a la culpa, donde “la desgracia fatal es considerada como la respuesta de Dios o de los dioses a la culpa religiosa”<sup>106</sup>. El personaje con destino (el militar, el gobernante, el sacerdote, etc.) cree tener una misión que cumplir para obtener el bien. El destino es una vida estructuralmente condenada y así el viviente se convierte en culpable: “El derecho no condena al castigo sino a la culpa. El destino es el contexto culpable de lo que vive [...]. El juez puede ver el destino donde quiere; en cada pena debe infligir ciegamente destino”<sup>107</sup>. Sin embargo, Benjamin identifica un hombre con destino que no hace obra: se trata del personaje de la tragedia, que puede levantar su “cabeza” por encima de

la tiniebla de la culpa, porque en la tragedia el destino demoníaco es quebrantado. Ello no significa que la concatenación de culpa y castigo –que desde el punto de vista pagano no tiene fin– haya sido sustituida por la pureza del hombre purificado y reconciliado con el puro Dios. Pero en la tragedia el hombre pagano advierte que es mejor que sus dioses, pese a que este conocimiento le quita la palabra y permanece mudo. Sin declararse, ese conocimiento busca secretamente recoger sus fuerzas<sup>108</sup>.

Volviendo al texto sobre la violencia, la vida cotidiana ofrece varios ejemplos de una violencia inmediata. Benjamin vuelve a referirse a la experiencia de lo íntimo: “La ira, por ejemplo, conduce a las irrupciones más evidentes de violencia sin ser por ello medio para fin alguno. No es aquí medio sino manifestación” (*PCV*, 39). El término clave, que Benjamin opone a la palabra “medio”, es “manifestación”. La ira es una forma inmediata de la violencia que no tiene otro objeto más que mostrarse a sí misma,

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 133-134. Antígona sería un ejemplo de “personaje con destino que no hace obra”. Véase el capítulo 7.

sin afán de reconstrucción, y es incalculable porque no se ejerce mediante el cálculo medios-fines. La manifestación es la imagen de lo divino (Dios se manifiesta a los hombres). La manifestación (divina de fines) o la violencia de medios puros es similar a lo que Blanchot llama “lo inmediato que excluye todo inmediato”. Esta inmediatez no consiste en la oposición entre presencia y acceso diferido a la presencia vía representación: “la presencia inmediata es presencia de lo no-accesible, presencia que excluye o desborda todo presente. Esto equivale a decir: lo inmediato que desborda infinitamente toda posibilidad presente por su misma presencia, es presencia infinita de lo que queda radicalmente ausente, presencia de lo otro en su alteridad: no-presencia” (*DI*, 80).

Sin embargo, Benjamin reconoce que la ira puede ser el origen de la violencia mítica. El mito es una objetivación de la ira de los dioses y la prueba de su existencia, pues hacen uso de la violencia para mostrarse pero también para establecer un “nuevo derecho”: “[l]a arrogancia de Níobe conjura la fatalidad sobre sí, no tanto por ultrajar al derecho, sino por desafiar al destino a una lucha que éste va a ganar, y cuya victoria necesariamente requiere el seguimiento de un derecho [...] la violencia se abate sobre Níobe desde la insegura y ambigua esfera del destino pero no es en realidad destructiva” (*PCV*, 39). Esta violencia funda un derecho sin aplicar otro ya existente (no es la justicia distributiva o retributiva, que expresa el ordenamiento de lo común). La violencia mítica proviene de un destino no manifiesto, puesto que no está regulada por un derecho anterior y trascendente. Sin embargo, tarde o temprano deviene violencia legal porque su tarea es fijar efectos de fronteras. Al Estado le corresponde siempre el “establecimiento de fronteras, tal como se lo propone la «paz» de todas las guerras de las épocas míticas, de por sí el fenómeno originario de toda violencia fundadora por excelencia” (*PCV*, 40). Toda violencia fundadora garantiza un poder y antes de destruir al enemigo le concede una “igualdad de derechos”, aun en los casos en que el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. Benjamin concluye que mientras exista el derecho “esta verdad perdura *mutatis mutandis*. Y es que, desde la perspectiva de la violencia que sólo el derecho puede garantizar, no existe igualdad. En el mejor de los casos, hay violencias igualmente grandes. Sin perjuicio de lo dicho, el acto de establecimiento de fronteras es, aun en otro sentido, significativo para la noción de derecho” (*PCV*, 40). Si recordemos el esquema de Rancière, la igualdad (parlante) es la sede de la política que interrumpe los efectos de la policía, pero Benjamin recuerda que la igualdad no excede el espacio homogéneo del derecho.

La fuerza mítica se basa en la firma de acuerdos de paz que objetivan la violencia originaria. Esa firma se reactualiza como un procedimiento mecánico que simboliza la singularidad de la marca. La igualdad insta un espacio homogéneo de reconocimiento de derechos que neutraliza la singularidad de los nombres propios. La única forma de destrozarse la violencia mítica del derecho igualitario proviene de la manifestación mesiánica de lo justo. En lugar de la *igualdad*, Benjamin defiende la *justicia*.

En este punto, el texto llega a la última oposición –la más importante de todas–, que alude a las diferencias entre la violencia divina y la violencia mítica. En su inmediatez colérica, la violencia mítica se muestra idéntica a la violencia de derecho, “por lo que se hace preciso eliminarla” (PCV, 41). Hay que *eliminarla*, como si fuera posible borrarla definitivamente, para vislumbrar otro modo de violencia. Esto plantea “la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar la violencia mítica”. Si la violencia mítica “establece fronteras”, la violencia divina “arrasa con ellas”; si la primera es “culpabilizadora y expiatoria”, la segunda es “redentora”. Mientras ésta “golpea” y es “sangrienta”, aquélla “amenaza” y es “letal aunque incruenta” (PCV, 41).

La resolución de la violencia mítica se remite, y no podemos aquí describirlo de forma más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta (PCV, 41-42).

La violencia legal reduce al ser vivo a la “mera vida” –*nuda vida*, cuerpo sacrificable–, para mantener el funcionamiento de la máquina de la soberanía. En los dos casos hay sacrificio, pero siempre que se exige el derramamiento de sangre, no se respeta al ser vivo. La violencia divina destruye sin derramar sangre, y derramar sangre es la acción que oficia como el fundamento del trinomio culpa/expiación/orden. La sangre y el pecado son aspectos del mundo profano, expresado en el ensayo como la “mera vida”. Mientras la violencia legal sólo concibe partes sacrificables, la violencia revolucionaria destruye sin imponer castigos. Aunque Benjamin no concibe un mundo sin violencia, esto no le impide postular que la violencia revolucionaria está a favor de la justicia, resguardada en la morada de una intimidad insacrificable por la autoridad soberana.

Casi al final del texto, Benjamin vuelve a hacer referencia a lo íntimo y esta vez lo asocia con lo cotidiano. Es como si no satisfecho con su carácter ilocalizable, fuera necesario localizarlo. Ahora alude a la “violencia educadora” que antaño se ejercía en el interior de la familia. La violencia divina se manifiesta

en por lo menos una expresión sacralizada de la vida cotidiana. Una de sus manifestaciones fuera del derecho, es lo que se tiene por violencia educadora en su forma más consumada. Estas manifestaciones no se definen por haberlas practicado Dios mismo directamente en forma de milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, contundente y redentora, y al fin de cuentas, por la ausencia de toda fundación de derecho (PCV, 42).

La referencia implícita a Schmitt y al tema del milagro teológico-político de la decisión es clara: el milagro es el evento impredecible que ordena un espacio dislocado. La violencia divina “jamás es absoluta respecto al alma de los seres vivientes” (PCV, 42); es decir, no les arrebató a los hombres lo más singular que poseen. El alma es el reducto de una intimidad insacrificable y el nombre propio el trazo mundano de esa divinidad. Hay algo divino incrustado en la vida cotidiana, donde somos llamados por nuestro nombre propio. En términos generales: “lo que es divino en la humanidad es lo profano más allá de la moralidad, algo que está vinculado a los asuntos mundanos, pero que, en un instante, es capaz de trascender las limitaciones del cuerpo, así como lo colectivo. De ahí que el potencial divino de las personas sea la capacidad de superar la muerte en la elección del destino”<sup>109</sup>.

En su crudeza, la violencia divina no está exenta de cuestionamientos, por ejemplo, que favorece el crimen de unos contra otros. En este punto, Benjamin critica los filósofos que niegan la posibilidad de la muerte violenta basándose en el postulado del carácter sagrado de la vida. Este argumento liberal-pacifista impide y prohíbe “la muerte del tirano a manos de la revolución [...]. Falsa y vil es, en efecto, dicha afirmación de que la existencia es más elevada que la existencia justa, si por existencia no se entiende más que la mera vida” (PCV, 43). Confrontados con el mandamiento divino que prohíbe el homicidio, los hombres tendrán que *decidir* en qué momento será necesario no seguir esta ley. La intimidad vuelve aquí a ser referida: “[El mandamiento «no matarás»] no representa un criterio para alcanzar un veredicto, sino una pauta de comportamiento para la persona o la comunidad activa que *debe confrontarlo en su*

---

<sup>109</sup> Jacobson, *Metaphysics on the Profane*, 219. La traducción es mía.

*intimidad*, y que en casos tremendos tiene que asumir la responsabilidad de sustraerse a su mandato” (PCV, 42; las cursivas son mías).

¿En qué consiste esa intimidad permanentemente invocada? La violencia divina no les arrebató el alma a las personas, no las convierte en autómatas al servicio de la Idea, sino en sujetos que deciden solitariamente asumiendo una responsabilidad por el otro. En la edición inglesa del ensayo de Benjamin que utiliza Žižek se traduce “intimidad” por “soledad”. Según Žižek, Benjamin opone a la justificación de la violencia de quienes actúan como instrumentos del gran Otro –la necesidad histórica, etc.– la decisión solitaria de matar, asumiendo la responsabilidad que corresponde. La violencia divina no se expresa a través de los estallidos totalitarios de una máquina estatal, en la que los sujetos resignan su autonomía:

La violencia divina debe así ser concebida divina en el sentido preciso del viejo lema latino *vox populi, vox dei*: no en el sentido perverso de “estamos haciendo eso como meros instrumentos de la Voluntad del Pueblo”, sino como la asunción heroica de la *soledad de la decisión soberana*. Es una decisión (de matar, al riesgo de perder la propia vida) hecha en *absoluta soledad, sin cobertura del gran Otro*. Si ésta es extra-moral no es inmoral, no le da al sujeto la licencia para matar con alguna suerte de inocencia angelical. Cuando los que están fuera del ámbito social estructurado lo quiebran “ciegamente”, demandando y exigiendo la inmediata justicia/venganza, eso es la violencia divina<sup>110</sup>.

Žižek ilustra la violencia divina refiriéndose al pánico que se generó en Río de Janeiro hace aproximadamente dos décadas, cuando la muchedumbre bajó de las favelas e ingresó al sector rico de la ciudad y comenzó a saquear y quemar los supermercados. Pensemos también en los sucesos del 19 y de 20 de diciembre de 2001 en Argentina, donde una muchedumbre enaltecida y furiosa –que forzó la renuncia del ex presidente De la Rúa– fue duramente reprimida por la policía en Plaza de Mayo y otros puntos de la ciudad de Buenos Aires. Otro ejemplo que podría darse, más reciente, son los sucesos desarrollados entre junio y diciembre de 2006 en Oaxaca, que tuvieron como protagonista a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Allí, un rutinario conflicto docente gremial devino en una de las crisis políticas más importantes de México en las últimas dos décadas. La APPO se constituyó como una agrupación en cuyo seno confluían cerca de 400 organizaciones de todo tipo: comunidades indígenas, expresiones urbanas de sectores marginales, organizaciones de desempleados, sectores del gremio docente, estudiantes, pobladores, y grupos del heterogéneo universo de la

---

<sup>110</sup> Žižek, *Violence*, 171. Las cursivas y la traducción son mías.

izquierda mexicana. A pesar de que los distintos sectores confluyeron en torno a la demanda de la renuncia del gobernador priísta Ulises Ruiz, la nota distintiva de la protesta fue la heterogeneidad de las demandas hechas al sistema político oaxaqueño. Una ciudad paralizada durante meses por movilizaciones, cientos de miles de oaxaqueños manifestándose en las calles de Oaxaca y otros pueblos aledaños, una policía estatal desbordada y un gobernador sostenido sólo por el determinante ingreso de la Policía Federal Preventiva (PFP) al Estado fueron algunos de los saldos que arrojaron los más de cinco meses de crisis en Oaxaca<sup>111</sup>.

Estos ejemplos dan señales de que la violencia divina no es identificable, por ejemplo, con el fundamentalismo islámico actual, que perpetra una violencia estatalizada, ligada a la creencia de un Dios omnipotente que juzga y castiga. Tampoco sería pertinente identificarla con la “Solución Final” nazi: aunque en ambas situaciones se puede matar sin cometer un crimen directamente sancionable, la diferencia radica en que el exterminio nazi permanece como un medio del poder estatal<sup>112</sup>. La violencia divina se diferencia de la “revolución fascista” destinada “a ocultar que, en el nivel fundamental (el de las relaciones de producción), *nada cambie realmente*” (ES, 217). En definitiva, la violencia nazi destruye la singularidad de los nombres propios:

*Hay que intentar [pensar la violencia mítica de la Solución Final] a partir de su otro, es decir, a partir de lo que ha intentado excluir y destruir, exterminar radicalmente, y que lo obsesionaba a la vez por dentro y por fuera. Hay que intentar pensarlo a partir de la posibilidad de la singularidad, de la singularidad de la firma y del nombre, pues lo que el orden de la representación ha intentado exterminar no son solamente vidas humanas por millones, sino también una exigencia de justicia y son también los nombres: y en primer término la posibilidad de dar, de inscribir, de llamar y de recordar el nombre<sup>113</sup>.*

Derrida expresa sus reservas respecto de la violencia divina, cuyo carácter no sangriento no deja de tener un dudoso sentido purificador:

*Aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios.  
[Para una crítica de la violencia] me parece finalmente que se asemeja demasiado, hasta la fascinación y el vértigo, a aquello mismo contra lo que hay que actuar y pensar, contra lo que hay que hacer y hablar [...]. Pero si hubiese una enseñanza que sacar*

---

<sup>111</sup> Véase Carlos Durán y Guillermo Pereyra, “Observando a los observadores. Los analistas políticos frente al conflicto popular de 2006 en Oaxaca” en Julio Aibar y Daniel Vázquez (coord.), *Política y sociedad en México: entre el desencuentro y la ruptura. Conflicto social, democracia y populismo* (México: FLACSO Ediciones, 2008).

<sup>112</sup> Žižek, *Violence*, 168.

<sup>113</sup> Derrida, *Fuerza de ley*, 145-146. Las cursivas son del original.

[...] es que debemos pensar, conocer, representarnos, formalizar, juzgar la complicidad posible entre todos estos discursos y lo peor (aquí, la “solución final”)<sup>114</sup>.

Derrida cierra su texto con temor, demandando una razonable representación de la violencia divina, la cual debería ser juzgada, contaminada con el juicio, con lo que Benjamin identifica como el accionar propio de la violencia estatal. El peligro del devenir-mítico de la violencia divina es insalvable, no hay dudas de eso, pero hay otro devenir, otra decisión que Derrida no contempla: en el instante en que podría darse la justificación mítica de la revolución, la violencia divina *firmaría* su responsabilidad de no convertirse en violencia estatalizada. Ella no renunciaría a su propia intimidad, se comprometería con la decisión de seguir siendo divina. Dicho de otro modo, la violencia divina no debería ser suplementada con el juicio sino con *el amor a la justicia*. Esa decisión amorosamente íntima es tal en la medida en que responde al llamado exterior de la justicia.

Justicia e intimidad se ligan en una singular trabazón. La política del nombre propio se asienta en un silencio anterior a la violencia mítica, anterior porque se despliega fuera de sus límites. Es decir, la voz íntima de la justicia es previa a la violencia legal y posterior a todo efecto calculable dentro de su marco de acción. Como sostiene Esposito:

Lo mudo es la justicia escondida en el fondo de la palabra. La acción “imposible” que en ella interrumpe cualquier presunta comunicación. Así como sólo la justicia divina puede romper la cadena mítica del derecho, así sólo al mudo le está permitido disolver la distancia infinita entre acción y palabra: no en el sentido de una palabra funcional a la acción [...] sino en el sentido de una palabra en sí mismo activa justamente porque es muda, sustraída al círculo dialogístico de la comunicación<sup>115</sup>.

Para Esposito, la palabra muda es una “palabra impolítica”<sup>116</sup>, que reactualiza la palabra mágica de la mimesis. Al igual que el nombre propio, la palabra impolítica remite a una intimidad exterior a las formas representativas de la violencia mítica. Benjamin afirma que es urgente asumir el riesgo de “decidir cuándo se trata efectivamente de violencia limpia [divina-revolucionaria] en cada caso particular” (*PCV*, 44). Esta tarea es difícil e incierta, pues mientras la fuerza redentora es “incierta”, la violencia mítica es la regla, se deja entrever “con certeza” (*PCV*, 44).

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, 150. Las cursivas son del original.

<sup>115</sup> Esposito, *Confines de lo político*, 140-141.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 141.

El texto de Benjamin culmina con una sentencia misteriosa: “Desechable también es la conservadora de derecho, esa violencia administrada que le sirve. La violencia divina, *insignia y sello*, jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse, *la reinante*” (45; las cursivas son mías). Derrida desentraña el misterio que encierra esta frase, y sostiene que allí se revela el acontecimiento de la firma: “*al final de un texto del que no queda ningún otro contenido (teórico, filosófico o semántico), quizás ningún contenido traducible fuera de la singularidad de su propio acontecimiento, fuera de su propia ruina, una frase última, una frase escatológica nombra la firma y el sello, nombra el nombre*”<sup>117</sup>. Luego de que Benjamin nombra la firma (“la violencia divina, insignia y sello”), él mismo firma con su nombre de pila, *Walter*. Hay un juego de palabras entre la violencia divina entendida como violencia “reinante” o “soberana” (*die waltende heissen*) y el nombre de pila de Benjamin (*Walter*). Esta coincidencia que existe entre “*walten*” y “*Walter*” “*no puede dar lugar a ninguna demostración ni a ninguna certeza*”<sup>118</sup>. El juego de nombrar la firma y firmar abrazando la violencia soberana, y la analogía entre *walten* y *Walter*, no da pie a la elaboración de ninguna determinación. Es un juego sin ninguna determinación última, como el juego entre *política* y *soledad*.

La firma involucra al otro, en el caso de Benjamin a Dios, que precede y dona todos los nombres propios: “Dios es el nombre de esta violencia pura, y justa por esencia: no hay ninguna otra, no hay ninguna antes que ella, y ante la que ella tenga que justificarse. En él autoridad, justicia, poder y violencia constituyen una sola cosa [...]. Antes incluso del nombre, desde el pre-nombre, desde el nombre de pila”<sup>119</sup>. Benjamin deja aparecer su firma con el nombre que Dios le dona. Pero, ¿qué es una firma? Derrida responde:

una firma escrita implica la no-presencia actual o empírica del signatario. Pero, se dirá, también señala y recuerda su haber estado presente en un ahora pasado, que será todavía un ahora futuro, por tanto un ahora en general, en la forma trascendental del mantenimiento. Este mantenimiento general está de alguna manera inscrito, prendido en la puntualidad presente, siempre evidente y siempre singular, de la forma de firma. Ahí está la originalidad enigmática de todas las rúbricas. Para que se produzca la ligadura con la fuente, es necesario, pues, que sea retenida la singularidad absoluta de un acontecimiento de firma y de una forma de firma: la reproductibilidad pura de un acontecimiento puro<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Derrida, *Fuerza de ley*, 76-77. Las cursivas son del original.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 77. Las cursivas son del original.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>120</sup> Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 2003), 370.

Para poder funcionar la firma debe poseer una forma repetible que le permita desprenderse de la situación originaria de su producción. No obstante, la firma se mantiene más o menos invariante en cada papel, aunque nunca sea exactamente la misma. Ella define la soberanía de nuestro ser sin que dé lugar a un saber determinante. De igual forma, Derrida destaca la condición paradójica de la violencia divina, que si bien es “reina y soberana”, no se presta a ninguna certeza<sup>121</sup>. Así, el gesto político de Benjamin se opone a la actitud tanto de los filósofos del “retorno de la política” como al posmarxismo. Ambos determinan bajo qué circunstancias hay política o ruido de la voz muda. Para los posmarxistas lo político radica en las ficciones simbólicas que dislocan el régimen de visibilidad, y todo aquel incapaz de encarnarlas se encuentra en el orden policial despolitizado o en la anarquía absoluta, el ruido de la revuelta, la diferencia sin política. Al contrario, la política del nombre propio de Benjamin asume la decisión por la violencia revolucionaria, pero lo hace manteniéndose en silencio con respecto a la certeza de su llegada. Como afirma Derrida:

[A la violencia divina] [s]e la puede llamar así, la soberana. En secreto. Soberana en el hecho de que se llame y que se la llame ahí donde soberanamente ella se llama. Se nombra. Soberana es la potencia violenta de esa aparición originaria. Privilegio absoluto, prerrogativa infinita. La prerrogativa da la condición de toda apelación. No dice ninguna otra cosa, se llama, pues, en silencio. Sólo resuena entonces en el nombre, la pura nominación del nombre antes del nombre. La prenomiación de Dios, esto es la justicia en su potencia infinita. Y empieza y acaba en la firma<sup>122</sup>.

La soledad no puede ser lo propio de lo político sino lo que guarda silencio sobre la posibilidad de determinar sus condiciones criterios. La soledad es tan inoperativa políticamente como la destrucción radical pero, en su desobra, se exponen a lo otro, son el riesgo de la exposición misma.

Benjamin afirma que el “carácter destructivo” “sólo conoce un lema: abrir paso; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio”<sup>123</sup>. A la destrucción radical “no le ronda ninguna imagen”, no hace obra o no tiene propiedades, “no ve nada duradero”. Porque no ve nada durable

ve caminos por todas partes. Donde otros chocan con muros o con montañas, él ve, también, un camino. Y como lo ve por todas partes, por eso tiene siempre algo que dejar

---

<sup>121</sup> Derrida, *Fuerza de ley*, 135.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 139-140.

<sup>123</sup> Walter Benjamin, “The Destructive Character” en *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (Nueva York y Londres: A Helen and Kurt Wolff Book, 1978), 301. La traducción es mía.

en la cuneta. Y no siempre con áspera violencia, a veces con violencia refinada. Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber lo que traerá consigo el próximo. Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos<sup>124</sup>.

El carácter destructivo es como el desastre de Blanchot: “El desastre está separado, es lo más separado que hay”<sup>125</sup>; es lo que desorienta lo absoluto; lo que nos quita el refugio del pensamiento (incluso de un pensamiento que hace de la muerte una obra, el cumplimiento del buen morir). Blanchot coincide con Benjamin en que, cuando todo ha sido ya dicho en la historia, aún queda algo por decir, y ese *de más* es el desastre: “*Cuando todo está dicho, lo que queda por decir es el desastre, ruina de habla, desfallecimiento por la escritura, rumor que murmura: lo que queda sin sobra* (lo fragmentario)”<sup>126</sup>. El carácter destructivo y el desastre son la huída hacia lo otro, el distanciamiento frente a lo dado, la soledad expuesta como afuera.

En su ensayo sobre la “política del lenguaje” de Benjamin, Alexander García Düttmann sostiene que el lenguaje de la destrucción revolucionaria es un “lenguaje inutilizable” (*unusable language*). Mientras el uso implica algo que puede ser alterado en la relación, lo inutilizable “es siempre una lengua sin un otro: sigue siendo absolutamente singular y absorbe toda la alteridad incluso antes de que el otro pueda mostrarse a sí mismo [...] el lenguaje inutilizable, cuyo uso es por definición imposible, es el lenguaje de la *comunicabilidad* que precede cualquier uso o utilidad”<sup>127</sup>. La destrucción es la sede de una paradoja, pues ¿qué clase de creación sería capaz de ocasionar a su vez la destrucción radical? Benjamin se sitúa en ese lugar impropio. Su gesto político consiste en inventar un lenguaje mesiánico-revolucionario, una serie de conceptos “inútiles” –incluso para la ortodoxia marxista– que el fascismo “no podrá utilizar, o sólo podrá utilizar si a su vez se convierte en otro. El concepto que los otros no pueden usar quita el aliento, y los hace hablar de otro modo”<sup>128</sup>. Este lenguaje fomenta el desacuerdo gracias a la inutilidad de sus términos. Porque el carácter destructivo no se ve dañado si es malentendido; todo lo contrario, se vuelve más fuerte en sus efectos:

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, 302-303.

<sup>125</sup> Maurice Blanchot, *La escritura del desastre* (Caracas: Monte Ávila, 1987), 9.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>127</sup> Alexander García Düttmann, “Tradition and Destruction. Walter Benjamin’s Politics of Language” en Andrew Benjamin y Peter Osborne, *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience* (Londres y Nueva York: Routledge, 1994), 36. La traducción es mía.

<sup>128</sup> *Idem.* La traducción es mía.

El carácter destructivo no está interesado en absoluto en que se le entienda. Considera superficiales los empeños en esa dirección. En nada puede dañarle ser malentendido. Al contrario, lo provoca, al igual que lo provocaron los oráculos, instituciones destructivas del Estado. El más pequeño burgués de todos los fenómenos, el chisme, tiene lugar sólo porque las gentes no quieren ser malentendidas. El carácter destructivo tolera que se lo entienda mal<sup>129</sup>.

El lenguaje de la destrucción no tiene nada que decir salvo destruir, sólo anuncia la destrucción, que se comunica a sí misma y en sí misma. Anuncia la llegada de la voluntad de ser Otra-cosa: “El desastre es lo que no puede acogerse sino como la inminencia que gratifica, la espera del no poder”<sup>130</sup>. García Düttmann sostiene que nos vemos permanentemente tentados a distinguir la “buena destrucción” –la que proporcionaría la violencia legal: destrucción consensuada, calculada estratégicamente, etc.– de la “mala destrucción”. Sin embargo, esta distinción es improcedente “porque son precisamente el exceso y la extravagancia, la fragilidad y la vulnerabilidad (¿nos atrevemos a decir el amor y el «puro movimiento del amor»? ) las que permiten que la diferencia sea reinscrita en la tradición. El exceso es excesivo en relación a cualquier atribución; incluso excede su representación en las ruinas”<sup>131</sup>.

Werner Hamacher sostiene que la “política de los medios puros” de Benjamin destruye la concepción usual de la política, referida a la producción y autoproducción del Estado. No hay tampoco en su propuesta un sujeto propio de lo político, sino sólo una apuesta por la deposición radical de toda de presentación específica de lo político. Hamacher sostiene que la política benjaminiana no depende de una “fuerza de producción” –un acto de habla performativo–, sino del “carácter aformativo” (*afformative character*). La teoría de la producción o transformación de un acto performativo es la forma típica en que se expresa la violencia mítica. Benjamin propone “una teoría de la *abstención* de la acción; es, su ustedes quieren, una teoría trascendental de la huelga que expone las condiciones de la acción histórica, suspende sus formas previas, e inaugura otra historia ya no dominada por las formas del posicionamiento y del trabajo, por las formas de presentación y producción, y ya no por las formas”<sup>132</sup>. El acontecimiento aformativo es irreductible a los actos de habla o acciones discursivas: “Lo aformativo es una elipsis que acompaña silenciosamente cualquier acto y puede

---

<sup>129</sup> Benjamin, “The Destructive Character”, 302. La traducción es mía.

<sup>130</sup> Blanchot, *La escritura del desastre*, 17.

<sup>131</sup> García Düttmann, “Tradition and Destruction”, 54. La traducción es mía.

<sup>132</sup> Werner Hamacher, “Afformative, Strike. Benjamin’s «Critique of Violence»” en Andrew Benjamin y Peter Osborne, *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience* (Londres y Nueva York: Routledge, 1994), 126. La traducción es mía.

silenciosamente interrumpir cualquier acto de habla”<sup>133</sup>. “Aformativa” es la violencia que interrumpe al *telos* de la productividad performativa, es la invocación de la palabra inútil que extrae su fuerza de su inoperancia.

El carácter aformativo, el desastre y la política de la soledad no pueden ser explicados por un saber que establece reglas sobre la operatividad de lo político (hasta aquí hay política, hasta aquí no; esto es político, esto no puede serlo de ningún modo; etc.) porque arrasan con las distinciones definitivas. Hamacher sostiene que la “deposición aformativa” de Benjamin no es lo opuesto a la producción performativa porque la contradicción es una forma de argumentación dominada por la lógica proposicional<sup>134</sup>. Por consiguiente, sería un error sostener que la violencia divina se encuentra en una relación de pura oposición con la violencia legal. Es decir, no se trata de que una sea el reverso de la otra, sino que la violencia divina es el *afuera* de la violencia mítica, lo que destruye los efectos de frontera del mito sin producir otro mito.

Retomemos la analogía que Benjamin traza entre el lenguaje expresivo como “medio sin un fin” y la violencia divina de puros medios. El lenguaje puro comunica la “comunicabilidad pura y simple”, es decir, no es un instrumento que sirve a un fin de la comunicación sino que se comunica a sí misma inmediatamente: “[I]a medialidad de la lengua consiste en un movimiento que se separa de sí misma, y de este modo establece una relación a sí misma como otro [...]. Sólo sería medio como «medio sin fin» en la medida en que la palabra «sin» define una relación no de exclusión o la simple negación, sino de participación «con» el «afuera» –borde de una irreductible y, sin embargo, constitutiva exterioridad”<sup>135</sup>. Por su parte, la violencia es pura cuando se concibe a sí misma manteniendo una relación con su misma inmediatez<sup>136</sup>. La violencia divina no es el caos por el caos mismo; es la violencia que se relaciona a sí misma como otra, como Otredad, con el *Afuera de toda Ley*, Ley que da forma a la realidad de las leyes positivas.

Por analogía, la política de la soledad es el *afuera* de la soberanía de lo político y de lo político como soberanía específica, el *vox populi* dentro del pueblo que huye fuera del espacio mítico de lo político, la violencia divina que interrumpe la violencia mítica de la hegemonía. La destrucción radical es el “decir de más” que “queda en pie” fuera de las ruinas del progreso; la revolución se refiere a sí misma, en su inutilidad, una

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, 128. La traducción es mía.

<sup>134</sup> *Ídem.*

<sup>135</sup> Weber, *Benjamin's –abilities*, 197. La traducción es mía.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 196-197.

condición que recuerda la comunidad solitaria de los militantes que esperan la emancipación.

¿Qué relación existe entre violencia divina/desastre y nombre propio? A primera vista, la destrucción se lleva consigo los nombres propios. Como afirma Blanchot: “«Ya» o «siempre ya» es la huella del desastre, el fuera de la historia histórica: lo que nosotros –¿quién no es nosotros?– sufriremos antes de sufrirlo, el transe como pasivo del paso más allá. El desastre es la impropiedad de su nombre, y la desaparición del nombre propio (Derrida), ni nombre ni verbo [...]”<sup>137</sup>. Sin embargo, el nombre propio es una huella del desastre: no expresa la soberanía del yo sino la pasividad de lo que soy en la apertura a lo otro, al riesgo, a la soledad. Yo estoy solo con mi nombre, nada me puede separar de él incluso en los peores momentos, resiste a la disolución pero tampoco nos ayuda a hablar. Con el nombre propio se presume el final de la racionalidad ligada al ser llevado al lenguaje, el lenguaje mítico-representativo que refiere saberes invariables integrados a la identidad de un sistema concluido y único<sup>138</sup>. Además, el nombre propio anula la soledad del “Yo soy” refugiada en el interior de la conciencia: “No hay soledad si ésta no deshace la soledad para exponer lo solo al afuera múltiple”<sup>139</sup>. La soledad no es el silencio de lo que no habla sino la manifestación del nombre propio en el afuera vertiginoso de lo político. Benjamin deja aparecer su nombre *Walter* ante los representantes del poder, que no conocen nombres propios sino individuos, grupos, manifestantes, opiniones, etc. Firmar la revolución por-venir es un acto de justicia que desafía las acciones del soberano, que nunca habla en nombre propio sino por boca del gran Otro. Al firmar con su nombre de pila, el acto de Benjamin es más decisivo y justo que la decisión de cualquier soberano, aunque no se realice siguiendo el curso anticipable de una estrategia política.

---

<sup>137</sup> Blanchot, *La escritura del desastre*, 40-41.

<sup>138</sup> Emmanuel Levinas, *Nombres propios* (Agnon, Buber, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl) (Madrid: Fundación Emmanuel Mournier, 2008), 14.

<sup>139</sup> Blanchot, *La escritura del desastre*, 13.

## CAPÍTULO 7

### La impersonalidad del objeto *a* y la soledad del acto ético

No es común buscar la soledad; usualmente nos encuentra sin aviso y, en ese encuentro, nos perdemos. La soledad es una inmensa pasividad<sup>1</sup> no porque encontremos en ella la seguridad de una paz quieta, sino porque escapa al dominio de la acción. Tenemos una relación impersonal con la soledad, y fuera de eso no nos espera otra forma de vinculación, es decir, un trato personal. Sería absurdo entablar un trato personal con la soledad; ella se relaciona con nosotros como una intimidad extranjera. La soledad es impersonal porque interrumpe el diálogo intersubjetivo e incluso el monólogo interior de la conciencia a sí. Quien está solo está arrojado al tiempo de la pulsión de muerte, un tiempo en que la muerte es fatal porque no llega a tiempo.

En este capítulo sostendré que del encuentro de lo político con el acto ético surge una política de la soledad que interrumpe la pretensión de determinación criterial de lo político: la soledad es el objeto elusivo de lo político, que nos mira sin que podamos verlo. Lo mismo ocurre con el sujeto ético que clava una mirada que hace bajar la vista, brillante, tan intolerable como su acto, que consume el “ser criminal” (*Seminario VII*, 339) de la pulsión de muerte.

El capítulo se divide en dos partes. En la primera abordaré la relación que existe entre algunas de las nociones más importantes del psicoanálisis: el objeto *a*, el acto ético, la pulsión de muerte, la perversión sádica y el goce de la mujer. Se trata de articular un discurso que oficie como insumo teórico de una política de la soledad y como un principio de lectura para interpretar, en la segunda parte, *Antígona* de Sófocles y el

---

<sup>1</sup> Sobre la noción de pasividad, véase Maurice Blanchot, *El espacio literario* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 93; 96; Maurice Blanchot, *La escritura del desastre* (Caracas: Monte Ávila, 1987). Para una discusión de esta noción, véase Thomas Wall, *Radical Passivity. Levinas, Blanchot and Agamben* (Nueva York: State University of New York, 1999); Marta López Gil y Liliana Bonvecchi, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004), 121-160.

comentario de Lacan dedicado a ella en *La ética del psicoanálisis*. Me detendré fundamentalmente en el carácter impersonal que asume el objeto *a*, la relación entre libido, pulsión de muerte y acto ético y la mujer entendida como el afuera de la subjetividad perversa regida por el goce fálico, que encuentra en Sade uno de sus principales exponentes.

En la segunda parte veremos que Lacan concibe a Antígona como un personaje trágico que interrumpe la articulación armónica entre la comunidad ética y el acto ético. Su comentario aporta elementos para pensar las consecuencias ético-políticas de la soledad y el modo en que ésta irrumpe en la esfera de la dominación. Abordaré las diferencias que existen entre la soledad del acto de Antígona y la soledad en la cual Creonte toma sus decisiones de gobierno. Afirmaré que la soledad es un factor que permite analizar tanto los efectos de dominación que produce la fijación superyoica en el cumplimiento de la ley como la forma ético-política de interrumpir tales efectos.

### **El objeto *a*, el acto ético y la mujer**

#### *De la Cosa al objeto a*

En la introducción que abrió este capítulo hay tres términos implicados entre sí: *búsqueda, encuentro y pérdida*. Para el psicoanálisis, el encuentro con la Cosa materna perdida nunca se produce y esa pérdida es constitutiva en la conformación de la subjetividad. Por más que se busque encontrarse con ella, el sujeto sólo se topa con objetos parciales de la pulsión –el objeto *a*– que la representan contingentemente. El goce de la Cosa está irremediabilmente perdido y el objeto *a* es un suplemento del goce del sujeto.

Lacan establece una relación de mutua contaminación entre el sujeto y el objeto *a*. Por un lado, la objetividad del orden simbólico está sostenida por un suplemento significativo provisto por el sujeto; por otro, la subjetividad depende del objeto *a*, entendido como el contrapunto del sujeto. A esto apunta Lacan con la estructura topológica de la cinta de Moebius, donde la relación entre adentro y afuera está invertida e indeterminada. Veamos más de cerca: 1) la estructura simbólica está articulada por un significativo amo/vacío, entendido como un elemento “subjetivo” significador; 2) el

objeto *a* es el opuesto del significante amo, un suplemento objetivo que sustenta la subjetividad y que empaña nuestro pleno acceso al mundo o a la realidad<sup>2</sup>. El objeto de la pulsión se sitúa en el plano de

la subjetivización acéfala, una subjetivización sin sujeto, un hueso, una estructura, un trazado, que representa una faz de la topología. La otra faz es la que hace el sujeto, debido a sus relaciones con el significante, un sujeto agujereado [...]. El sujeto es un aparejo. Este aparejo tiene lagunas, y en esas lagunas el sujeto instaura la función de cierto objeto como objeto perdido. Es el estatus del objeto *a* en tanto está presente en la pulsión (*Seminario XI*, 191-192).

La objetividad es fijada por un significante amo provisto por el sujeto, y la subjetividad está soportada por un suplemento objetivo, el objeto *a*. El sujeto se determina por la intervención del fantasma, la fantasía fundamental que oficia como soporte del deseo, no del objeto.

Lacan sustituye el ser de los filósofos, vasto y universalmente compartido, por el objeto *a*, entendido como la parte de no-ser que anida en el sujeto. Los objetos de la pulsión encarnan las formas perdidas de la libido en formas de pequeños objetos (*objet petit*): mirada, voz, senos, falo. Esos objetos son residuos de las formas arcaicas libidinales que tienen un “carácter irreductible” (*Seminario VII*, 116-117). Como afirma Joan Copjec, el objeto *a* es un punto límite y “no es común a todos sino que es *singular*; este ser no-todo [...] no preexiste al sujeto sino que es el resultado de una contingencia corpórea. El goce, la experiencia del cuerpo, es un sostén insostenible, accesible indirectamente a través de objetos parciales, insoportable, y el sujeto se defiende creando una fantasía fundamental” (*Imaginemos*, 20).

Abordemos cada uno de los términos referidos hasta aquí. Todo comienza con *das Ding*, la Cosa, el origen sin un origen localizable. La Cosa no es igual a las cosas en el mundo que pueden ser reunidas en un orden diferencial de elementos. No es el producto del trabajo, las cosas visibles. Como afirma Lacan: “*Das Ding* se sitúa en otra parte” y “[h]ay en *das Ding* otra cosa” (*Seminario VII*, 60). ¿Dónde se sitúa y qué es la “otra cosa” en la Cosa que no son las cosas creadas por el trabajo? Demos una respuesta inmediata: la Cosa está ligada a la Cosa materna perdida, diferida e ilocalizable, y la “otra cosa” que hay en ella es el objeto *a*.

---

<sup>2</sup> Slavoj Žižek, “*Da Capo senza Fine*” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Buenos Aires: FCE, 2003), 241-242.

La Cosa es el elemento aislado en el origen del sujeto. No es un todo coherente que encontraría su materialización en un verbo primordial. *Das Ding* es “por naturaleza extranjero, *Fremde*” (*Seminario VII*, 67). La experiencia de la realidad está calada por la separación original de la Cosa, entendida como una exterioridad-íntima: “[La Cosa es] aquello que, en el interior del sujeto, resulta llevado en el origen a un primer exterior –un exterior nos dice Freud, que nada tiene que ver con esa realidad en la que el sujeto deberá más tarde ubicar los *Qualitätszeichen*, que le indican que está en el camino adecuado para la búsqueda de su satisfacción” (*Seminario VII*, 67). El objetivo primero de la prueba de la realidad no es encontrar en la percepción un objeto que responda a la representación que se hace de él el sujeto –la mente como espejo de la naturaleza–, se trata más bien de “*volver a encontrarlo, testimoniarse que está aún presente en la realidad*” (*Seminario VII*, 68; las cursivas son mías). “Volver a encontrar” el objeto no significa que alguna vez lo hayamos poseído: hay que reencontrarlo constantemente porque nunca lo tuvimos. En el seminario XI, Lacan cita una frase de Picasso que ilustra el sentido de ese “volver a encontrar”: “*no busco, encuentro*” (*Seminario XI*, 15). El que busca encuentra, es verdad, pero muchas veces se encuentra con lo que busca antes de programar una búsqueda calculada. El psicoanálisis distingue entre la Cosa originaria y la Cosa retroactivamente encontrada, pero esa diferencia no atañe a un tiempo cronológico sino a uno de carácter lógico. El lenguaje o el significante ejercen una función de corte entre la Cosa (anterior) y el objeto *a* (posterior) (*Goce*, 72). Ni la ciencia ni la religión nos pueden dar la Cosa o salvarla en la medida en que nuestra relación con ella está mediada por el significante, y estar sometido al principio del placer no es otra cosa más que aceptar la dominancia del significante. La pérdida de la Cosa es una consecuencia, no su causa: “El objeto es por su naturaleza, un objeto reencontrado. Que haya sido perdido, es su consecuencia –pero retroactivamente. Y entonces, es rehallado sin que sepamos que ha sido perdido más que por estos nuevos hallazgos” (*Seminario VII*, 147). Se lo podrá encontrar guiado por un impulso nostálgico, y veremos que ese es el modo más exigente y apremiante de encontrarlo.

Todo el andar del sujeto se organiza en torno a la Cosa extranjera. ¿Para qué sirve ésta? Lacan responde: “Nada más que para ubicarse en relación a ese mundo de anhelos y espera, orientado hacia lo que servirá, dada la oportunidad, para alcanzar a *das Ding* [...]. El objeto está perdido como tal por naturaleza. Nunca será vuelto a encontrar. Esperando algo mejor o peor, alguna cosa está allí, pero esperándolo” (*Seminario VII*, 68). El mundo como un todo sólo es una captación imaginaria, y no es posible que

alguien, como parte de ese mundo, pueda tomar pleno conocimiento de él (*Seminario XX*, 57). Lacan utiliza una metáfora para dar cuenta de esto: en la superficie del cuerpo hay un número finito de bocas, por lo cual no hay una fusión total con el mundo (ni con nosotros mismos: la boca narcisista, que se besa a sí misma, no puede prescindir tampoco de una relación de objeto). Los objetos nos ex-ponen al mundo, nos ponen afuera, sin que haya un ser-común entre nosotros:

Tenemos [...] que vénosla con ese mundo allí donde él está [...]. Esas zonas erógenas que [...] pueden considerarse como genéricas y limitadas a puntos elegidos, a puntos de hiancia, a un número limitado de bocas en la superficie del cuerpo, son los puntos de donde Eros deberá sacar su fuente [...].

Se podrá soñar con un contacto epidérmico, completo, total, entre el cuerpo y un mundo, él mismo abierto y tembloroso; soñar con un contacto, y como horizonte, con un estilo de vida cuya dirección y vía nos muestra el poeta [Whitman] (*Seminario VII*, 116).

Se puede soñar con ese mundo del contacto total, soñar nada más, porque desde el origen opera en el sujeto la separación, el aislamiento de la Cosa, el Otro absoluto del sujeto. El sujeto lacaniano no es el yo autoconsciente ni la conciencia tejida en un horizonte histórico de precomprensión, sino el sujeto inmerso en la red significante (*Seminario XI*, 50). No hay mundo –una categoría perteneciente al discurso filosófico– porque no hay subjetividades dispuestas a oír, en una relación dialógica horizontal, significados de una realidad común: “El significado no es lo que se escucha. Lo que se escucha es el significante. El significado es el efecto del significante” (*Seminario XX*, 45). Lacan ofrece un ejemplo: el ángel no es tanto el portador de un mensaje, un significado a descifrar, sino un significante que produce con su misma aparición material efectos de significación (*Seminario XX*, 29-30). El psicoanálisis no da por sentada la existencia del mundo pero interroga cómo el sujeto llega a construir un mundo. En este sentido, el vínculo entre el mundo y el cuerpo es un dato esencial de la subjetividad: no gozo totalmente del cuerpo del otro sino de un objeto parcial. El mundo es un “mundo de anhelos y espera”: al sujeto le espera la espera sin fin, la espera por encontrar un objeto permanentemente (re)encontrado.

Según la formulación de Lacan: “el deseo viene del Otro, y el goce está del lado de la Cosa”<sup>3</sup>. ¿Por qué el goce está del lado de la Cosa? ¿Por qué el deseo es deseo del Otro? El ser del cuerpo es un ser sexuado, es decir, un ser que remite al goce. El goce es una dimensión vital y no hay vida sin un goce corporeizado; es la propiedad fundamental

---

<sup>3</sup> Jacques Lacan, “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista” en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 832.

del cuerpo viviente, y sabemos qué es estar vivo gracias a que el cuerpo es algo de lo cual se goza. Según la célebre sentencia de Lacan “[e]l goce es lo que no sirve para nada”, es decir, es irreductible a la economía de lo útil, que consiste en repartir, distribuir, retribuir, lo tocante al goce (*Seminario XX*, 11; 13; 19; 22). El problema del goce concierne a la satisfacción de una pulsión, no del goce en sí mismo, cuyo acceso directo es imposible. El goce de la Cosa sólo es posible a través de la organización de un complejo de objetos, y los objetos de la pulsión son únicos, singulares y finitos, se cuentan “uno por uno” porque son la sede del no-todo. La pulsión, a diferencia del deseo metonímico que yerra sin fijarse, alcanza la satisfacción pero sin alcanzar la meta, y ello se debe a que es *parcial*. El principio del placer gobierna la búsqueda del objeto y le impone sus rodeos circulares. Como la Cosa está velada, hay que cercarla, contornearla para poder percibirla por la vía del objeto (*Seminario VII*, 74; 186; 146-147).

La *sublimación* es la encargada de acometer esa tarea, entendida como “*un proceso que concierne a la libido de objeto*” (*Seminario VII*, 116; las cursivas son del original). El objeto especifica las direcciones y los puntos de atracción del sujeto en su relación con el mundo y la sublimación –según la conocida definición– “eleva un objeto [...] a la dignidad de la Cosa” (*Seminario VII*, 138). Lacan se apresura a aclarar –en contra de Freud– que la sublimación no consiste en la aprobación colectiva de un objeto, o en hacer pasar por una actividad sobresaliente algo que no puede ser expuesto públicamente. El fundamento de la sublimación no debe buscarse en la sanción de la sociedad sino “en la función imaginaria del fantasma”. Es decir, no hay una “sociedad” previa a la relación de objeto sino que es el fantasma –contingentemente articulado– el que instituye un mundo de objetos parciales posible: “En formas históricamente, socialmente, específicas, los elementos *a*, elementos imaginarios del fantasma, llegan a recubrir, a engañar al sujeto, en el punto mismo de *das Ding*. Aquí haremos recaer la cuestión de la sublimación” (*Seminario VII*, 123). El amor cortés es una forma histórica que puede ser considerado un “paradigma de la sublimación” en tanto alude a la Cosa inaccesible como objeto amoroso. Aquí el objeto es la Dama, a quien se le da un valor de Cosa. Lacan sostiene que el amor cortés dejó una huella imborrable en las distintas relaciones de objeto del sujeto. El amor cortes enseña que el amor es la pantalla fantasmática que encubre la diferencia sexual, el hecho de que los amantes nunca alcanzarán plenamente la fusión plena de sus almas – “[e]l amor es lo que suple la relación sexual en cuanto inexistente” (*Seminario XX*, 59).

El deseo es el soporte de la escisión del sujeto y su atadura al significante hace que parta “ya vencido, prometido a la impotencia”. En otras palabras, el deseo “parte sometido al placer, cuya ley es hacerlo quedar siempre corto en sus miras. Homeostasis encontrada siempre demasiado pronto por el viviente en el umbral más bajo de la tensión con que malvive”<sup>4</sup>. El fantasma, en tanto sostén del deseo, hace al placer propio para el deseo, y que el deseo sea “deseo del Otro” quiere decir que, tras el exilio de la Cosa, el deseo es “deseo de desear”, que se desliza de significante en significante. Asumir la castración simbólica da origen a la carencia con que se instituye el deseo: “La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo”<sup>5</sup>. La ley simbólica no prohíbe el deseo, todo lo contrario: lo impone como deseo de desear –no soy un sujeto autosuficiente sino un sujeto dividido por las imposiciones del significante, y por eso nunca estaré satisfecho.

El Otro está tan agujereado como el sujeto: la ley es efectiva sólo en la medida en que puede ser transgredida –el sujeto puede desplegar la metonimia del deseo porque la ley se lo impone, pero se lo impone porque ella misma no es definitiva, cerrada, segura de sí misma. Desde muy temprano se produce la no-coalición del ejecutor de la ley y la ley misma; esto ocurre cuando se abre la brecha entre el padre real del niño y la ley formal/simbólica que lo excede. Esta no-coalición de representante y creador fisura la ley simbólica y permite que sea transgredida (*Imaginemos*, 303). Toda ley está hecha para ser violada: no habría necesidad de leyes que prohibieran su violación si no hubiera una sistemática violación de la ley. No hay sociedad gracias a que se respetan las leyes; la sociedad es posible porque nos pasamos el tiempo violándolas. En el mandamiento “no mentirás” se hace visible el lazo íntimo del deseo en su función estructurante con la ley. ¿Cuál es la función de este mandamiento, aparte de hacernos sentir la verdadera función de la ley? Es retirar del enunciado el sujeto de la enunciación, borrarlo, tacharlo: “en la medida en que miento –todos los sujetos son mentirosos–, en que reprimo, en que soy yo, mentiroso, el que hablo, puedo decir *No mentirás*”. Ese precepto negativo, como ley, “incluye la posibilidad de la mentira como el deseo más fundamental” (*Seminario VII*, 102). Basta que me digan “no mentirás” para que hable siendo yo mismo, es decir,

---

<sup>4</sup> Jacques Lacan, “Kant con Sade” en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 753.

<sup>5</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 807. Para Lacan la castración no es sinónimo de privación o frustración (*Seminario VII*; 366); no prohíbe el flujo de las simbolizaciones sino que es el gesto que mantiene abierto la simbolización.

un mentiroso; la autenticidad de mi yo íntimo se anula cuando hablo porque hablar es siempre mentir, estar prendido a un señuelo.

¿Qué relación existe entre el goce y la Ley, por un lado, y el goce y el placer, por el otro? Lacan responde: “Pero no es la Ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera casi natural un sujeto tachado. Pues es el placer el que aporta al goce sus límites, el placer como nexo de la vida, incoherente, hasta que otra prohibición, ésta no impugnada, se eleve de esa regulación descubierta por Freud como proceso primario y ley pertinente del placer”<sup>6</sup>. El goce está del lado de la Cosa, pero la Cosa no se alcanza si no a través de una relación con la Ley. La Ley hace de la carne un cuerpo, expulsa el excedente de goce de la carne pero lo promete como goce corporeizado, encarnado en objetos (*Goce*, 26; 45). Mientras el placer fija los límites del alcance del sujeto –es un principio de homeostasis–, el deseo no tiene objeto y no alcanza satisfacción parcial (*Seminario XI*, 39). El sujeto, impedido de alcanzar la meta encuentra satisfacción a sus pulsiones dando vueltas alrededor del objeto. Si la lógica de la pulsión es el movimiento repetitivo y circular, la lógica del deseo es el anhelo infinito. Las aspiraciones al goce no son eliminadas sino que son procesadas/tramitadas en forma de discursos articulados, y de la Cosa sólo queda su construcción retroactiva.

Sin embargo, la brecha entre la Cosa y la Ley es irreductible: la Ley no es directamente la Cosa y la Cosa no es reductible a la Ley. En capítulos anteriores enfatice el estudio de formas de la política que escapan al impulso mítico-teleológico de la ley, y la violencia divina de Benjamin es una de ellas –la violencia divina emerge en la dominancia de la violencia mítica pero lo hace para interrumpir sus efectos, quebrantar sus ramificaciones. Retomaré esta cuestión más adelante indagando la relación que existe entre la Cosa, la pulsión de muerte y el acto ético. Por el momento atendamos las siguientes palabras de Lacan:

¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho –Tú no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. Y para mí, el mandamiento que debía llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte (*Seminario VII*, 103).

---

<sup>6</sup> Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 801.

Sin la Ley no hay posibilidad de concebir la Cosa –“está muerta”–; ahora bien, “yo estaba vivo” antes de la Ley, pero eso no importa demasiado porque cuando la Cosa se cruza con la Ley, no soy arrojado al mundo común de una viva fusión de horizontes sino a la pulsión de muerte. El sujeto es un sujeto deseante por la relación que mantiene con un conjunto significante y está “escindido, dividido, habitualmente doble, en su relación con ese objeto que la más de las veces tampoco muestra su *verdadero rostro*” (*Seminario VII*, 192; las cursivas son mías). El sujeto mantiene una relación con un objeto que nunca le revela su “verdadero rostro”, por lo que entabla con él una relación *impersonal*, de extrañeza en la misma proximidad que los une.

### *Amor, objeto y soledad*

Hemos llegado a un punto fundamental del análisis sobre el objeto, a saber: su carácter *impersonal*. Vimos que el amor cortés concibe al objeto femenino como un objeto inaccesible. Su inaccesibilidad no es el resultado de un rodeo infructuoso, sino que está implicada desde el inicio. El canto a la Dama no es posible sin una barrera que la rodea y la aísla. Aislada e inaccesible, la Dama se presenta “con caracteres *despersonalizados* hasta el punto que muchos autores observaron que todos parecían dirigirse a la misma persona” (*Seminario VII*, 183; las cursivas son mías). La Dama puede ser cualquier dama y nunca es calificada por sus virtudes reales y concretas. La despersonalización del objeto produce en el lugar de la Cosa un malestar fruto de su carácter inhumano.

El capítulo VIII de *La ética del psicoanálisis* termina con la referencia a una pequeña anécdota . Una vez Lacan visitó a su amigo Jacques Prévert, dueño de una curiosa colección de caja de fósforos. Las cajas eran exactamente iguales y Prévert las tenía organizadas de una manera agradable. El shock, la novedad del efecto logrado por la agrupación de la colección daba cuenta del hecho de que una caja de fósforos no es meramente un objeto sino que puede ser elevado al rango de Cosa. La caja de fósforos no es un simplemente un bien de uso, un tipo ideal o una idea abstracta, “es una cosa, con su coherencia de ser”. No hay nada que apunte la cosidad de la caja de fósforos salvo su “carácter completamente gratuito, proliferante y excesivo”; y el coleccionista

encuentra la razón de ser de la colección no en la caja de fósforos *per se*, sino en la Cosa a la que remiten esos objetos en sí mismos banales (*Seminario VII*, 141).

El objeto elevado a la dignidad de la Cosa no debe confundirse con un elemento que participa en la organización del “servicio de bienes”, es decir, con la administración de las cosas. El bien está siempre asociado con el poder y la posición del poder, en toda circunstancia, es siempre la misma:

¿Qué proclama Alejandro llegando a Persépolis al igual que Hitler llegando a París? Poco importa el preámbulo –*He venido a liberarlos de esto o de aquello*. Lo esencial es lo siguiente –*Continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga*. Lo que quiere decir –*Que quede bien claro que en caso alguno es una ocasión para manifestar el más mínimo deseo*.

La moral del poder, del servicio de los bienes, es –*En cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados. Que esperen* (*Seminario VII*, 374-375; las cursivas son del original).

El poder remedia una falta a través de la provisión de un bien, brinda certezas y promete toda clase de plenitudes –“he venido a liberarlos de esto o de aquello”–, pero impone “sacrificios” y generaliza “amputaciones”. En esto consiste el diagnóstico lacaniano del mundo contemporáneo, que es arrastrado a promover hasta sus últimas consecuencias el ordenamiento universal del servicio de los bienes. El resultado de ello es la proliferación del puritanismo en relación con el deseo, que aún hoy se presenta como la forma generalizada de hacer política –“en cuanto a sus deseos, pueden ustedes esperar sentados”.

Para ir más allá de la política que reduce todo a un conflicto de intereses o a una lucha por el poder y el servicio de los bienes, hay que desprenderse de la lectura del psicoanálisis que pone un énfasis excesivo en el sujeto dividido por la ley simbólica y en la problemática de la culpa primordial. La alternativa a la lógica del sacrificio primordial/institución de un orden puede hallarse en una teoría del objeto en la que interviene activamente el amor. La sublimación del objeto se basa en un vínculo de excesiva gratuidad –*desobra*– que recuerda el amor, y el amor verdadero nunca es desinteresado. Como indica Žižek, para el último Lacan el amor no es sólo la pantalla narcisista que recubre la verdad del deseo, sino el modo de adecentar y conciliarse con la pulsión traumática (*ES*, 146-147). El amor no implica encontrar en el otro el reflejo de nuestra propia imagen, sino hallar la experiencia corpórea del propio ser: “Gozar tiene la propiedad fundamental de que sea, en suma, el cuerpo de uno el que goza de una parte del cuerpo del Otro” (*Seminario XX*, 33). Copjec afirma que si bien “el goce puede ser

un asunto solitario –en el sentido de que cada uno de nosotros sólo experimenta su propio goce–, ello no significa que el sujeto no pueda acceder a esta experiencia a través de su relación con el otro. El amor erótico existe”. La autora subraya que el amor es la forma más alta de la catexis de objeto y esta relación “entraña la renuncia del sujeto a su propia personalidad” (*Imaginemos*, 97-98).

¿Qué está implicado en la impugnación que hace Copjec de la soledad en provecho del amor? La impersonalidad que está en juego en la catexis del objeto nos hace dudar del rechazo apresurado que hace Copjec de la soledad como un componente de la relación amorosa. El sentido común nos dice que si hay amor no hay soledad, pero si asociamos la soledad con la impersonalidad de lo neutro, entonces es posible afirmar que entre ambos términos no hay una relación de pura exterioridad. Una de las formas que Maurice Blanchot utiliza para definir “lo neutro” es la experiencia de la “presencia inmediata”. La presencia de lo inmediato es una expresión en que la proposición atributiva no tiene un sentido claro y admisible: la presencia inmediata del otro, radicalmente próxima, se convierte en una distancia infinita que me impide concebirlo como supuestamente “es”. La presencia inmediata es excesiva, no se contenta con ser presente sino que, además, se dice inmediata; es lo enteramente próximo que destruye toda proximidad, que no permite mediación alguna, la ausencia de separación que es ausencia de relación, la separación infinita que no nos reserva la distancia necesaria para que podamos advenir en él. La presencia inmediata es una presencia sin presente, sin contenido determinable ni término asignable, en definitiva, “presencia neutra o vacía o infinita: lo inmediato como no-presencia, esto es, lo inmediatamente *otro*” (*DI*, 94). El objeto amado es una presencia inmediata, excesivamente próximo a mí e inmediatamente Cosa, pero por esta razón, irremediamente otro, desviado de toda meta segura. Amo un objeto con el cual siempre tendré un encuentro fallido, pero no dejaré de (re)encontrarme con él. En la sublimación *la soledad no está del lado del sujeto, sino del objeto amoroso*. Los objetos *a* son objetos solitarios que producen un efecto impersonal en las relaciones afectivas personales.

Veamos más de cerca. La tesis de Lacan es que en el amor los amantes no son distinguibles como dos unidades ni tampoco es la fusión de dos en Uno –dos sujetos enlazados en un mismo ser–, sino un Uno y un Otro:

lo que sirve de soporte a cada uno de los sujetos, no cuando es uno entre otros, sino cuando es, en relación a los otros dos, el que está en juego en el pensamiento de estos

dos. En esta terna, cada uno interviene sólo como ese objeto *a* que es bajo la mirada de los otros.

En otros términos, son tres, aunque en realidad son dos más *a*. Este dos más *a*, en el punto de la *a*, se reduce, no a los otros dos, sino a un Uno más *a*.

[...] en ningún caso, pueden considerarse como soporte dos como tales. Entre dos, cualesquiera sean, hay siempre el Uno y el Otro, el Uno y la *a* minúscula, y en ningún caso puede tomarse el Otro por un Uno (*Seminario XX*, 63)<sup>7</sup>.

En el amor no hay reducción del Otro al Uno, sino el Uno y el Otro, el Uno y la *a* minúscula, el Uno más el objeto *a* ( $1 + a$ ), y como aclara Copjec, el Uno no representa al sujeto sino al objeto amado (*Imaginemos*, 120). El cuerpo del que se goza amando “no es más que ese resto que llamo objeto *a*” (*Seminario XX*, 14). El objeto *a*, parcial e indiviso, es una marca del acto de amor. El amor se entrega a la inoperancia y a la imposibilidad de establecer la relación plena de dos sexos. El amante se pierde en el objeto *a*, sólo allí es localizable, y en este sentido hay que interpretar la afirmación de que en el amor el sujeto renuncia a su personalidad. La ambigüedad de la expresión usual “me entrego a ti” tiene una insalvable ambigüedad: me entrego a ti con la seguridad de que allí estás tú; pero me entrego a ti renunciando a mí, perdiéndome, quedando sujeto a la vertiginosidad y al riesgo porque tú tampoco estás allí, en el lugar seguro donde creo que estás. En esto consiste la fórmula de la asimetría del amor “Uno más *a*”: es el Uno más un objeto inasible, indeterminado, que no tiene ninguna objetividad *a priori* o que no puede ser objetivado.

En la relación amorosa, el Otro del “Uno y el Otro” alude al Otro sexo, el femenino. La asimetría de los enamorados es la asimetría de los sexos, donde la mujer es definida como el no-todo, el Otro sexo o el sexo que no es Uno. El amor suple la inexistencia de la relación sexual porque no hay ninguna representación directa del acto de la cópula que sea fuente excitación y, por ello, la sexualidad debe ser sostenida por goces parciales (mirada, voz, etc.). No hay relación de amor independientemente de la catexia del objeto: “el objeto *a* desempeña [...] el papel de lo que ocupa el lugar *de la pareja que falta*” (*Seminario XX*, 78; las cursivas son mías). En este sentido debe entenderse la célebre sentencia de Lacan “No hay relación sexual”: no como la falta de comunicación o de relación entre dos amantes, sino como 1) la ausencia de una fórmula

---

<sup>7</sup> Este pasaje requiere una aclaración sobre el uso del término “Otro” que allí se hace. El “Otro” en el esquema lacaniano puede tomar tres connotaciones: 1) el cuerpo como Otro, Otro radical, “fuera del lenguaje”, *locus* de un goce ligado a la Cosa imposible de simbolizar; 2) el Otro como el gran Otro, Otro del lenguaje y de la Ley; y 3) el Otro como el Otro sexo, y el Otro sexo es para Lacan el sexo femenino, el goce de la mujer como sede del no-todo, dado que el sexo que es Uno está regulado por el significante y por la ley fálica (*Goce*, 115).

de sexuación definitiva determinada por la naturaleza o la cultura; 2) la imposibilidad de simbolizar la diferencia sexual, traducirla a una norma simbólica que explique la identidad sexual del sujeto a través de una oposición binaria (mujer pasiva/hombre activo; hombre racional/mujer emotiva, etc.); 3) la inadecuación constitutiva del goce del Otro cuerpo (nunca se accede a la intimidad del goce del Otro) (*Seminario XX*, 174).

El amor suple la falta, la ausencia de relación sexual, pero hay algo más aparte del mero carácter de semblante que éste asume: el amor no es (sólo) una farsa, no es (sólo) una mascarada, “[e]l amor es quien aborda en el encuentro al ser como tal” (*Seminario XX*, 176), es el ser del encuentro vertiginoso e imprevisible –no podemos sentarnos a esperar que el amor simplemente llegue, como si su meta segura fuéramos nosotros, como si el objeto amado estuviera destinado inequívocamente a mí. Lacan asocia al amor con el *encuentro* pero también con la *errancia* –del amor surge “lo que hace del ser aquello que sólo se sostiene por errarse” (*Seminario XX*, 176).

La pulsión es impersonal y da señales de una subjetivización acéfala, es decir, no de un sujeto reflexivo y suficiente. Se trata del sujeto que responde a la pregunta de por qué ama invocando una respuesta circular, fuera de toda lógica propositiva. Siempre que se trata de explicar el amor, uno se expone a una respuesta incomprensible e injustificable. El objeto parcial tiene un carácter tautológico y elusivo: tautológico porque se afirma por sí mismo, sin ninguna justificación *a priori*; elusivo, porque su condición tautológica lo hace “inexplicable”, “injustificable” –amo porque amo, y si me vuelven a preguntar por qué amo, diré lo mismo.

Para ilustrar la lógica del objeto *a*, Copjec comenta las razones que ofrece Jasper Johns para elegir los elementos que utiliza en sus obras de arte. Hay una obra en particular que le llama la atención a esta autora. Se trata de *Target with Plastic Cast*, hecha de fragmentos anatómicos –u objetos parciales en sentido estricto–: una mano, un talón, una oreja, un pie y un pene prolijamente dispuestos en cajas encima de un blanco de tiro pintado sobre tela. A Copjec le interesan las respuestas preclaras y positivas que brindó Johns en una entrevista que le hizo una vez el crítico de arte Leo Steinberg. A la pregunta de por qué eligió esos objetos, y ante la insistencia de dar con la clave de su preferencia, Johns respondió resueltamente: “«Pero eso es lo que me gusta de ellas, que vienen de esa manera»”. Esta afirmación recuerda la creación *ex nihilo* del objeto: “Johns parece *desaparecer* y dejar que sus objetos hablen *por sí solos* [...]. *Los objetos están solos*; no están en lugar de ninguna otra cosa, no reflejan nada más, ni siquiera la actitud de Johns hacia ellos. El deseo que elige estos objetos es absolutamente el de

Johns y es, no obstante, *absolutamente impersonal*” (*Imaginemos*, 68; las cursivas son mías). *La soledad del objeto es el reverso de la impersonalidad de las relaciones afectivas*. En la obra de Johns hay sujeto, voluntad y deseo, pero ésta despliega una pasión por “el objeto liso y llano” (*Imaginemos*, 68-69). El objeto es la otredad en el sentido en que la entiende Blanchot: “otro” es un nombre neutro que no se descubre en el poder personal de un Sujeto, sino en una “relación de tercer género” donde domina el artículo impersonal “Él” (*DI*, 128-129). Es decir, la soledad no alude a la ausencia de relaciones afectivas, sino a un objeto que traba relaciones impersonales con el amante, y esto interrumpe cualquier pretensión de constituir un ser-común: si hay objetos parciales, contados “uno por uno”, es porque no hay comunión con la Cosa.

La relación con el objeto amado es impersonal pero no *desinteresada*: “Si hay algo de lo que no cabe duda es que hay objetos desde la época más precoz de la fase neonatal. *Autoerotisch* no puede de ningún modo tener el sentido de desinterés para con ellos” (*Seminario XI*, 198). ¿El amante es indiferente al objeto amado? Ciertamente lo es, siempre y cuando se entienda a la indiferencia como sinónimo de impersonal, no de desinterés. La pulsión es indiferente a los objetos externos, hay un hueco en la subjetividad y *cualquier* objeto puede ocupar ese lugar. El objeto *a* no es el origen de la pulsión –su alimento primigenio–, más bien existe porque no hay ningún alimento que satisfaga la pulsión de modo inequívoco. Como afirma Lacan: “Freud lo dice. Vean el texto: *En cuanto al objeto, en la pulsión, que quede bien claro que no tiene, a decir verdad, ninguna importancia. Es enteramente indiferente*. Para la pulsión oral, por ejemplo, es evidente que no se trata de alimento, ni de rememoración de alimento, ni de cuidados de la madre, sino de algo que se llama el pecho [...] el objeto no tiene ninguna importancia en la pulsión” (*Seminario XI*, 175). La boca no se satisface con un alimento/contenido específico sino con el placer de comer; lo que importa es la excitación erótica y da lo mismo un objeto a cualquier otro. La función de objeto *a* del pecho materno –elevado a la dignidad de la Cosa– permite dilucidar el papel que ocupa en la satisfacción de la pulsión oral.

Con esto queda indicada la reivindicación que hace el sujeto de algo que está irremediabilmente separado de él –la Cosa materna–, pero que le pertenece y con lo cual se complementa gracias a la intervención del objeto-pecho. La fórmula es la siguiente: “la pulsión le da la vuelta, la contornea” (*Seminario XI*, 176) –en francés la palabra es *tour*: giro, vuelta. Girar, voltear, contornear es encontrar, buscar el encuentro con un objeto que nos encuentra y que, en ese gesto, nos pierde y se pierde. Encontrar es ir en

torno a, errar, dar vueltas y más vueltas, abandonarse a la magia del desvío (*DI*, 61-62). En esto radica la esencia del amor: cualquier objeto podría satisfacer la pulsión, y en ese sentido el sujeto es indiferente a él; pero una vez que lo ama (satisface su pulsión) no podrá dejar de dar vueltas una y otra vez alrededor suyo, y esa compulsión a encontrarse con él no requiere ninguna aceptación social (según la fórmula de la sublimación).

*No hay relación de amor sin un suplemento de soledad*, una impersonalidad derivada de una pasividad anterior a la subjetividad, un lenguaje que no puede ser apropiado por alguien ni universalizado, un murmullo hablado por nadie. Los amantes están atados a un habla *objetal*, donde el sujeto sucumbe a un objeto que lo despersonaliza. Pasividad radical porque los amantes no pueden hacer otra cosa más que hacer lo que hacen, es decir, encontrarse una y otra vez y sólo ellos pueden asumir *activamente* esa *pasividad*. El amor surge de un encuentro contingente que deviene –o es visto luego como– necesario. El objeto de amor es necesario, “lo que *no cesa de escribirse*” (*Seminario XX*, 174), el síntoma que nos constituye. La soledad como objeto excedente de la relación amorosa tiene dos facetas: primero, nadie salvo los amantes pueden asumir el rol de amarse como se aman; segundo el amor hace salir a los sujetos de su posición particular, de su encierro, de la soledad en la que estaban y teje un mundo entre ellos, pero el objeto inasible se interpondrá entre ellos como la presencia inmediata o la otredad, el obstáculo que siempre los llevará al espacio neutro de la soledad.

Lacan afirmó que la mujer es el síntoma del hombre: mientras dura el deseo por una determinada mujer, ella se constituye en su síntoma, en la repetición de lo que siempre vuelve al mismo lugar. Si la relación sexual es lo que no cesa de no escribirse [es la fórmula de la contingencia: no hay relación sexual porque no accedo nunca a la intimidad del goce del Otro, etc.] es el solipsismo del objeto a minúscula lo que se escribe. Entonces, *es la soledad lo que no puede dejar de escribirse*<sup>8</sup>.

Los amantes definen el límite *extremo*, no *externo*, de la comunidad: es el exceso de comunidad, de tacto o con-tacto, y, justamente por ello, el grado máximo de intimidad y soledad. Comunidad solitaria. Los amantes no están en el exterior de la comunidad porque forman una comunidad singular, pero su amor es irreductible a su inclusión en un ser-común dado. Los amantes manifiestan la intimidad escribiendo una soledad anterior a todo aislamiento, invocando una comunidad desobrada que no produce ninguna sociedad o incluso una hegemonía. En palabras de Jean-Luc Nancy:

---

<sup>8</sup> Cristina Marqués Rodilla, “El acontecimiento del amor: un gesto platónico”, *Trama y fondo*, núm. 19 (2005): 126, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=1390207> (acceso mayo 22, 2009). Las cursivas son mías.

“Los amantes exponen por excelencia el desobramiento de la comunidad. El desobramiento es la faz común y la intimidad. Pero la exponen *a* la comunidad, que ya *comparte su intimidad*. Para la comunidad están en su límite, están afuera y adentro, no tienen, en el límite, sentido sin la comunidad y sin la comunicación de la escritura”<sup>9</sup>. Dicho en otras palabras: *los amantes están solos con su amor*, entregados el uno al otro a una relación única, son militantes de su amor singular. Y, además, están *solos con un objeto impersonal*, entregados a la errancia del encuentro fallido.

*Me miras donde no te veo: la mirada como objeto a*

Las sesiones sobre la mirada del Seminario XI son, al mismo tiempo, una incursión en el terreno de la crítica de arte y un intento por estudiar en detalle uno de los “cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, a saber: la pulsión. Lacan concibe a la mirada dentro del campo de la pulsión escópica y la entiende como un objeto *a* inmerso en una antinomia o esquizia entre el ojo y la mirada (*Seminario XI*, 85). La mirada se ubica del lado del objeto, no del sujeto, y es el punto ciego en el campo de la visión desde el cual la imagen observa al espectador. La mirada es la condición de posibilidad del ojo (su contraparte-órgano), con el cual se puede ver algo en el mundo. Vemos algo en la medida en que el campo de la visión hay una X –que Lacan llama la “mancha”– que elude nuestro ojo y nos devuelve la mirada: “En nuestra relación con las cosas, tal como lo constituye la vía de la visión y la ordena en las figuras de la representación, algo se desliza, pasa, se transmite, de peldaño en peldaño, para ser siempre en algún grado eludido –eso se llama la mirada” (*Seminario XI*, 81).

Es común afirmar que la pintura impone –a diferencia de los demás oficios artísticos– al pintor como un sujeto que se impone al espectador como el poseedor de la mirada. También se dice que el cuadro tiene primacía sobre el sujeto en tanto objeto independiente de su productor. Para Lacan, ninguno de estos dos tópicos agota el tema de la mirada en su relación con la pulsión. También aquí desconstruye la oposición sujeto-objeto: el deseo de ver del espectador no es eliminado totalmente en la mirada de otro omnipresente, sino que refiere tanto su condición activa como pasiva. El movimiento circular de la pulsión escópica no consiste en ser visto ni en verse en un

---

<sup>9</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada* (Madrid: Arena Libros, 2002), 73-75.

espejo (identificación imaginaria), sino en la posición intermedia de “*hacerse ver*. La actividad de la pulsión se concentra en ese *hacerse*” (*Seminario XI*, 202).

El enfoque de Lacan descarta tres perspectivas para abordar la relación entre el observador y la mirada. El primero es el enfoque cartesiano/kantiano, que representa la tradición filosófica en su intento por distinguir tajantemente lo verdadero de lo aparente. Esta perspectiva sitúa al sujeto en un punto ideal, fuera del mundo visible y trascendente a él. El problema filosófico de la representación se puede resumir en la siguiente constatación: “estoy seguro de mí como conciencia que sabe que se trata sólo de representaciones y que más allá está la cosa en sí –detrás del fenómeno, el noumēno” (*Seminario XI*, 113).

La otra perspectiva es la fenomenología, que afirma que la objetividad del mundo depende de la existencia de otros o del encuentro en situaciones de co-presencia, que confirman o estabilizan mi visión. Schütz trata de responder al dilema de cómo es posible comprender las vivencias de otra conciencia. Lo que separa al otro de mí es que tiene un acceso privilegiado al conocimiento del flujo de sus vivencias. Pero a pesar de que sus vivencias son inaccesibles, hay una *simultaneidad* que lleva al observador a suponer que el otro se encuentra en la misma posición que él, es decir, ambos están inmersos en el flujo de la *durée*, observan las vivencias pasadas, reconstruyen reflexivamente su significado, etc. En definitiva, puedo darme cuenta de que “tu corriente de conciencia tiene una estructura análoga a la mía” y, al hacer esto, advierto que somos “«simultáneos, que «coexistimos», que nuestras respectivas corrientes de conciencia se intersecan”<sup>10</sup>. La comprensión del otro requiere la construcción de una “síntesis de orden superior” sostenida en un paralelismo entre la mente del otro y la mía:

el observador puede extraer conclusiones mucho más confiables acerca de su sujeto si sabe algo sobre el pasado de éste y algo sobre el plan general al que se ajusta esta acción [...]. Un modelo adecuado de las vivencias de la persona observada requiere justamente este contexto más amplio [...]. [S]i yo como observador deseo evitar una interpretación inadecuada de lo que veo que está haciendo otra persona, debo “hacer míos” todos los contextos de significado que constituyen el sentido de esta acción, sobre la base de mi conocimiento pasado de esa persona en particular<sup>11</sup>.

Para conocer al otro en términos fenomenológicos es preciso 1) solapar la simultaneidad de las vivencias que yo tengo de ti con las tuyas; 2) saturar un contexto de

---

<sup>10</sup> Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (Barcelona: Paidós, 1993), 142-143.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 145.

significación que dé sentido al fluir de tus intenciones. Para Lacan, por el contrario, la mirada no coloca al espectador *vis-à-vis* con el observador en un mundo de la vida compartido ni hay fusión de miradas en una síntesis de comprensión mayor.

El estudio de Lacan también difiere de los trabajos arqueológicos de Foucault, donde la mirada define el lugar de visibilidad que organiza –junto a un régimen de enunciados– a un estrato o una “época” determinada. El estrato no preexiste a los enunciados que lo expresan y a las visibilidades que le dan forma, es una combinación de una forma de ver y de decir las cosas (maneras de ver y de decir la locura, la enfermedad, etc.). La tarea arqueológica consiste en extraer de las palabras los enunciados que articulan a cada estrato y de las cosas las visibilidades que expresan sus evidencias irrefutables. La mirada crea una estructura de luz donde las cosas son visibles y representables<sup>12</sup>.

La mirada como objeto *a* no es un estrato porque desestabiliza el campo de visión representable. En primer lugar, somos seres mirados, hay una mirada que nos cerca y nos convierte en sujetos de esa mirada, pero la mirada nunca se muestra. Lo que nos constituye como un observador al mismo tiempo nos hace *speculum mundi*: “El asunto está en deslindar [...] la preexistencia de una mirada –sólo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes” (*Seminario XI*, 80). No es posible experimentar plenamente la mirada interna de la conciencia –el “verse verse”– porque hay una preeminencia de la mirada que destroza la oposición interior-exterior, visible-invisible. La presencia inmediata de quien me mira se escabulle, y no sólo él sino también lo que muestra: “en el estado llamado de vigilia está elidida la mirada y se elide, no sólo que eso que mira, sino también que *eso muestra*” (*Seminario XI*, 83). En segundo lugar, la mirada no presupone un vidente universal, un Otro que todo lo ve y lo controla porque está escindido. La mirada “escapa siempre a la captación de esta forma de la visión que se satisface consigo misma imaginándose como conciencia” (*Seminario XI*, 82). En tercer lugar, no veo el ojo que me mira, y si lo pudiera ver, la mirada desaparecería. La mirada no supone la entrada en escena de un ojo que se encuentra cara

---

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 1987), 76-77; 80-81. Por ejemplo, el nacimiento de la clínica coincide con la proliferación de una serie de discursos referidos a las distribuciones sobre lo visible y lo enunciable. El principal problema de la medicina desde sus orígenes es saber si es posible combinar una “representación espacialmente legible y conceptualmente coherente” con una “sintomatología visible”. El *cuadro* clínico trata de responder a la siguiente pregunta: “¿Es posible integrar en un cuadro, es decir, en una estructura a la vez visible y legible, espacial y verbal, lo que es percibido en la superficie del cuerpo por el ojo clínico, y lo que es oído por este mismo clínico del lenguaje esencial de la enfermedad?” (Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (México: Siglo XXI: 2006), 162).

a cara con la vista; Lacan ejemplifica esto con la sensación –agradable o no– del ruido de hojas cuando alguien está de cacería, el movimiento de una cortina que hace imaginar que detrás de ella hay una bella muchacha espiando, o los pasos en el corredor que suspende al sujeto en el momento en que él mismo está viendo por el ojo de la cerradura. La mirada me sorprende haciendo de *voyeur*, me ve viendo, y así me hace zozobrar produciendo en mí un sentimiento de vergüenza (*Seminario XI*, 91). Mirar la mirada es una experiencia siniestra y perturbadora que nos hace dejar de mirar, bajar la mirada.

Todo esto lleva a Lacan a dar cuenta del carácter *impersonal* de la mirada: “La mirada que encuentro [...] es, no una mirada vista, sino una mirada imaginada por mí en el campo del Otro” (*Seminario XI*, 189). El Otro huye de mí, hay un encuentro fallido con él. La mirada no es posible de ser apropiada por mí porque pertenece al registro del Otro, que a lo sumo se muestra como el ruido de hojas, la cortina que se mueve o los pasos en el corredor. La mirada me mira pero no puedo vislumbrar el lugar desde donde lo hace simplemente porque no hay una ubicación determinada de la mirada.

El encuentro fallido con el Otro es fundamental para la constitución de la objetividad del mundo, pero ella “solamente garantiza que algunos otros existen, no que lo que yo veo es «cierto»” (*Imaginemos*, 290). La mirada no se remite a un objeto determinado pero siento que está ahí, cerca de mí, o probablemente cerca. El Otro que allí encontramos “no es un *Uno* vacío y trascendente que unifica y garantiza la existencia, ni tampoco una *comunidad concreta de otros* cuya idea compartida de la realidad actúa como garantía de la misma. La mirada no puede ser comprendida «como una cuestión de consenso social» o una «pantalla cultural»” (*Imaginemos*, 290). A través de la mirada percibo que hay otros pero sólo *eso*, es decir, me encuentro con un “hay” neutro e impersonal que precede a todo ser, es el ser presente como desaparición cuyo contenido no puede ser precisado<sup>13</sup> –escucho el ruido de hojas en la selva pero no veo a quien está a punto de atraparme; veo la cortina que se corre pero no a la muchacha que me imagino; etc. La mirada saca a la luz una espontaneidad impersonal de la que nada sabemos, y en medio de esa ignorancia encontramos su sombra transformada en mirada.

La mirada, objeto evanescente, deja al sujeto sin saber que hay más allá de la apariencias. Así como no hay una separación pura entre la conciencia sometida al movimiento reflexivo del “verse verse” y el campo externo de la visión, tampoco es posible trazar una frontera estricta entre el mundo de las apariencias y el sitio donde se

---

<sup>13</sup> Emmanuel Levinas ha establecido el estatuto del “hay” impersonal o anónimo del ser en *De la existencia al existente* (Madrid: Arena Libros, 2006).

aloja la cosa. Más allá de la apariencia “no está la cosa en sí, está la mirada [...]. Para nosotros, las cosas no se barajan en esta dialéctica entre la superficie y lo que está más allá. Nosotros partimos del hecho de que ya, en la naturaleza, algo instaure una fractura, una bipartición, una esquizia del ser a la cual éste se ordena” (*Seminario XI*, 110; 113). El mundo de las apariencias está fracturado por la presencia inmediata de una mirada anónima que no se cristaliza en un ente. Esta dimensión impersonal da cuenta del carácter “inhumano” de la pulsión, es decir, de su relación con la muerte, que abre un hueco en el cuerpo gozante y hace que el campo escópico sea acechado por la otredad de la presencia inmediata. Para entender esto en relación a lo visto antes, la mirada difiere de la estrategia articuladora-significante de Laclau –que hace de un particular el *locus* de la universalidad escindida– y su manifestación se asemeja más bien a la revuelta impersonal, al ruido del *vox populi* rousseauiano, el grito festivo que inunda las calles por todos lados y que no viene de ningún lugar.

Para finalizar este apartado, me detendré en el análisis que hace Lacan de la perspectiva renacentista y del objeto anamorfósico que es expuesto por primera vez en la pintura de ese período. Lacan está en contra de la idea usual que describe a las pinturas renacentistas como formas de representar la distancia creando la ilusión de un espacio tridimensional sobre una superficie plana. Esta interpretación sostiene que hay una separación tajante entre el sujeto vidente –o el ojo, ubicado en el punto de fuga– y el punto de distancia –o la mirada, donde se coloca el pintor a distancia de sí mismo. Al contrario, Lacan sostiene dos cosas: 1) en la perspectiva renacentista el observador es proyectado en el espacio observable, es decir, no es el sujeto cartesiano ubicado en una posición abstracta desde la que ve el mundo visible; 2) la pintura renacentista no consiste en la representación apropiada del mundo porque constituye un artificio que muestra lo inobservable –el objeto anamorfósico– como parte de la visión (*Imaginemos*, 263; 271-272). La novedad del renacimiento no es que inventa la perspectiva o el espacio tridimensional, sino que expone el objeto anamorfósico, la cosa informe, un desdibujamiento al que le falta una forma exacta. En el uso invertido de la perspectiva que comenzó a dominar la técnica de la pintura entre el siglo XV y el XVII el sujeto queda “atrapado, manipulado, capturado en el campo de la visión” (*Seminario XI*, 99), es decir, coloca al espectador dentro de la imagen observada.

En el cuadro *Los embajadores* de Hans Holbein, pintado en 1533 y exhibido en *The National Gallery* de Londres, aparece un objeto extraño, en suspenso, oblicuo, que está en primer plano, delante de los dos personajes que dominan la pintura. Los

personajes son dos embajadores que aparecen tiesos, erguidos y visten atuendos suntuosos. Entre ambos se dispone en una mesa una serie de objetos de la época que representaban los símbolos de las ciencias y de las artes. Delante de la ostentación que derrochan esos objetos, de ese mundo de apariencias, aparece un objeto que flota, inclinado. Los embajadores no saben de la presencia de esa mancha porque no pueden verla, tienen la vista dirigida al espectador y el objeto yace en el suelo. Lacan recomienda salir de la sala donde se exhibe el cuadro y dar la vuelta para echar una última mirada: en ese instante se discierne la forma del objeto irreconocible. Es una *calavera*, paradigma de la extrañidad y del objeto anamorfósico.

¿Qué conclusión extrae Lacan de esto? En el Renacimiento, donde se delinea el sujeto cartesiano y se perfecciona la perspectiva, “Holbein hace visible algo que es, sencillamente, el sujeto como anonadado” (*Seminario XI*, 95). A través de la referencia al objeto anamorfósico se destaca la división del sujeto y se presenta la mirada en su dimensión pulsátil, que atrapa al sujeto en la satisfacción de ver un objeto que escapa al dominio de su ojo. El cuadro de Holbein es la expresión paradigmática de lo que es, en el fondo, todo cuadro, a saber: “una trampa de cazar miradas. En cualquier cuadro, basta buscar la mirada en cualquiera de sus puntos, para, precisamente, verla desaparecer” (*Seminario XI*, 96). La mirada desorganiza el campo de la percepción porque “el sujeto en cuestión no es el de la conciencia reflexiva, sino el del deseo. Piensan que se trata de un ojo-punto geometral, cuando se trata en verdad de un ojo muy distinto –el que vuela en el primer plano de *Los embajadores*” (*Seminario XI*, 96). La calavera en el cuadro de Holbein está ahí para ser mirada y “hacer caer en la trampa” al que mira. El cuadro nos convoca pero el espectador está encerrado en él y en una mirada que lo atrapa. El sujeto que está encerrado es una nada, y esa nada se refleja en la figura desfigurada de la calavera.

La mirada no está adentro, en la conciencia, o entre-nosotros, sino afuera: “[e]l correlato del cuadro, que ha de ser situado en el mismo lugar que él, o sea afuera, es el punto de mirada” (*Seminario XI*, 103). Yace en la Exterioridad pero la mirada “nos devuelve la mirada”, es decir, ingresa al mundo de las apariencias para desarticularlo. La mirada es el afuera expuesto, el observador no es un ente meramente pasivo de ella y el “hacerse ver” “implica fundamentalmente actividad”. El *quid* de la pulsión no consiste en que el sujeto se vea en un espejo sino en verse “*en su miembro sexual*” (*Seminario XI*, 202; 208). El sujeto se hace ver activamente en su órgano sexual, activamente se ocupa de enfrentar la pasividad que supone ser visto, y no hay desinterés del observador por el

objeto que lo mira, aunque esté elidido del campo de la visión. Por consiguiente, hay una relación indecible de actividad y pasividad, exposición y veladura, la veladura no oculta la exposición ni la exposición elimina el velo. Gracias a la mirada entro a la luz, me determina en lo más íntimo, pero allí mismo recibo el efecto de la noche, de la calavera anamorfósica. La mirada nos expulsa, nos hace desviar el ojo, nos abandona en el mismo momento en que su luz nos toca: “A quien va a ver [un] cuadro, el pintor da algo que, al menos en gran parte de la pintura, podríamos resumir así –*¿Quieres mirar? ¡Pues aquí tienes, ve esto!* Le da su pitanza al ojo, pero invita a quien está ante el cuadro a deponer su mirada, como se deponen las armas. Se le da algo al ojo, no a la mirada, algo que entraña un *abandono*, un *deponer la mirada*” (*Seminario XI*, 108; las cursivas son mías).

La mirada me hace sentir la soledad no sólo porque su presencia no es una grata compañía, sino porque me separa de mí, me abandona a una pasividad sin iniciativa. Encierro, abandono, expulsión, deposición de la mirada, ¿qué está implicado en esos términos? Ya es tiempo de referirnos a la pulsión de muerte.

#### *Pulsión de muerte, laminilla y acto ético*

Una de las tesis más controvertidas de Lacan es que “el hombre está anclado, en *lo más profundo* de él mismo, en la temible dialéctica [de la pulsión de muerte]” (*Seminario VII*, 11; las cursivas son mías). Lacan sigue a Freud en esta definición. En *El malestar en la cultura*, Freud ofrece un breve resumen de las principales tesis de *Más allá del principio del placer*. Sostiene que además de la pulsión que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades, existe una pulsión antagónica a ésta que “tiende a disolver estas unidades y a retornarlas al estado primitivo, inorgánico”. Además del Eros hay una *pulsión de muerte* y los fenómenos vitales deben ser explicados en la interacción y el antagonismo que se establece entre ambos principios. Según Freud, las manifestaciones del Eros son más o menos notables, pero la pulsión de muerte actúa “*silenciosamente en lo más íntimo del ser vivo*, persiguiendo su desintegración”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” en *Obras completas. Tomo XXII* (Madrid y Buenos Aires: Biblioteca Nueva/Losada, 1997), 3050. Las cursivas son mías.

Las referencias de Lacan y Freud son casi idénticas: en ambas se destaca la presencia de algo “íntimo” y “profundo” que ancla al hombre a un movimiento temible y desintegrador. Si bien se trata de una fuerza oculta que actúa silenciosamente, la pulsión de muerte es un silencio que retumba fuera de sí y se manifiesta, no es una mera creación mental porque los efectos que produce *ocurren*, están allí y son visibles para quien quiera verlos. Freud va más allá de la oposición pura Eros/muerte: “[Eros y pulsión de muerte] raramente –o casi nunca– aparecen en mutuo aislamiento, sino que se amalgaman entre sí, en proporciones distintas y muy variables, tornándose de tal modo irreconocibles para nosotros”<sup>15</sup>. Un ejemplo de ello es el sadismo, que amalgama el impulso amoroso con el instinto de destrucción. A partir de esos dos movimientos, Freud provee la fórmula de la pulsión de muerte: el silencio que se expone y la muerte no como el fin de la vida, sino la muerte indistinguible de la vida.

Lacan descarta asociar la pulsión de muerte como un impulso dotado de una teleología inmanente, por ejemplo, la tendencia de todos los sistemas de retornar al equilibrio. La pulsión de muerte no es idéntica a la guerra que, puesta en perspectiva y a una razonable distancia histórica, provee un incentivo secreto para el progreso de la humanidad aun en la ignorancia de quienes la padecen. Tampoco es una vuelta a los orígenes, el retorno a un origen inanimado previo a la vida. La pulsión de muerte pone en duda todo lo que existe y es igualmente voluntad de creación a partir de nada, voluntad de recomienzo. Lacan pregunta y responde:

¿Qué puede realmente ser entonces [la pulsión de muerte]? –salvo una voluntad de destrucción directa [...] no se trata de nada que sea del orden de una *Wille* fundamental y es sólo para hacer sentir la diferencia de registro con la tendencia al equilibrio que la estoy llamando así por el momento. Voluntad de destrucción. Voluntad de comenzar de cero. Voluntad de Otra-cosa, en la medida en que todo puede ser puesto en causa a partir de la función del significante (*Seminario VII*, 256).

Tenemos tres maneras de definir la pulsión de muerte: 1) la intimidad silenciosa que se manifiesta porque es del orden de la voluntad; 2) la vida indistinguible de la muerte; 3) la destrucción que supone la creación y el comienzo a partir de la nada.

Lacan también asocia la pulsión de muerte con la belleza, y algo es bello en la medida en encarna la finitud que no muere, el devenir que quiere ser inmortal. Lo bello se sitúa más allá de mundo del bien y, como ya vimos, el dominio del bien es el poder. El problema del bien está asociado a la creación de objetos organizados no en función de

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 3050-3051.

necesidades naturales, sino en la medida en que proporcionan una distribución adecuada de los mismos: “Definimos [...] el bien en la creación simbólica como el *initium* desde donde parte el destino del sujeto humano en su explicación con el significante. La verdadera naturaleza del bien, su duplicidad profunda, se debe a que no es pura y simplemente bien natural, respuesta a una necesidad, sino poder posible, potencia de satisfacer” (*Seminario VII*, 281). El reparto o “servicio de los bienes” está gobernado por el cumplimiento de una potencia. La distribución de los bienes concibe el *initium* como la irrupción de algo que ya estaba allí, como la asignación de lugares y funciones a entidades predeterminadas –como la policía en Rancière– o como el despliegue de un orden reforzado por sus interrupciones esporádicas. El bien en tanto poder posible está íntimamente asociado a la lógica del poder fálico, el cual

sólo es *actual* (es decir, efectivo) como *potencial*: su pleno despliegue desnuda la impostura. Toda autoridad, en la medida en que es simbólica (y toda autoridad intersubjetiva *es* simbólica), se basa en última instancia en el poder del significante y no en la fuerza inmediata de la coerción: implica un cierto excedente de confianza, un cierto “si Él lo supiera (si conociera las maldades que se realizan en su nombre, las injusticias que tenemos que sufrir), arreglaría las cosas sin demora”, lo cual, por necesidad estructural, debe seguir siendo una pura posibilidad<sup>16</sup>.

Sin ese excedente de confianza/seguridad no hay despliegue de la ley fálica y reparto de los bienes. Para que esto sea efectivo, el goce del bien debe ser una mera posibilidad. Así, “lo que se llama defender sus bienes no es más que la sola y misma cosa que prohibirse a sí mismo gozar de ellos” (*Seminario VII*, 377). La dimensión del bien levanta una muralla en la vía del deseo, una barrera con la que el sujeto se enfrenta a cada instante. El instante de claridad excepcional donde creo que estoy gozando de bien, cuando me lo apropio y hago uso de él, indica en realidad el momento dominante donde “cedo a mi deseo”. La unión del servicio de los bienes con el poder fálico tiene un claro propósito: *encerrar el deseo*, cercarlo, diferir interrumpidamente su acceso.

La irrupción de lo bello despedaza la cadena mítica del poder fálico en la medida en que encarna la “destrucción absoluta, [...] la destrucción más allá de la putrefacción” (*Seminario VII*, 362). El fenómeno estético en su irradiación deslumbrante, la luz que enceguece o el esplendor de lo verdadero, detiene al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical. La pulsión de muerte en tanto voluntad de destrucción es similar a la violencia divina de Benjamin, que no está mediada por la intervención operativa de la

---

<sup>16</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 325.

violencia fundadora y conservadora de derecho. Pensemos lo que está implicado en una “destrucción más allá de la putrefacción”: no la violencia que funda parcialmente una entidad para conservar los restos de algo putrefacto que debe ser revivido o recordado (violencia mítica), sino la destrucción que no está contaminada por lo precedido, una violencia viva que no claudica, inmortal en la mortalidad (violencia divina). Como veremos más adelante, Antígona –la joven bella que enfrenta el poder de Creonte– indica el punto de referencia asociado a la pulsión de muerte, esto es, la elección absoluta-ética no motivada por el cuidado de un bien precedido.

Para ilustrar la pulsión de muerte, Lacan imagina un objeto indivisible que llama *laminilla*, que representa la libido. Atendamos a su intrincada caracterización:

Cada vez que se rompen las membranas del huevo de donde va a salir el feto que ha de convertirse en un recién nacido, imagínense que de él escapa algo, es decir, que con un huevo se puede hacer un hombre y también la hombreleta o la laminilla.

La laminilla es una cosa extra-plana que se desplaza como la ameba [...] es algo que anda por todas partes. Y como es algo que está relacionado con lo que el ser sexuado pierde en la sexualidad [...], es, como la ameba respecto de los seres sexuados, inmortal. Inmortal porque sobrevive a todas las divisiones, pues subsiste a todas las intervenciones escisóparas, y su carrera no se detiene [...]. Simplemente supongan que mientras duermen muy tranquilos viene y les envuelve la cara.

Esta laminilla, este órgano, cuya característica es no existir, pero que no por ello deja de ser un órgano [...], es la libido (*Seminario XI*, 205).

Hay varios elementos implicados en esta definición. La primera es que la libido es como la laminilla de un huevo que se visibiliza al romperse, y en este sentido alude a un comienzo vital. Pero también es un objeto inmortal que sobrevive a todas las divisiones y a todo intento de darle muerte, y en este sentido es un *resto* (lo que queda más allá de la división y la diferencia). Recordemos la caracterización que hace Freud de la pulsión de muerte como la muerte indistinguible de la vida, y Lacan sigue rigurosamente esa definición: “[La laminilla es] la libido como puro instinto de vida, es decir, de vida inmortal, de vida irreprimible, de una vida que, por su parte, no necesita de ningún órgano, de vida simplificada e indestructible. Es justamente lo que se le sustrae al ser viviente por estar sometido al ciclo de la reproducción sexual. Y de eso son los representantes, los equivalentes todas las formas enumerables del objeto *a*” (*Seminario XI*, 205-206). La laminilla es el órgano-sin-cuerpo, la libido no simbolizada o no marcada por el corte de la castración, que no tiene un carácter sexual definido – como la ameba–; es la sustancia gozante que los sujetos pierden a fin de adquirir una

determinada identidad sexual, el objeto asexual perdido que será simbolizado por los objetos parciales.

La pulsión de muerte no puede entenderse independientemente del gesto sublimatorio del objeto: “Freud despliega allí su sublimación en lo concerniente al instinto de muerte, en tanto que esa sublimación es fundamentalmente creacionista” (*Seminario VII*, 258). El instinto de muerte es la negatividad que abre el espacio a la sublimación; la sublimación presupone la pulsión de muerte dado que el objeto es un velo que encubre el vacío ontológico primordial. Si la pulsión de muerte es el gesto negativo de repliegue hacia una intimidad desbordada, la sublimación es el gesto positivo de llenar el vacío en tanto incluye en la trama simbólica un objeto parcial elevado a la dignidad de la Cosa (*ES*, 172; 174).

El vínculo que existe entre pulsión de muerte y sublimación no debe entenderse como una relación de adecuación, acomodación o equilibrio. “Vivir”, afirma Braunstein, “es elegir los caminos hacia la muerte, deambular por los senderos de la falta del goce con vistas a su recuperación [imposible]” (*Goce*, 62). En un tono similar, Žižek sostiene que la pulsión de muerte “[n]o reside en el anhelo de morir, de encontrar paz en la muerte: la pulsión de muerte, por el contrario, *es lo opuesto de morir*, es el nombre de la vida eterna «sin muerte», el nombre del destino horrible de estar atrapado en el interminable ciclo repetitivo de la errancia” (*ES*, 313). Esta noción se asemeja a lo que Blanchot denomina la “imposibilidad de morir”, que se diferencia de la muerte que el sujeto fantasea con apropiarse. La muerte no es la mortalidad que “trabaja con nosotros en el mundo”, que humaniza la naturaleza y eleva la existencia al ser, que impulsa al ser mortal a hacer bien las cosas para poder enfrentarse al fin de la vida sin faltas. Blanchot escribe:

*morir es nuestra preocupación. Pero, ¿por qué? Sucede que nosotros que morimos abandonamos justamente no sólo el mundo, sino la muerte. Tal es la paradoja del último instante [...] morir es romper el mundo; es perder al hombre, aniquilar el ser; es por tanto perder también la muerte, perder lo que en ella y para mí hacía de ella la muerte. Mientras vivo, soy un hombre mortal, pero cuando muero, al cesar de ser un hombre, ceso también de ser mortal, no soy ya capaz de morir, y la muerte que se anuncia me horroriza, porque la veo tal como es: no ya la muerte, sino imposibilidad de morir<sup>17</sup>.*

Las religiones eluden permanentemente la imposibilidad de morir postulando una muerte curada de sus heridas y puesta al servicio de la “buena vida”. Conciben la

---

<sup>17</sup> Maurice Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte” en *La parte del fuego* (Madrid: Arena Libros, 2007), 298. Las cursivas son del original.

imposibilidad de morir como una vida más allá de la muerte, una vida “humanizada”. Esto no deja de tener un costado siniestro, porque la religión y los sistemas metafísicos impiden al hombre morir, no dejan que muera porque le asignan el duro trabajo de preocuparse por ganar la vida eterna más allá de la muerte. Para las religiones “*se muere, pero se malmuere porque se ha malvivido, se está condenado a volver a vivir, y se vuelve a vivir hasta que habiendo llegado a ser enteramente hombre, se llega a ser, muriendo, un hombre bienaventurado: un hombre verdaderamente muerto*”<sup>18</sup>. La muerte en el pensamiento metafísico no es “el exceso indomable de la finitud” sino el cumplimiento de una obra suprema<sup>19</sup>. Como la muerte es en realidad la imposibilidad de morir, las religiones redoblan la apuesta y hacen de la imposibilidad de morir un “morir bien”, sujeto a un sinnúmero de pruebas y requisitos que demora su llegada.

Además del gesto de Antígona, Lacan ofrece en *La ética del psicoanálisis* otros ejemplos del encuentro del sujeto con la experiencia límite de la pulsión de muerte. Dos de ellos son Edipo y el rey Lear. Como es sabido, la tragedia de Edipo es matar a un hombre al que se encuentra en su camino sin saber que era su padre. En ese momento, Edipo huía de quienes creía sus padres y, evitando el crimen, lo encuentra. Peor aun, tampoco sabe que al alcanzar la felicidad contrayendo matrimonio y convirtiéndose en rey se acuesta con su propia madre. Edipo es burlado no porque no alcance felicidad sino porque accede precisamente a ella, es decir, porque cumple con éxito el servicio de los bienes. Cae en el dominio que está más allá de la Ley en el instante mismo en que cumple su mandato simbólico. De alguna manera, su tragedia muestra la imposibilidad del goce y, al transgredir la prohibición, paga el precio que ello implica asumiendo su imposibilidad. En consecuencia, “Edipo es el es el desecho, el residuo, la cosa vacía de cualquier apariencia verosímil” (*ES*, 167). Se ubica en la zona de lo que Lacan llama el “entre-dos-muertes”, entre la muerte simbólica y la real, y su vida se extiende más allá de una muerte que no pone un punto final a sus desgracias: “Edipo no muere de la muerte de todos, a saber, de una muerte accidental, sino de la verdadera muerte, en la que él mismo tacha su ser. Es una maldición consentida de esa verdadera subsistencia que es la del ser humano, subsistencia en la sustracción de él mismo al orden del mundo. Esta actitud es bella y, como se dice en el madrigal, dos veces bella por ser bella” (*Seminario VII*, 364-365).

---

<sup>18</sup> *Ídem*.

<sup>19</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, 33.

Más allá del servicio de los bienes, e incluso en el pleno éxito de ellos, Edipo entra en la zona oscura para buscar su verdadero deseo, pero esa búsqueda lo lleva a un encuentro fallido, es decir, a “la sustracción de él mismo al orden del mundo”. Avanzar en la zona del entre-dos-muertes es toparse con la soledad de la desaparición. Edipo llega a ese punto en el momento en que se arranca los ojos para ver la verdad sin el velo de la apariencia, bella y terrorífica en su desnudez. Deviene un resto impersonal en el instante en que escapa a la dimensión apariencial del ser: para poder ver debe arrancarse los ojos, renunciar a uno de los bienes más preciados de su ser: “No hay aquí otra cosa más que la verdadera e invisible desaparición que es la suya [la de Edipo]. La entrada en esa zona está constituida por él por la renuncia a los bienes y al poder en los que consiste la punición, que no es tal. Si se arranca al mundo por el acto que consiste en encegucerse, es porque sólo quien escapa a las apariencias puede llegar a la verdad” (*Seminario VII*, 369).

Por su parte, el rey Lear renuncia también al servicio de los bienes –sus deberes reales– y, creyendo que es amado por sus hijas, les entrega confiadamente el poder a ellas. A partir de ese momento es recibido alternativamente por las arpías de sus hijas, creyendo que con ello comienza la libertad y la vida festiva. Shakespeare despliega en esta obra un pulular de destinos trágicos en todos los que se presentan como gente de bien. La desgracia toca a aquellos que basan su vida en la fidelidad y los pactos de honor. Lacan concluye su comentario lacónicamente: “Lear, al igual que Edipo, muestra que quien avanza en esa zona [el entre-dos-muertes], ya se avance por ella por la vía irrisoria de Lear o por la vía trágica de Edipo, avanzará en ella *solo y traicionado*” (*Seminario VII*, 364; las cursivas son mías).

La soledad que padecen los sujetos que afrontan la pulsión de muerte es una experiencia límite que revela la dimensión trágica del sujeto ético. La ética del psicoanálisis no es una especulación que recae sobre la disposición o el servicio de los bienes sino que implica la experiencia trágica de la vida. El lema ético por excelencia es “no ceder en tu deseo” y Žižek afirma que esta máxima no alude al deseo transgresor alimentado por la ley prohibitiva –enredado en una fascinación morbosa con ella–, sino a “la fidelidad al propio deseo en sí, que es elevado al nivel del deber ético, de modo que “*ne pas céder sur son désir*” es en última instancia otro modo de decir «¡Haz tu deber!»” (*ES*, 165). Lacan es consciente de que la pregunta “¿ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?” es una pregunta difícil de sostener y responder porque concibe al deseo como una “medida inconmensurable, “infinita” (*Seminario VII*, 373;

375). El deseo se opone al bien porque el servicio de los bienes rechaza todo lo concerniente a la relación del sujeto con el deseo. Ceder en el deseo es el principal motor de la culpa y acceder al deseo implica renunciar al miedo y a la compasión (*Seminario VII*, 379). Comúnmente quienes ejercen el poder –los filósofos, los moralistas, los gobernantes, etc.– se dejan vencer por el miedo en la medida en que reducen lo otro a lo mismo y lo incógnito a un criterio determinante. Una vez más Blanchot fija la pauta al respecto: “un filósofo [...] es alguien que tiene miedo [...] tiene miedo del miedo. Miedo de la violencia que se revela en el miedo y que puede convertirlo, de hombre espantado, en hombre violento, como si tuviese menos miedo de la violencia que está padeciendo que de aquella que podría ejercer” (*DI*, 97-98).

Para Lacan no es ninguna novedad que el deseo haya sido anestesiado por los filósofos, domesticado por los gobernantes y educadores y traicionado por las academias. En la medida en que la experiencia trágica da señales de dónde se ubica el deseo, muestra que su acceso supone franquear no sólo el miedo sino también la compasión. En la tragedia clásica “la voz del héroe no tiembl[a] ante nada y muy especialmente ante el bien del otro” y esto le permite saber algo “sobre lo *más profundo de él mismo*” (*Seminario VII*, 384; las cursivas son mías) –necesidad o puro azar, vimos que lo “más profundo” del sujeto es la pulsión de muerte, que ahora aparece ligada a la experiencia ética de “no ceder en el deseo”. Actuar en conformidad con el deseo es la máxima ética que no tiene miedo ni compasión de enfrentarse con la pulsión de muerte, aunque en verdad el sujeto no pueda mantener la vista en ella.

*Antígona* y el comentario de Lacan sobre esa tragedia abordan la relación que existe entre acto ético, pulsión de muerte y soledad. Para determinar algunos elementos preliminares, detengámonos en algunos trabajos de Žižek, que liga el acto ético con la pulsión de muerte y con un “sujeto anterior a la subjetivización”. En *El espinoso sujeto* leemos: “el sujeto anterior a la subjetivización es la pura negatividad de la pulsión de muerte antes de su inversión en la identificación con algún nuevo significante amo” (*ES*, 173). El *sujeto* irreductible a la *subjetivación* alude al antagonismo como autorrepliegue del mundo, a un límite interno que interrumpe la saturación del campo simbólico. El objetivo de todo proceso de subjetivación –es decir, asumir diferentes posiciones de sujeto– es lidiar y, en lo posible evitar, esta experiencia traumática:

el sujeto está más allá o antes que la subjetivización: la subjetivización designa el momento a través del cual el sujeto integra lo que le es dado en el universo del sentido, pero esta integración siempre fracasa en la última instancia, hay siempre un residuo que

no puede ser integrado al universo simbólico, un objeto que resiste la subjetivación [el objeto *a*], y el sujeto es precisamente el correlato de ese objeto [...] el sujeto es el correlato de su propio límite, el elemento que no puede ser subjetivado; él es el nombre del vacío que no puede ser llenado por la subjetivación: el sujeto es el punto de fracaso de la subjetivación<sup>20</sup>.

Habría dos modos de entender la negatividad del antagonismo: 1) como la positivización ideológico/hegemónica de la relación negativa con el otro, es decir, el sujeto político experimenta que su propia posición de sujeto consiste en negar la identidad del otro (Laclau y Mouffe); 2) como la positivización de nuestra relación negativa con nosotros mismos, que indica el punto del “antagonismo puro”. El antagonismo nace de la falta del sujeto, y el sujeto está alienado por un bloqueo de sí, por un trauma interior que luego se desplaza al campo simbólico: el fracaso de toda simbolización es correlativo de la imposibilidad interna del deseo (Žižek). El desacuerdo entre los dos planteos concierne al estatus de exterioridad que asume el bloqueo de una identidad. Mientras en la racionalidad esencialista la negatividad es entendida como un momento interno/necesario del concepto, en el antagonismo hegemónico el exterior bloquea la identidad del interior y es a la vez la condición de su constitución: “*la negación no procede del «interior» de la propia identidad sino que viene, en su sentido más radical, del exterior*”; en tal sentido es una pura facticidad que no puede ser reconducida en ninguna racionalidad subyacente” (*Nuevas reflexiones*, 34). Para Žižek (y Lacan), la identidad está bloqueada internamente, es la intimidad como afuera, y esto nos recuerda la definición de la pulsión de muerte como un obstáculo intrínseco que anida en “lo más profundo” del sujeto. Pulsión de muerte como intimidad, es decir, extremidad de la coincidencia consigo misma, intimidad que excede la intimidad como interioridad cerrada (el Yo), distancia de la intimidad consigo misma: *Afuera*. Además, *Afuera* o Exterioridad del espacio hegemónico de la política, exterior más lejano que el “exterior constitutivo” de la hegemonía.

Esta diferencia no se trata de una mera disquisición teórica carente de efectos políticos, porque la definición que asumen Laclau y Mouffe del antagonismo los lleva a enfatizar la dimensión *mítica* del mismo: lo político es la forma en que se positiviza, o fija discursivamente, el antagonismo radical –*La razón populista* es un intento sistemático por pensar la subjetivación que sutura la falta del sujeto de la pulsión de muerte: el pueblo es el sujeto-subjetivado que puede asumir distintas posiciones de

---

<sup>20</sup> Slavoj Žižek, “Más allá del análisis del discurso” en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993), 262.

sujeto (de derechas, de izquierdas, etc.). En este sentido, la pulsión de muerte podría ser vista como la voluntad de mantener abierta la brecha entre la negatividad y el antagonismo hegemónico, de impedir la inversión del antagonismo en un sujeto mítico-hegemónico.

Para Rancière, antes de la subjetivización no hay política, es decir, hay mera policía, y la política radica en la verificación de la subjetivación. Para Rancière y Laclau no hay política antes o después de la subjetivación; y ese antes-después nos remite al tiempo sin tiempo ni espacio que es el tiempo de la soledad, que no está plenamente incluido en el espacio de lo político, y el acto ético como expresión de un sujeto sin subjetivación es un dispositivo de politización de la soledad. La soledad es una experiencia límite donde el sujeto se ve confrontado a la pulsión de muerte en su aspecto más puro, anterior-posterior al gesto ideológico-simbólico de la subjetivación.

El sujeto es el autorrepliegue radical, la soledad que rompe con el mundo, pero la subjetivación es inherente al sujeto. No se trata de negar la subjetivación sino de interrumpir el mito que hace de ella el único factor politizable. La soledad sería el factor del factor de la subjetivación y la pulsión de muerte es un gesto de des-investidura, mientras que la sublimación implica la investidura del objeto. En palabras de Žižek:

el acto [...] involucra la dimensión de la pulsión de muerte que fundamenta una decisión (realizar una identificación hegemónica [Laclau], comprometerse en la fidelidad a una verdad [Badiou]), pero no puede reducirse a ella [...].

Si el acto tiene un sujeto, no es el sujeto de la subjetivación, de la integración del acto en el universo de la integración y el reconocimiento simbólicos, de su asunción como “mío propio”, sino un ominoso sujeto acéfalo, a través del cual el acto tiene lugar como lo que es “en él más que él mismo” (ES, 174; 402).

Lacan ilustra el acto ético como el gesto de *sacrificar lo insacrificable*. El personaje de la tragedia de Claudel, Sygne de Coûfontaine, es alguien que, en un principio, no quiere renunciar a nada que pertenezca a su registro –se trata del “sujeto ético” tradicional, esto es, alguien fiel a su propio sistema de valores. Lacan agrega que “los valores por los que [Sygne de Coûfontaine] se sacrifica sólo conllevan, además de su sacrificio, la necesidad de *renunciar a lo más recóndito de su ser*. Porque el sacrificio de estos valores la lleva a renunciar a su esencia, a su propio ser, a lo más íntimo de su ser; este personaje ilustra, finalmente, la alienación radical de la libertad que existe en el propio amo” (Seminario XI, 28; las cursivas son mías). La paradoja de esto es que el momento en que el sujeto renuncia a “lo más íntimo” de su ser coincide con la libertad

del sujeto. Soy libre allí donde no estoy, en la soledad en que me pierdo y pierdo la libertad limitada por un complejo normativo.

El orden simbólico está soportado por la alienación de un *vel* (una “o”) que condena al sujeto a permanecer en la división. Hay dos usos del *vel* rechazados por Lacan como opuestos al *vel* de la alienación. En primer lugar, el *vel* exhaustivo: o voy allá o voy allí, si voy allá no voy allí, y eso implica que tengo que escoger uno de esos destinos. La segunda manera de emplearlo es: voy a un lado o al otro, da lo mismo porque son equivalentes, y allí la elección supone optar por cualquiera de esos dos destinos. A diferencia de esto, el *vel* de la alienación “se define por una elección cuyas propiedades depende de que en la reunión uno de los elementos entrañe que sea cual fuere la elección, su consecuencia sea *ni lo uno ni lo otro*. La elección sólo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas” (*Seminario XI*, 219). La *o* alienante no es una entelequia: está en el lenguaje, existe. Nos topamos con ella a cada momento. Por ejemplo, cuando nos dicen: “*¡La bolsa o la vida!* Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada” (*Seminario XI*, 220). Para conservar la vida se ha debido aceptar la pérdida de la bolsa: nunca se acaba de perdonar al ladrón. Esto indica que el *vel* denota la existencia de una alienación primordial por la que el sujeto aparece como un sujeto dividido, prendido al campo del Otro.

El esclavo al que se le dice: “*¡La libertad o la vida!* Si elige la libertad, ¡pum!, pierde ambas inmediatamente –si elige la vida, tiene una vida amputada de libertad” (*Seminario XI*, 220). No hay forma de elegir *una* alternativa sin salir perdiendo algo. Usualmente la posición del esclavo “se resuelve en un *no hay libertad sin vida*, y su vida queda siempre cercenada de la libertad” (*Seminario XI*, 227). Se le hace creer que debe elegir la vida porque sin vida no hay libertad, pero en ese momento deja de vivir por sí mismo. Por su parte, el estatus del amo está definido por la lucha por el prestigio y el poder, y esto significa que “el amo constituye su alienación fundamental haciendo pasar su elección por la muerte”. La esencia del amo se manifiesta en el momento del terror, es decir, cuando se le dice “*libertad o muerte*”, y allí evidentemente sólo puede elegir la muerte para tener la libertad (*Seminario XI*, 228). Si el amo es *amo* de sí mismo y de todo lo que lo rodea tiene que elegir la muerte, pero elegir la muerte lo hace perder su condición de soberano, porque toma su decisión en función de la alternativa que le imponen los rebeldes.

¿Qué consecuencias tiene la digresión anterior? En la alternativa “*¡Libertad o muerte!*” se produce un efecto de estructura diferente al de “*¡La libertad o la vida!*”: la única libertad posible es la libertad de morir; la única prueba o demostración de la libertad que puede darse allí es elegir la muerte. Comentando la misma frase, Blanchot sostiene que representa la libertad como Último Acto. Allí “[c]ada hombre deja de ser un individuo trabajando en una tarea determinada, actuando aquí y solamente ahora: él es la libertad universal que no conoce ni otra parte ni mañana, ni trabajo ni obra. En tales momentos nadie tiene nada que hacer, porque todo está hecho”<sup>21</sup>. El momento hegeliano del Terror –y podríamos agregar el benjaminiano de la violencia divina– pone en evidencia “lo esencial, en este campo, del *vel* alienante –el factor letal” (*Seminario XI*, 221). Esto significa que *no hay libertad sin el factor letal de la pulsión de muerte*, y la única libertad verdadera es la libertad de morir, de devenir-impersonal, de sortear la imposición “*¡Libertad o muerte!*” eligiendo morir. Si en la consigna “libertad o muerte” elijo la libertad, no soy libre porque estoy sujeto a una libertad impuesta; pero si elijo morir, soy dueño de mi preciada libertad de morir, soy libre allí donde elijo la dislocación del acto libre. La libertad enfrenta la pulsión de muerte e implica cruzar el desierto de la soledad –de la imposibilidad de morir– asumiendo activamente la pasividad de la decisión ética solitaria. Elegir morir no es elegir un suicidio liberador sino elegir el desastre del acto ético. El sujeto ético sacrifica el complejo moral que impone sacrificios razonables (es lo insacrificable que pone en marcha los sacrificios). El sujeto ético tradicional sacrifica algo en función de un sistema normativo que impone sacrificios y que alimenta la culpa de no seguir los férreos dictámenes del superyó. En cambio, el sujeto ético lacaniano sacrifica el complejo que pone en marcha la lógica del sacrificio, sacrifica la última cosa que no puede ser sacrificada (el complejo normativo que nos observa con una mirada vigilante). El sujeto ético renuncia “al *pedestal* que le permite elevarse por encima del campo de batalla de la decisión y la acción” (*Imaginemos*, 118).

Ahora bien, no habría que confundir el acto ético como algo que sucede en una realidad prediscursiva. Lacan es claro al respecto:

Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo.

---

<sup>21</sup> Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte”, 285. Las cursivas son del original.

¿Cómo volver, si no es con un discurso especial, a una realidad prediscursiva? Este es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es igualmente lo que ha de considerarse como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso (*Seminario XX*, 43).

La soledad del acto no es una experiencia prediscursiva motivada por un afán cognoscitivo (reflexión aislada, etc.) sino aquello que lleva lo simbólico a un punto de saturación y extenuación. En el acto auténtico el sujeto arriesga algo que no está garantizado por el gran Otro. Es lo opuesto a la *actividad*, propia de un sujeto productivo, ligado a lo simbólico por el despliegue performativo de un conjunto de significantes. En el acto hay, por un lado, un plus de subjetividad porque interrumpe el funcionamiento objetivo de lo simbólico, pero, por otro, tiene un estatus objetual que disloca el intento de “producir” (subjetivamente) “algo”. El acto es desobrado porque su “tarea” es interrumpir el curso normal de las tareas asignadas y no realiza el cumplimiento de una obra porque no hay un sujeto que lo produzca. Cuando se produce el acto el sujeto se borra, quien habla es una voz impersonal. Por eso la paradoja del acto es que la extrema libertad coincide con la extrema pasividad, y aunque no es algo que el sujeto produzca conscientemente –es un evento impredecible–, éste lo asume como propio una vez que lo realiza. “No puedo hacer otra cosa, pero al hacerla soy completamente libre” (*ES*, 403) es la frase que resume la paradoja del acto ético.

A esta altura podemos concluir con dos hallazgos: 1) *lo terrible no es la soledad en sí misma, sino la imposibilidad de estar solo* –no poder estar solo es quizá una de las más horribles experiencias y, sin embargo, el sujeto tradicional evita el encuentro con la soledad aferrándose a un complejo normativo para elegir en base a sus disposiciones; 2) *la soledad es la fractura vitalista del acto ético que el sujeto asume sin temor ni compasión para atravesar solo el desierto de la dominación*.

### *La guillotina de Sade y la mujer sin cabeza*

La conclusión que debemos extraer es que, como sostiene Lacan, “no todo en la ética está vinculado únicamente con el sentimiento de obligación” (*Seminario VII*, 11). Dicho de otro modo, “[l]a ética comienza todavía más allá” de las estructuras elementales de parentesco, de la propiedad y del intercambio de bienes que dan razón de la sumisión del sujeto a la Ley (*Seminario VII*, 94). En este apartado veremos que el *más*

*allá* de la Ley no es el ámbito donde se ubica un perverso-trasgresor como Sade, sino la mujer como sede del no-todo del ser.

Lacan sigue a Freud en *Tótem y tabú*, que sostiene que tras el asesinato del padre –ese personaje semianimal de la horda primitiva– se instaura un acuerdo originario que da lugar a la institución de la Ley. La ley simbólica surge del desprendimiento del cuerpo del padre respecto de la ley, de la brecha que se abre entre el padre real y una ley abstracta que lo excede. La fisura de la ley es la condición de posibilidad de la ley, no un accidente a ser superado por una meta-regla que cure sus heridas y la dirija en su recto cauce. Como la ley no es una autoidentidad es susceptible de ser transgredida sistemáticamente. De *El malestar en la cultura* Lacan toma la idea de que “[t]odo el ejercicio del goce entraña algo que se inscribe en el Libro de la deuda en la Ley” (*Seminario VII*, 214). Freud sostiene que, en un principio, la conciencia moral es la causa de la renuncia a los instintos; pero, posteriormente, esta situación se invierte: “toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad y su intolerancia”. Esto le permite arribar a una “tesis paradójica”: “la conciencia moral es la consecuencia de la renuncia instintual; o bien: la renuncia instintual (que nos ha sido impuesta desde fuera) crea la conciencia moral, que a su vez exige nuevas renunciaciones instintuales”<sup>22</sup>. El goce interdicto que emerge tras la Ley se dirige hacia un reforzamiento siempre creciente de la interdicción: estar sujeto a la ley moral implica someterse a las exigencias cada vez más minuciosas del superyó. El sujeto queda preso de la circularidad de la ley, que debe ser transgredida para que sea ley –ésa es la ley de la ley. De esto resulta un goce obscuro que no es exterior sino intrínseco a la ley. Lacan llega a la misma conclusión paradójica que Freud:

La conciencia moral [...] se muestra mucho más exigente en la medida en que es más refinada –tanto más cruel cuanto menos la ofendemos de hecho– tanto más puntillosa en la medida en que la forzamos, mediante nuestra abstención en los actos a ir a buscarnos en la intimidad de nuestros impulsos y deseos. Resumiendo, el carácter inextinguible de esa conciencia moral, su crueldad paradójica, configura en el individuo algo así como un parásito alimentado con las satisfacciones que se le otorgan (*Seminario VII*, 112).

El sujeto que cumple con las leyes alimenta un goce parasitario que se nutre del impulso de la ley a eliminar todo interés o contenido patológico. La ley “desemboca no sólo en el rechazo del objeto patológico, sino también en su sacrificio y su asesinato”

---

<sup>22</sup> Freud, “El malestar en la cultura”, 3056-3057.

(*Seminario XI*, 283); no puede privilegiar un objeto en particular porque vive de su imparcialidad.

Hemos llegado al núcleo del ensayo “Kant con Sade”: la moral kantiana es una instancia de goce superyoico y el sadismo es la forma más loable o efectiva de ser kantiano, de llevar la moral kantiana al punto de su máxima y paradójica realización. Para Kant, la búsqueda del bien es un callejón sin salida, pues ningún fenómeno puede arrogarse una relación constante con el bien (el principio del placer). Es decir, no puede enunciarse una ley moral del bien, y la moral consiste en la forma de una legislación universal que exige desprenderse de la afección por un objeto (el objeto patológico del interés)<sup>23</sup>. El conflicto en torno a la distinta valoración de los bienes es un *factum* que debe domesticar la moral, y aunque el sujeto es estructuralmente rebelde al imperativo categórico, es capaz de percibir en su interior la pureza de la ley moral. La ley moral anida en la conciencia, pero el imperativo moral nos requiere desde el campo del gran Otro. Lacan sostiene que “la realización de una subjetividad que merece ser llamada contemporánea no puede ignorar [la *Crítica de la razón pura*]” (*Seminario VII*, 96). La moral kantiana fija con caracteres indelebles la subjetividad moderna y contemporánea, y el sadismo de la ley da señales de un tipo de relación del sujeto con el mundo que está presente en el origen de la experiencia moderna de la moral.

La primera tesis de Lacan es que *Kant es un sádico*: “Kant es de la opinión de Sade. Pues para alcanzar absolutamente *das Ding*, para abrir todas las compuertas del deseo, ¿qué nos muestra Sade en el horizonte? Esencialmente, el dolor. El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa. No podemos soportar el extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa” (*Seminario VII*, 99-100). El sujeto kantiano se esfuerza por aproximarse asintóticamente a la ley moral, y el argumento de Lacan referido a la relación de mutua implicación entre el difícil cumplimiento de la ley moral y el excedente de goce patológico que resulta de ese esfuerzo revela el costado sadeano de la moral kantiana. La segunda tesis es que *Sade es un kantiano*. Es decir, no se puede ser un kantiano o un sádico a secas, se necesita un suplemento de sadismo para desplegar la identidad kantiana y otro de kantismo para ser un sádico.

Lacan recomienda la lectura atenta de una frase de *La filosofía en el tocador*: “«Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos»”<sup>24</sup>. Esta exhortación a

---

<sup>23</sup> Lacan, “Kant con Sade”, 745.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 747.

redoblar el esfuerzo republicano da cuenta del carácter kantiano de Sade. Kant también creía que sólo con esfuerzo es posible seguir el imperativo categórico: “en la medida en que [el hombre] puede percibir en su interior mediante el más esmerado autoexamen, es capaz de cobrar conciencia [...] de su abnegación con respecto a muchos motivos contrapuestos a la idea del deber; por tanto, cobrará conciencia de la máxima que prescribe esforzarse en pro de aquella pureza”<sup>25</sup>. Para Sade, el “advenimiento de una verdadera república” implica elevar a ley universal la calumnia. Sade aparece a primera vista como lo opuesto de Kant y la moral tradicional. Considera que la calumnia no es algo nocivo porque imputarle a otro algo peor de lo que puede imputársele con justicia tiene el mérito de ponernos sobre aviso sobre sus maniobras. La ley sadeana fundamental se puede resumir así: “Tomemos como máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer”. En este punto, Lacan insiste en que esta ley aparentemente no kantiana tiene un fundamento kantiano:

Si se elimina todo elemento de sentimiento moral, si se lo retira, si se lo invalida, por más guía que sea en nuestro sentimiento, en su extremo el mundo sadista es concebible – aun cuando sea su envés y su caricatura– como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical, por la ética kantiana tal como ésta se inscribe en 1788.

Créame, los ecos kantianos no faltan en las tentativas de articulación moral que se encuentran en una vasta literatura que podemos llamar libertina (*Seminario VII*, 98-99).

El funcionamiento de la “verdadera república” requiere el esfuerzo de invertir los valores morales tradicionales y, además, Sade procura que su extravagante sistema sea valorizado y aceptado por todos. Las supuestas “incoherencias” del sistema sadeano –el crimen es una virtud, el goce de la destrucción permite el progreso de la sociedad, etc.– deben ser tomadas seriamente y no como una simple apuesta por el absurdo. Sade no renuncia a pensar una “sociedad idealmente utópica” regida por la siguiente máxima: “Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable”. Esta ley fundamental puede ser considerada la primera articulación de la lógica del parcial de la pulsión (*Seminario VII*, 243-244). Efectivamente, Sade opina que sólo se accede al mundo a través del goce de un objeto, y como ya vimos, la apertura del mundo depende del goce de objetos parciales que tiran por la borda la fantasía de una fusión de horizontes. Leemos en *Aún*:

---

<sup>25</sup> Immanuel Kant, *Teoría y práctica* (Madrid: Tecnos, 1986), 18-19.

“Como lo subraya admirablemente ese kantiano que era Sade, no se puede gozar más que de una parte del cuerpo del Otro, por la sencilla razón de que nunca se ha visto que un cuerpo se enrolle completamente, hasta incluirlo y fagocitarlo todo, en torno al cuerpo del Otro. Por eso nos vemos reducidos simplemente a un pequeño brazo, así, a tomar un ante-brazo o cualquier otra cosa: ¡ay!” (*Seminario XX*, 32-33)

De lo dicho hasta aquí se infieren dos aseveraciones: 1) Sade continúa el proyecto moral tradicional de idear una sociedad basada en la provisión de un correcto “servicio de los bienes”. La economía del dolor del perverso masoquista se asemeja a la economía de los bienes: hay que compartir el dolor como se comparten otras cosas, y el dolor participa del carácter de un bien (*Seminario VII*, 288). Además, la violencia característica del perverso “proviene de que goza ante el asesinato que está por cometer para salvar al mundo de una naturaleza arbitraria a la que se reduce toda ley”<sup>26</sup>; 2) Sade revela la “verdad” de las relaciones sociales, articuladas en virtud del goce de objetos parciales (“una parte del cuerpo del Otro”). La virtud de Sade es la honestidad, no cabe ninguna duda: “la máxima sadiana es, por pronunciarse por la boca del Otro, más honesta que si apelara a la voz de dentro, puesto que desenmascara la escisión, escamoteada ordinariamente, del sujeto”<sup>27</sup>.

Sade habla “por la boca del Otro”. La idea común que tenemos del libertino es la del transgresor de la ley que realiza el acto heroico de cuestionar los saberes dominantes, situándose más allá de ley. Copjec desmitifica esta opinión común:

A través de las flagrantes violaciones a las prohibiciones de la sociedad burguesa, Sade (quien pasó un tercio de su vida en la cárcel) se lo pasaba coqueteando con la horca, pero sería tonto confundir estas violaciones con la independencia ética. Antes que intentos de dismantlar la ley, los actos desafiantes de Sade eran los medios por los que buscaba hacer que esa misma ley cumpliera su función “propia”: es decir, castigarlo. Lo que Sade quería por encima de todo era que la ley asumiera toda su fuerza y potencia, y quería probarlas en su propio pellejo (*Imaginemos*, 284)<sup>28</sup>.

Foucault ha establecido definitivamente la premisa de que toda resistencia al poder es inmanente al poder –esto es, las estrategias de lucha no son un punto exterior al

---

<sup>26</sup> Dany-Robert Dufour, *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria* (México: FCE, 2002), 140.

<sup>27</sup> Lacan, “Kant con Sade”, 747.

<sup>28</sup> Žižek afirma algo similar cuando sostiene que “la perversión no es subversión”: “el perverso, con su certidumbre acerca de lo que procura goce, esconde la brecha, la «cuestión quemante», la piedra en el camino, que *es* el núcleo del inconsciente. El perverso es entonces el «transgresor intrínseco» por excelencia: saca a la luz, escenifica, practica las fantasías secretas que sostienen el discurso público predominante, mientras que la posición de la histérica despliega la duda acerca de si esas fantasías secretas son «realmente *eso*»” (*ES*, 264).

poder sino un efecto de sus dinámicas internas, ambos se solicitan recíprocamente: todo poder genera momentos de insubordinación y esas resistencias pueden poner en funcionamiento mecanismos de poder<sup>29</sup>. Toda transgresión tiene una atracción irrefrenable hacia la ley que la refuerza en su debilidad: “la transgresión puede perfectamente proponerse infringir la prohibición tratando de atraerse a la ley; de hecho se deja siempre atraer por el recelo esencial de la ley; [...] localmente, se empeña en hacer aparecer la ley para poderla venerar y deslumbrarla con su luminoso rostro”<sup>30</sup>. “Kant con Sade” no deja dudas al respecto: Sade no escapa a su causa y su resistencia a la ley no va más allá del punto de hacerla estallar. El sádico no niega la existencia del Otro sino que busca que el Otro actúe con la mayor eficiencia. Sade es testigo de la Revolución francesa y comulga con sus principios, especialmente con la lucha por la libertad del deseo. Pero no quiere la libertad simbólica limitada por la ley –situada a mitad de camino de la dislocación irrestricta y del orden absoluto–, o la libertad que resulta de tener en cuenta que “la libertad de uno termina donde comienza la del otro”. Desea una libertad enteramente libre y para ello demanda que la ley haga cumplir esa libertad con todo vigor. Desea la libertad con la misma intensidad que la guillotina. En palabras de Lacan: “De ello resulta que [Sade] quiere también que la ley sea libre, tan libre que la necesita viuda, la Viuda [la guillotina] por excelencia, la que manda al canasto la cabeza de uno por uno que cabecee en el asunto”<sup>31</sup>. La guillotina es la imagen de la alteridad absoluta, la representación del poder arbitrario y terriblemente efectivo, con el cual no es posible ningún intercambio.

En Sade hay algo más que él mismo: el transgresor que viola la ley pretende que cumpla a rajatabla su función –la ley es indistinguible de la guillotina. La fuente de placer del libertino es la identificación de la libertad con la carne, es decir, ansía una libertad perfectamente encarnada, sin una brecha con aquello que la encarna (*Imaginemos*, 307-308; 317). En esto se diferencia del neurótico, que no está regido por la ley viva sino por la ley abstracta o la ley muerta: “la verdadera función del Padre [...] en el fondo es la de unir (y no la de oponer) un deseo a la Ley. El Padre deseado por el neurótico es claramente, como se ve, el Padre muerto”<sup>32</sup>. En la experiencia moral kantiana el imperativo categórico elimina –supuestamente– el objeto patológico y lo

---

<sup>29</sup> Michel Foucault, “El sujeto y el poder” en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2001), 258-259.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *El pensamiento del afuera* (Valencia: Pre-Textos, 2004), 46.

<sup>31</sup> Lacan, “Kant con Sade”, 765.

<sup>32</sup> Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 804.

confina al lugar inaccesible de la Cosa-en-sí; pero en la experiencia sadeana el objeto es descendido de su inaccesibilidad y develado como ser-ahí del sujeto del tormento, como pura onticidad, y el objeto encarnado recuerda “la máxima convertida para su república regenerada en Ley orgánica”<sup>33</sup> (“Franceses, un esfuerzo más...”). Sade está fascinado con lo que más temía Lefort, a saber: la ley encarnada en un organismo. Según esto, los peores sueños totalitarios se hacen realidad cuando la ley se asocia a un poder real en la sociedad con el cual no toma ninguna distancia –el totalitarismo es la identidad sin fisuras entre ley, poder y cuerpo<sup>34</sup>. En la tortura sádica la víctima es a la vez una persona real y un hecho simbólico, el Otro se encarna en un cuerpo particular, no hay brecha entre la facticidad singular de su cuerpo y el plano simbólico. El encuentro del sádico con la víctima no puede ser un encuentro fallido: las relaciones sádicas son relaciones contractuales que no dejan dudas sobre los roles que asumirán cada una de las partes.

Por lo dicho antes, la identificación que Sade establece entre la ley y la guillotina –la ley aplicada con rigor– y entre la libertad y la carne –soy totalmente libre de disponer del cuerpo ajeno– no lo hace un promotor del orden simbólico. La operatividad de este último depende, por un lado, de mantener abierta la brecha entre la ley y sus diversas aplicaciones contingentes y, por otro, de concebir la libertad como un significante tendencialmente vacío, cuyo contenido puede variar contextualmente. El lugar del sujeto (neurótico) es la incertidumbre en tanto es el efecto de la cadena significante, es decir, depende del significante y sus contantes resignificaciones. Lacan resume las diferencias entre el neurótico y el perverso: “el sujeto [perverso] [...] se hace instrumento del goce del Otro. El neurótico en efecto, histérico, obsesivo o más radicalmente fóbico, es aquel que identifica la falta del Otro con su demanda [...] el perverso se imagina ser el Otro para asegurar su goce”<sup>35</sup>. El neurótico-histérico se dirige al Otro preguntando por su deseo, lo demanda negándose a asumir la posición de objeto-instrumento de su goce y, al hacer esto, revela la inconsistencia del orden simbólico. El perverso, al desconocer al Padre simbólico y pretender no estar sujeto a la cadena significante, es un *sujeto no subjetivizado* (no ingresa a la trama simbólica “normal”, evita la escisión, etc.) que, sin embargo, *no es autónomo del Otro* (como el sujeto del acto ético). Comparte con el sujeto del acto ético la interrupción de la subjetivación pero a diferencia de éste niega la falta en el Otro apareciendo como el instrumento del goce del Otro. El perverso no se relaciona con un Otro mantenido a distancia en la indeterminación del significante sino

---

<sup>33</sup> Lacan, “Kant con Sade”, 751.

<sup>34</sup> Claude Lefort, *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 97-98.

<sup>35</sup> Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 803; 805.

con un *orden maquinal*, regido por el contrato expreso que limita la espontaneidad de los actos. Esto no quiere decir que el sujeto-subjetivizado histórico, que desconfía del Otro, sea autónomo de aquél: la demanda histórica, presentada como deseo insatisfecho, no socava las bases del sistema como garante del servicio de los bienes (“a ver si eres capaz de satisfacer mi deseo”) (*Seminario XI*, 20; 41, 45-46).

Tanto Sade como Kant 1) están *encerrados* en el espacio regido por la rigidez del contrato y la inflexibilidad de una “ley orgánica”, que exige al sujeto actuar sintiendo en carne propia el dolor del esfuerzo por cumplir la ley; 2) *obedecen* al mandato superyoico de gozar y están *sujetos* a un Otro infalible, arbitrario y absoluto. La ley transgredida desempeña el papel “de sendero trazado para acceder [al] riesgo”. Pero Lacan se pregunta, sin ocultar la ironía: “si ese sendero es necesario, ¿cuál es el riesgo? ¿Hacia qué meta progresa el goce para tener que apoyarse, para alcanzarla, en la transgresión?” (*Seminario VII*, 236). Kant proyecta el reino de la Cosa-en-sí y Sade el suplicio eterno de la víctima eterna, es decir, ambos dan lugar a la fantasía de un Otro indestructible. Kant sueña con la autonomía pura de la ley moral, pero su cumplimiento genera un plus de goce obsceno que no puede liberar al sujeto de la dependencia al interés; Sade podría ser considerado el sujeto ético-autónomo por excelencia –imagina un mundo donde la transgresión de la ley es el motor del progreso–, pero en realidad es un sumiso sirviente del Otro.

La tesis de Lacan es que, a diferencia del neurótico y del perverso, la mujer se sitúa en el campo del goce del Otro, más allá del goce de “la ley y el orden”. La mujer es la diferencia del hombre –diferencia que no alude a un espacio de diferencias representables, sino al afuera de lo que significa “Kant con Sade”. Lacan atribuye a la posición masculina el lugar del cuantificador universal y a la mujer el lugar impropio del “no todo” del ser.

Abordemos tres nociones fundamentales implicadas en este argumento: el goce del Otro, el no-todo del ser y el Otro sexo. Lo que Lacan llama el goce del Otro se identifica con el no-todo: “El Otro, en mi lenguaje, no puede ser entonces sino el Otro sexo” (*Seminario XX*, 33; 52). El “Otro” del goce del Otro es el Otro sexo, y para Lacan el Otro sexo es el femenino, a diferencia del sexo que es Uno, regido por el significante y la ley fálica. La tesis de Lacan es que “la mujer *no toda es*”, pero ¿no toda en relación a qué? No toda en lo que respecta al goce fálico: “el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano. Por eso el superyó tal como lo señalé antes con el

¡Goza! es correlato de la castración, que es el signo con que se adereza la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo lo promueve la infinitud” (*Seminario XX*, 15). La castración simbólica atenúa una confesión que, como toda confesión, sólo puede hacerse murmurando: el goce del Otro sexo lo promueve la infinitud. La mujer no posee un fundamento único y el hombre no es su centro, no puede ser totalizada con referencia a un principio abarcativo, su goce es infinito. La mujer “no toda es” porque “hay algo siempre en ella que escapa del discurso” (*Seminario XX*, 44). Como sostiene Braunstein, el corte de la castración es completo y total para el hombre, pero la mujer “no tropieza con el estorbo de un órgano que en su imagen corporal pone barrera al goce como semblante de falo; es un corte no-todo, un corte que, una vez efectuado, abre un más allá y remite al significante que falta en la batería del Otro, al enigma de la femineidad” (*Goce*, 112). La mujer se ubica “más allá del principio del placer” y, desde allí, puede desbaratar las arrogancias falocéntricas.

Lacan afirma que en el amor cortés los hombres ocupan el “lugar de la obra”, es decir, la acción del cortejo. Por el contrario, las mujeres se colocan en el punto del “objeto absoluto” y por eso “ellas no arriesgan nada” (*Seminario VII*, 259). ¿Qué significa que la mujer no arriesgue nada? Esa afirmación no involucra un juicio despreciativo sino como todo lo contrario: la mujer no arriesga nada porque es menos susceptible que el hombre a ser absorbida por la nostalgia de un orden trascendente perdido. El goce de ser no-toda la hace “en alguna parte ausente de sí misma, ausente en tanto sujeto” (*Seminario XX*, 47). No arriesga nada porque no tiene nada que perder –una administración de los bienes– y por eso puede, en el acto ético, arriesgarlo todo sin arriesgar el cuidado de un bien.

Blanchot, siguiendo a Freud, destaca el conflicto que existe entre los hombres, “artífices de grupo”, y la mujer “que es la única en decir la verdad del amor, el cual es siempre «invasor, exclusivo, excesivo, terrorífico». La mujer sabe que el grupo, repetición de lo Mismo en lo Semejante, es en realidad el sepulturero del verdadero amor, que sólo se nutre de diferencias<sup>36</sup>. La mujer “turba la continua continuidad del vínculo social y no reconoce lo prohibido”. Blanchot determina dos modos de entender la muerte según Freud: 1) la pulsión de muerte que opera en la civilización, una civilización que, para conservarse, destruye lo homogéneo para edificar nuevas identidades, homogeneidades, monumentos (ésta es la posición masculina, que Benjamin identifica con la violencia mítica); 2) la pulsión de muerte donde, “mediante la iniciativa

---

<sup>36</sup> Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable* (Madrid: Arena Libros, 2002), 72

y con la complicidad de las mujeres, lo heterogéneo, al alteridad exclusiva, la violencia sin ley, al unir Eros y Thánatos, se imponen hasta el fin”<sup>37</sup> (ésta sería también la violencia divina benjaminiana). En un pasaje de *La comunidad inconfesable* donde comenta un relato de Marguerite Duras –*El mal de la muerte*–, Blanchot identifica a la mujer con la soledad del sueño y la pasividad del dormir, con la entrega al sueño que es el aislamiento vertiginoso del mundo: sin hacer, sin nostalgia, sin deber; y al hombre con el insomne, con el que está ahí, siempre al acecho, siempre encerrado en la disposición compulsiva a *hacer*, a la búsqueda nostálgica de una plenitud perdida. El pasaje merece ser citado *in extenso*:

Con seguridad se podría decir que lo propio del hombre, cuyo “Usted” determina lo que debe hacer, es precisamente no ser nada más que un “hacer” incesante. Si la mujer es sueño, con una pasividad que se convierte en acogida, ofrenda y sufrimiento, por eso, sin embargo, en su desmesurada fatiga, sólo ella habla verdaderamente; él, a quien no se describe nunca, a quien no se ve, está siempre yendo y viniendo, siempre manos a la obra frente a ese cuerpo que él mira en la desdicha, porque no puede verlo por entero, en su totalidad imposible, bajo todos sus aspectos, mientras que ella sólo es “forma cerrada” en la medida en que escapa a la intimación, de aquello que haría de ella un conjunto aprehensible, una suma que integraría el infinito para así reducirlo a un finito integrable [...] de los dos protagonistas, él, en su tentativa de amar, en su búsqueda sin descanso, es el más digno, el más cercano, de ese absoluto que encuentra al no encontrarlo<sup>38</sup>.

En sus reflexiones tempranas sobre el lenguaje, Walter Benjamin ubica a la mujer en el lugar del silencio, el no-todo del lenguaje. En “Metafísica de la juventud”, el autor plantea una incipiente teoría del lenguaje que afirma que el sentido de las palabras está dado por el silencio de quien las escucha. Las palabras nos hace presos de un simbolismo inmemorial, nunca cabalmente entendido: “Lo que hacemos y pensamos se encuentra lleno del ser del padre y de los antepasados. Nos esclaviza sin descanso un simbolismo no comprendido”<sup>39</sup>. El contenido de cualquier conversación remite al pasado, y el pasado es un silencio sedimentado, pero el silencio también se manifiesta en el presente, que es irremediamente pasado. Hay una batalla silenciosa entre el presente de la conversación y el pasado que remite a la figura paterna: “Jamás hemos llegado a ver el campo de esa silenciosa batalla que enfrenta al yo con el padre. Sólo

---

<sup>37</sup> *Ídem.*

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>39</sup> Walter Benjamin, “Metafísica de la juventud” en *La metafísica de la juventud* (Barcelona: Paidós, 1993), 99. A menos que se indique lo contrario, las referencias de números entre paréntesis pertenecen a este trabajo.

notamos lo que hemos destrozado y levantado sin saber. La conversación es lamentación de una grandeza perdida” (99).

El hablante adquiere sentido por el oyente, que calla para poder escuchar, y así se transforma en “una imperceptible fuente de sentido”. El hablante es un ser presente, su rostro es perceptible y es perfectamente visible para el oyente. El hablante está siempre atrapado en el presente, y este encierro lo condena a no poder expresar nunca el pasado al cual se remite constantemente. Lo que afirma el hablante “ya lo ha captado hace tiempo la silenciosa pregunta de quien guarda silencio, cuya mirada le pregunta cuándo va a terminar” (102). El oyente posee la verdad de la conversación porque es el depositario del silencio y su mirada habla a través del silencio. El silencio es el límite interno de la conversación, y hablante y oyente trazan a su manera los límites de la conversación.

Hay dos figuras marginales que se destacan en la conversación. La primera es el “hombre improductivo”, que extiende la conversación más allá de los límites usualmente establecidos. Éste “jamás se topa con límites. Considera su conversación como un monólogo. Se sale de la conversación en el diario o en el café” (101). La segunda es la mujer, que siempre escucha, es poseedora del pasado y su silencio da sentido a los relatos que debe escuchar. Para Benjamin el silencio, el pasado, la voluptuosidad de la mujer y la prostituta son sinónimos opuestos a al habla, el presente y el hombre. La mujer es el reservorio de un saber primitivo que acoge la memoria y el lenguaje de los hombres. A diferencia del hombre, la mujer sabe que el silencio tras las palabras es un indicador que tras el lenguaje se encuentra la nada, o sea la muerte. Así lo entiende Benjamin: “Como la mujer tiene, en todo caso, el pasado pero no el presente, protege el sentido sustrayéndolo a la comprensión, defendiendo la ambigüedad de las palabras, aunque sin dejarse confundir por ellas” (102). La mujer es la única capaz de entender el silencio que esconden esas breves interrupciones del habla. La prostituta es la oyente por excelencia y la grandeza se rinde a sus pies cuando se enfrenta a ella. La charla con la prostituta permite que el presente perdido en el pasado regrese con “el placer del silencio de otra conversación” (103). La prostituta escucha al hombre, interpreta su papel, y es la única que puede entender su dolor. La intimidad permite que la verdad aflore allí donde aparentemente sólo hay máscaras y vanidad. Porque “[d]os hombres juntos son siempre un tumulto, y al final acaban recurriendo al fuego y al hacha” (104). La charla entre mujeres es diferente:

¿Cómo es que hablan las mujeres? El lenguaje las despiritualiza. Las mujeres no perciben ningún sonido, ninguna redención. Las palabras se agitan por encima de ellas cuando están juntas, pero se trata de una agitación pesada y sorda: con palabras simplemente parloteadas. El lenguaje no transporta el alma de las mujeres porque éstas no confían en él. Su pasado jamás está concluido. Las palabras simplemente las manosean, y una cierta habilidad les contesta en silencio. El lenguaje sólo se les aparece en el hablante que, atormentado, oprime el cuerpo de las palabras en las que viene a reproducir el silencio de la amada. Las palabras son mudas. El lenguaje de las mujeres permanece increado. Al hablar, las mujeres se hallan poseídas por un lenguaje desvariado (105).

La mujer no usa el lenguaje como un medio de comunicación; entre ella y el hombre no hay una relación de complementariedad: los une el silencio. La mujer custodia el lenguaje pero nunca se fía de sus pretensiones de totalidad porque conoce *otro* lenguaje ubicado más allá del lenguaje falocéntrico. Benjamin lo llama “lenguaje desvariado”. El lenguaje común despiritualiza (o despersonaliza) a la mujer pero no puede *encerrarla*: la charla entre mujeres es improductiva porque se puede extender, siempre hay algo más por decir, y esto “las libera de las cosas y del lenguaje” (106). Las palabras se extinguen en el espacio que las une: juntas están solas, lejos de los hombres. Cuando las mujeres “están solas y juntas desaparece la conversación como tal y sobreviene la quietud. Sólo de esta forma se reconquista la conversación misma: la grandeza está ante los ojos de las mujeres igual de hermosa que la vida antes de la inútil conversación. Las mujeres que guardan silencio son las portavoces de lo ya hablado. Se salen del círculo cuya plena redondez sólo ellas son capaces de ver” (106). Entre mujeres se expresa un lenguaje silencioso, voluptuoso, donde resplandece la juventud. Benjamin piensa en una “lengua de la juventud inexpresiva” (análoga al “lenguaje desvariado”) porque concibe al yo como algo inanimado, ajeno a los fantasmas sociales y a la vacua charlatanería masculina. El lenguaje inexpresivo acentúa el aspecto improductivo y estético del lenguaje, que se sumerge en el devenir-imperceptible del lenguaje femenino. El devenir-mujer y el devenir-silencio son una forma de resistir los patrones fonologocéntricos, y no están localizados en el espacio privado o doméstico porque sus efectos subvierten la distinción público-privado. Esta cuestión, que podría ser considerado ajeno a la política, en realidad es del orden de una intimidad que se sustrae a lo privado: es la intimidad políticamente expuesta.

La mujer sabe de intimidades confesadas. Descartando las mujeres que se ufanan de ser poseedoras de un secreto-gineceo –una imagen invertida del secreto viril–, el hombre y la mujer se distinguen porque no conciben igualmente al secreto. En palabras

de Deleuze y Guattari: “Los hombres les reprochan unas veces su indiscreción, su charlatanería, otras su falta de solidaridad, su traición. Y, sin embargo, es curioso cómo una mujer puede ser secreta sin ocultar nada, a fuerza de transparencia, de inocencia y de velocidad”<sup>40</sup>. La mujer actúa con la celeridad de una máquina de guerra y el hombre con la pesadez de un aparato de Estado. Ante el secreto, los hombres adoptan una actitud temerosa, lo toman con pinzas, son siempre “caballeros del secreto”. El hombre afirma: “«ved qué peso llevo sobre mis espaldas, mi gravedad, mi discreción», pero acaban por decirlo todo, y no era nada. Por el contrario, hay mujeres que lo dicen todo, incluso hablan con un espantoso tecnicismo, sin embargo, al final uno no sabe más que al principio, lo habrán ocultado todo por celeridad, por transparencia. No tienen secreto, puesto que ellas mismas han devenido un secreto. ¿Serán más políticas que nosotros?”<sup>41</sup>. El hombre puede guardar un secreto pero no puede lidiar con él y lo revela al poco tiempo. La mujer puede hablar sin ocultar nada y sus secretos “son secretos por transparencia, impenetrables como el agua, incomprensibles en verdad”, mientras que el secreto del hombre, que procura no confesarlo, “siempre está descubierto, aunque lo rodeen de una gruesa pared o lo eleven a la forma infinita”<sup>42</sup>.

Lacan coincide con Benjamin en que sólo “hay mujer” en la medida en que puede sortear las trampas de las palabras, y esto da origen a un goce suplementario con respecto al goce discursivo-fálico. Ese goce es suplementario del goce fálico porque una relación complementaria remitiría a un todo representable formado por partes (el hombre por un lado, la mujer por otro). El goce del cuerpo más allá del falo es un silencio inaccesible, un secreto inconfesable: “de este goce la mujer nada sabe [...], nunca se le ha podido sacar nada. Llevamos años suplicándoles, suplicándoles de rodillas [...] que traten de decírnoslos, ¿y qué?, pues mutis, ¡ni una palabra!” (*Seminario XX*, 91)<sup>43</sup>.

Copjec se opone a la interpretación del sujeto femenino como la “eterna ironista de la comunidad”, dotada de una inaccesibilidad que la pone a distancia de la comunidad. Sostiene que la mujer es indisociable del “nivel de la apariencia” y hay que eludir la trampa de “[c]reer en un mundo que está en otra parte, en un lugar al que podríamos retirarnos en soledad para salvaguardar la preciosa médula de nuestro ser” (*Imaginemos*, 117). A mi juicio, el retiro inflexible que lleva a cabo el sujeto ético-

---

<sup>40</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 290.

<sup>41</sup> *Ídem*.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 291.

<sup>43</sup> Esto no significa que en la realidad no haya “mujeres fálicas” y hombres que puedan ocupar el lugar del no-todo: “[h]ay allí hombres que están tan como las mujeres. Son cosas que pasan” (*Seminario XX*, 92).

femenino no cae en la trampa del retiro filosófico del mundo. Algo en la mujer se escapa, y no es otra cosa que ella misma al emprender la huída del significante. Como afirma Žižek:

las mujeres no están tan plenamente identificadas con su fantasía, “no todo” su ser está atrapado en ella; por esta razón le resulta más fácil distanciarse del fantasma, atravesarlo, mientras que los hombres, como regla, enfrentan un núcleo fantasmático condensado, un “síntoma fundamental”, la fórmula básica del goce a la que no saben renunciar, de modo que todo lo que pueden hacer es aceptarla como una necesidad impuesta. En síntesis, el “atravesamiento del fantasma” es concebido como femenino, y la “identificación con el síntoma”, como masculina (*ES*, 316).

En la historia política argentina, podemos pensar en el renunciamiento de Eva Perón a la candidatura a la vicepresidencia en el segundo mandato de Perón. Jon Beasley-Murray sigue el planteo de Paolo Virno según el cual al principio de la modernidad la filosofía distinguía el pueblo de la multitud. La multitud es una subjetividad política irrepresentable y rizomática. Para este autor –como para los distintos teóricos de la multitud–, el propósito de todo Estado (populista, liberal, etc.) es procesar la multitud convirtiéndola en pueblo, nación o ciudadanía. En el populismo, esa mediación se da en lo que llama el “efecto del balcón”, que establece una frontera infranqueable entre la multitud y el Estado (representado por los líderes). El populismo siempre se encuentra al borde de que ese límite sea desbordado por la multitud y esto se produjo, según Beasley-Murray, en el renunciamiento de Eva Perón a la vicepresidencia en 1951, uno de los momentos más traumáticos del peronismo. El acto donde se produjo esto –que no se realizó en la Plaza de Mayo sino en la Avenida 9 de Julio, una enorme extensión en el centro de Buenos Aires– se extendió desde temprano hasta la noche, y la aparición de Evita se hizo esperar hasta el anochecer. Con el correr de las horas la agitación de las masas fue creciendo cada vez más. La manifestación parece salirse de los mecanismos peronistas de control, que le reclaman a Evita que acepte su postulación como vicepresidente. En palabras de Beasley-Murray:

Evita sólo puede postergar su decisión, pero lo hace con dificultad e ilegítimamente: sus esfuerzos de hacer un contrato con la multitud (pidiendo que esperen cuatro días, veinticuatro horas, unas pocas horas) caen ante el reclamo de una decisión inmediata. El peronismo aquí está en crisis, en el momento mismo de su mayor éxito: el populismo promete lo inmediato y alberga una inversión afectiva, pero siempre bajo la condición de que se haga un corte, que se establezca un límite, estableciendo el pueblo como el cuerpo cuya representatividad depende de una cierta distancia de sus líderes. Sin esta distancia, el populismo halla a su “propio” pueblo plenamente incomprensible. En vida, Evita

fracasa finalmente en su intento por mantener la separación y tiene que renunciar y ser renunciada: en las palabras de Eloy Martínez, el balcón se convierte en el “altar donde acaban de sacrificarla”<sup>44</sup>.

El 31 de agosto de 1951, en la noche y a través de un mensaje radical, Evita comunicó su “decisión irrevocable y definitiva de renunciar al honor con que los trabajadores y el pueblo de mi patria quisieron honrarme” y que “esa resolución surgía de lo más íntimo de su conciencia”. Analizado desde la lógica de la hegemonía, la presión de la oposición –que reunía a la Iglesia, la oligarquía terrateniente, ciertos sectores de la prensa y los altos mandos militares– impidió la conformación de una articulación populista amplia sobredeterminada por el liderazgo de Eva Perón. Esto produjo una fisura en el proceso político de representación y Perón cedió a las presiones de los sectores más reaccionarios del país considerando que había que aquietar el frente interno. Con el tiempo las concesiones se acrecentaron –por ejemplo, se entregó al ejército las armas que Evita había comprado en Holanda para la Confederación General del Trabajo (CGT)– al igual que las conspiraciones y levantamientos militares, hasta que en 1955 un golpe de Estado elitista y minoritario derrocó a Perón.

Lo anterior es sólo un modo de interpretar el renunciamiento de Evita. Como sostiene Susana Rosano, el cuerpo de Evita –en su dimensión de finitud inmortal– fue capaz de traspasar los mecanismos peronistas de control e incluso superó el “efecto de balcón” al que se refiere Beasley-Murray: sólo ella pudo mezclarse con la multitud el día del acto en la Avenida 9 de Julio<sup>45</sup>. Con su renunciamiento sacrificó su ser y por un momento puso en jaque el mecanismo populista de mantener la multitud a distancia. Al cumplir con la exigencia impuesta por los poderes oligárquicos de renunciar a la vicepresidencia lleva al límite su mandato simbólico revelando las carencias del orden peronista –“Eva no puede ser candidata” es una afirmación que pudo haber dicho un obispo, un alto mando militar, un oligarca e incluso Perón en una reunión secreta. El sacrificio del sacrificio puesto en marcha en todo acto ético supone renunciar a lo irrenunciable –no hay nada ético en renunciar a lo que uno está dispuesto a renunciar, sino en suspender la excepción que mantiene en funcionamiento a una regla

---

<sup>44</sup> Jon Beasley-Murray, “Hacia unos estudios culturales impopulares: la perspectiva de la multitud” en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América latina: El desafío de los estudios culturales* (Santiago: Editorial Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000), 164.

<sup>45</sup> Susana Rosano, *Rostros y máscaras de Eva Perón: Imaginario populista y representación (Argentina, 1951-2003)* (PhD Thesis in Hispanic Languages and Literature, University of Pittsburgh, 2005), <http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-04122005-223105/unrestricted/Rosano2005.pdf> (acceso abril 20, 2009).

determinada. El gesto de Evita de renunciar a lo máspreciado de su ser pone en peligro lo máspreciado, la unidad sin fisuras del peronismo, y por ello deviene un cuerpo inmortal que trasciende la estructura peronista de poder.

Existen distintas posiciones de sujeto en torno a Evita: la joven del interior del país que triunfó en Buenos Aires (leyenda rosa), la mártir (leyenda amarilla), la montonera (leyenda roja), la autoritaria (leyenda negra), la puta resentida vuelta mujer de Estado (leyenda oligarca o “gorila”)<sup>46</sup>. Más que centrarse en esas posiciones discursivas habría que detenerse en el acto puesto en juego en su decisión ética. Una decisión demorada –pide unos días más para pensarlo, unas horas luego, etc.–, un límite desbordado, el anticipo de esa muerte que no llega, terriblemente inmortal. Perón –lo podemos imaginar así– le pide a Evita que le diga que sí a la multitud pero que luego se desdiga o dé marcha atrás, un sí que no es sí definitivo, pero Evita no da ese paso pragmático, no decide, se demora. Ella es el peronismo –la articulación mítica populista– habitado por una figura femenina excedente, y su renunciamiento es una decisión hecha en su nombre pero anulado en su capacidad operativa. *Evita, con su solo nombre de pila perdido en el acto, es el no-todo del peronismo.*

La mujer es conducida al desfiladero del significante y a la huída de las articulaciones discursivas; no encierra la soledad del acto, ejecuta el atravesamiento del fantasma, y lo hace a través de una decisión que manifiesta sin temor la pulsión de muerte.

### *Psicosis y generalización del pasaje al acto*

¿Estamos asistiendo a una evidente declinación de las garantías unificantes del gran Otro? Distintos trabajos recientes han estudiado esta tendencia aparentemente irreversible. En el capítulo 6 de *El espinoso sujeto* –titulado “¿Adónde va Edipo?”–, Žižek estudia las sociedades contemporáneas “posedípicas” caracterizadas por un repliegue del Otro y de la ley simbólica. La posición ideológica de la sociedad actual se caracteriza por dos actitudes incompatibles asumidas simultáneamente: el cinismo y la “confianza total paranoica”: mientras el sujeto exhibe una desconfianza cínica/despolitizada frente a cualquier ideología pública, al mismo tiempo se entrega a

---

<sup>46</sup> Rita De Grandis, *Reciclaje cultural y memoria revolucionaria. La práctica polémica de José Pablo Feinmann* (Buenos Aires: Biblos, 2006), 183.

fantasías paranoicas irrestrictas sobre conspiraciones y amenazas que refieren a un goce excesivo del Otro. La confianza paranoica piensa que hay un “Otro del Otro” –y no el Otro en indeterminación significante–, un agente secreto e invisible que “maneja los hilos” de la realidad. En lugar de estar dividido, el Otro se presenta como una metagarantía del lazo social, y en vez de aceptar su(s) falta(s) se lo cree omnipotente (ES, 387). Uno de los ejemplos más claros en las democracias actuales es el terror a la delincuencia (“a cualquiera le puede pasar”)<sup>47</sup> que combina una sensación de absoluta inseguridad con una confianza agresiva en que por medio de la violencia estatal se puede evitar hasta el más mínimo acto delincencial cotidiano. Una sensación de total inseguridad combinada con una fe religiosa en la omnipotencia de un gran Otro infalible.

En *Locura y democracia*, Dany-Robert Dufour propone una tesis inquietante: desde sus orígenes, pero hoy visiblemente, la democracia está relacionada con una psicosis de estructura “unaria”. En el argumento freudiano clásico, la estructura simbólica habitada por el sujeto neurótico es una garantía del lazo social porque ofrece un Otro o punto de referencia exterior unitario. Por ejemplo, en la afirmación del Dios monoteísta “Yo soy el que soy”, la tautología se quiebra porque de ella emana un exterior que da sentido al mundo: “Yo soy el que soy” se traduce en la forma conciliadora “Él es”, que conecta la primera a la tercera persona universal –lo mismo cabría decir del Pueblo, la Patria, la República, el Proletariado, etc. Tras la Segunda Guerra Mundial, los regímenes referenciales se han mostrado insuficientes para rellenar el agujero unario/loco de la subjetividad. Los significantes primordiales o “unarios” dejan de ser un exterior referencial para asumir la forma de una autorreferencia loca, es decir, una mismidad sujeta a un reflejo especular infinito consigo misma, una espiral de regresión en un autorrepliegue sin fin. Como ejemplo de lo unario Dufour refiere las historias dentro de las historias (*Las mil y una noches*), los cuadros dentro de los cuadros (*Las meninas*), el teatro dentro del teatro (*Hamlet*), el estadio del espejo y los objetos favoritos de Lacan: la botella de Klein, la banda de Moebius, el objeto *a*, etc.<sup>48</sup>.

Dufour considera que estamos más expuestos a la psicosis que antes porque la neurosis como “forma de pago de la deuda con el Padre” –el Otro que asume la falta por mí dando origen a la función simbólica del Padre– es cada vez menos eficaz; y la neurosis que aún queda se está modificando –“antes estábamos neurotizados porque había demasiado Padre, ahora lo estamos porque no hay suficiente” (139). El perverso

<sup>47</sup> Clarín. 2009. “Ausencias de la inseguridad”. 26 de abril.

<sup>48</sup> Dufour, *Locura y democracia*, 18-19; 129; 135-136. A menos que se indique lo contrario las referencias que contienen sólo el número de página aluden a este trabajo.

(que goza con la muerte del Padre y pretende salvar al mundo de la naturaleza arbitraria de la ley) y el obsesivo (incapaz de aceptar la idea del Padre muerto e intenta resucitarlo a través de ideales imaginarios locos/fundamentalistas/nostálgicos) hoy son meras manifestaciones patológicas residuales. Hay un “fondo psicótico en cada uno de nosotros” y el sujeto está atado a un “mundo psicótico de términos desdoblados que remiten sin fin unos a otros”. La psicosis o el “enroscamiento interno de lo mismo sobre sí”, que en el orden neurotizado es la excepción, “tiende a ser la norma”. Lo unario “siempre está presente y “constituye la marca profunda [del] ser” (87; 95; 80; 130). Hay una proximidad entre lo unario como intimidad profunda que disloca la intimidad a sí del yo con la pulsión de muerte.

La tesis de Dufour se apoya en argumentos inspirados en Benveniste, Lacan, Beckett, Rousseau, entre otros. Se destaca particularmente una novedosa interpretación del estadio del espejo de Lacan. La tesis lacaniana es que el estadio del espejo (que tiene lugar en los primeros años de vida del infante) es un momento ontogenético, una “exterioridad [...] más constituyente que constituida”, por el cual el cuerpo fragmentado del sujeto adquiere una “forma total” y gracias a ello se adelanta “a la maduración de su poder”<sup>49</sup>. La imagen especular provee la identificación imaginaria primaria con una imagen amable, con la que nos sentimos a gusto.

Sin embargo, la unidad corporal que confiere el reflejo “es inseparable del *desconocimiento* de la hiancia entre el sujeto fragmentado y su imagen unificada de él mismo”<sup>50</sup>. Previo a la irrupción del lenguaje hay un momento de “Discordia primordial” y la forma total del cuerpo es un “espejismo [...] donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte [...]”<sup>51</sup>. Dufour considera la alusión de Lacan a la simetría invertida del espejo como una expresión unaria. El espejo es una figura autorreferencial en la cual el yo remite a la imagen y ésta a su vez al yo, y en ese juego de mutua remisión no es posible distinguir dónde comienza uno y el otro, quién está antes o después, cuál de los dos es la causa y cuál el efecto, etc. El autor rechaza los intentos de “binarizar” el estadio del espejo considerando al Otro inicial como la fuente de la imagen materna. Estas lecturas reducen el estadio del espejo a un “proceso puramente normativo” que impide el “análisis de lo unario” (80). El

---

<sup>49</sup> Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Una mapa de la cuestión* (Buenos Aires: FCE, 2004), 108.

<sup>50</sup> Anthony Elliot, *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva* (Buenos Aires: Amorrortu, 1995), 171.

<sup>51</sup> Lacan, “El estadio del espejo...”, 110; 108.

espejo (ya) no es una grata compañía sino una presencia perturbadora que anula toda presencia ante mí y también toda exterioridad referencial; en definitiva, hace caer al sujeto en el aislamiento: “el espejo es el lugar donde Lacan [...] encuentra la manifestación de poderosos «mecanismos de inversión, aislamiento, reduplicación, anulación y desplazamiento»” (86). Es una metáfora de la pulsión de muerte como horrorosa muerte inmortal, incesante. Como señala Borges: ¿Por qué persistes, incesante espejo? / ¿Por qué duplicas, misterioso hermano, / El menor movimiento de mi mano? [...] acechas desde siempre [...] Cuando esté muerto copiarás a otro / Y luego a otro, a otro, a otro, a otro...”<sup>52</sup>. Ese aislamiento no es superado nunca porque el estadio del espejo es “un estado permanente durante todo el proceso de simbolización” (95).

¿De qué modo se manifiesta la insistencia loca de lo unario? No es la regla que vive de su excepcionalidad o del vaciamiento/resignificación tendencial de sus contenidos en cada momento de su aplicación (ley simbólica) sino la “presencia inmediata” –para usar el término de Blanchot–, la otredad enteramente próxima, que destruye la inmediatez de lo dado y la mediación de la subjetivación o toda regla binaria que establece oposiciones diferenciales nítidas. Esto significa que no hay una frontera tajante entre neurosis y psicosis, hay *pasividad* frente a lo unario –está allí, desde siempre, y no es eliminable por ninguna acción.

Con la generalización de la psicosis se produce un efecto político ambiguo: por un lado “nos hemos liberado de una servidumbre voluntaria que la comunidad siempre se había impuesto respecto a esas ávidas divinidades”; por otro, al no haber ya un tercero referencial como presencia, “la democracia, lejos de poner fin a la servidumbre voluntaria, la ha incrementado indefinidamente por el hecho de que cada hombre quiere ser dios y así se presenta en primera fila”. Ya no hay el refugio del Otro, que asumía lo unario a través del sacrificio primordial que engendraba la Ley. Somos expulsados a la soledad, el sujeto está condenado a “enfrentarse solo con la forma unaria”<sup>53</sup>.

Una de las principales consecuencias de “psicosis ordinaria” es la generalización del “pasaje al acto”. Dufour presenta uno de los axiomas de lo unario del siguiente modo: “entre más averías simbólicas haya, esto es, entre menos el sujeto sepa lo que hay que hacer en las situaciones más simples, mayores son los riesgos de llegar a un pasaje al acto”. Para Dufour el pasaje al acto –en sintonía a cómo lo hemos definido antes– es “actuar a la inversa de lo que supone el sentido común” (154). En la actualidad

---

<sup>52</sup> Jorge Luis Borges, *Obras completas. Tomo II 1952-1972* (Barcelona: Emecé, 1989), 512.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 147.

proliferan los actos en que la pérdida de sí es la fuente de un don de sí perpetrados por supuestos “héroes” que quieren ser vistos como alguien que adquirió su estado de presencia a través del dolor y la separación. Dufour piensa en los locos que atentan contra la vida de niños o poblaciones esparciendo gas en un metro o cumpliendo algún mandato encomendado “expresamente” por una deidad; en el legalismo de la democracia de tipo estadounidense que garantiza al sujeto el derecho de improvisar cualquier acto social (por ejemplo, demandar a quien sea porque si nadie me advierte expresamente de que es peligroso o imprudente cometer un cierto acto, soy libre de hacerlo); en el sujeto que debe poder contactarse en todo momento con su terapeuta o abogado para poder hacer un balance en torno a su deseo o sus decisiones laborales o familiares; etc. La democracia actual no es la democracia del sujeto jurídicamente autónomo sino un “sujeto atrapado en el punto de desasosiego entre su autonomía jurídica y su definición autorreferencial [...] un *sujeto que se supone no sabe nada* y que, como tal, debe ser auxiliado en todos y cada uno de sus actos sociales”. El loco que pasa al acto de manera imprevisible y que atenta contra quien sea “constituye hoy en día la verdadera señal del espacio democrático” (159). La democracia le reconoce a ese loco el derecho de no saber quién es, dónde está ni cuándo está. En conclusión, *el uso loco de la libre disposición de sí anula la evidencia de sí*.

El diagnóstico pesimista de Dufour hace tambalear la politización del pasaje al acto en la medida en que deviene un componente de un orden democrático que hace de la autorreferencia loca la justificación para abolir la autonomía del sujeto. Como sujeto democrático-loco tengo derecho a desconocer el sentido común, a que me informen permanentemente respecto de si mis actos son legales, prudentes y socialmente aceptables. El pasaje al acto queda sumido a una repetición maquinal y actuar a la inversa de lo esperado no es ni la sede de un acto perverso de transgresión ni de un acto ético autónomo; es sencillamente un acto loco que celebra la dispersión, el individualismo extremo y la absoluta falta de responsabilidad.

¿Hay salida a la autorreferencia loca de la democracia? Por un lado, Žižek considera contraproducente cualquier intento de volver a la autoridad simbólica edípica que sólo nos conducen a “espectáculos ridículos” como los de los Guardianes de la Promesa (*ES*, 401). El diagnóstico de Dufour es correcto cuando indica que la solución obsesiva a la desintegración de la autoridad paterna reproduce la pérdida loca de sí (por ejemplo, reemplazar las normas prohibitivas simbólicas por ideales fundamentalistas de sectas iluminadas). Žižek también advierte sobre una consecuencia indeseada de la falta

de prohibición simbólica, suplementada por la aparición de una “superyoización” de los ideales posmodernos (la alabanza del éxito personal o empresarial, el culto al buen estado físico, la búsqueda de armonía del hombre con la naturaleza, etc.) (ES, 394). Toda propuesta nostálgica de volver a un estado edípico semejante está a un paso del conservadurismo o del autoritarismo superyoico que añora un estado de plenitud anterior a la caída. Por otro lado, el gesto de Dufour no deja de ser despolitizante al concebir el pasaje al acto como un mecanismo puramente maquinal de reproducción interna de la democracia liberal-capitalista-loca. Su trabajo está escrito siguiendo el diálogo que entablan dos personajes: Logos –el representante de la racionalidad autoconsciente, cartesiana, etc.– y Sogol –*alter ego* de Dufour y profeta de la forma unaria. En cierto modo, el lugar desde donde Dufour niega la excepcionalidad ético-política del pasaje al acto es el lugar del *saber*: reniega el pasaje al acto explicándolo como algo que forma parte del curso normal de las cosas, de una psicosis devenida regla; aísla el acontecimiento del pasaje al acto no de la red simbólica, sino del acontecimiento que él mismo representa.

Hay, sin embargo, algunos pasajes en su texto donde lo unario no es un mero mecanismo de reproducción de una democracia loca despolitizada. Dufour indica que en la forma especular “tenemos el poder de invertir todos los valores y las relaciones de sentido” (102). Esta fórmula coincide con la forma unaria del acto ético: allí el sujeto se pone a sí mismo como su propia causa, expone la tautología de una libertad no aminorada por los intercambios simbólicos. Si el diagnóstico de Dufour es correcto, y si la subjetivación y la integración del acto en el universo del reconocimiento simbólico ya no es eficaz en el proceso de simbolización como antes, habrá que interrumpir la autorreferencia loca devenida regla realizando un acto que invierte los valores y el sujeto se coloca como su propia causa. En lugar de quedar encerrado en el círculo vicioso del fracaso permanente de la autonomía política –es imposible cambiar las cosas en las democracias locas contemporáneas, hay sólo un orden maquinal loco que se autorreproduce y se remite siempre a sí mismo–, el sujeto del pasaje al acto ético mantiene abierta la brecha entre el acontecimiento y su simbolización.

Dufour parece estar preso de la simple distinción entre un plano de intereses locos infraestructurales, necesarios y dominantes, y un ámbito político superestructural ilusorio: hoy la autonomía del sujeto político es una sombra ante el fulgor dominante de la locura, que todo lo oscurece. En su esquema interpretativo lo distorsivo es la psicosis convertida en regla de la democracia cuando, en realidad, la distorsión de la comunidad

(sean neuróticas o, ahora, locas) es la libertad sin trabas consumada en el pasaje al acto. Como aclara Žižek: “Lo que es verdaderamente traumático para el sujeto no es el hecho que el acto ético es (tal vez) imposible, que la libertad es (tal vez) una apariencia, basada en nuestra ignorancia de las verdaderas motivaciones de nuestros actos; lo que es verdaderamente traumático es la libertad en sí misma, el hecho que la libertad ES posible, y desesperadamente buscamos alguna determinación patológica para evitar este hecho”<sup>54</sup>.

En este contexto, una política de la soledad del acto –que hace de la soledad un recurso político y no un instrumento irresponsable puesto al servicio del caos por el caos mismo– se puede resumir así: *hay que salir del encierro unario invirtiendo los valores de la democracia capitalista-globalizada que sólo se refiere a sí misma, anulando todo exterior a ella*. El pasaje al acto es un recurso político para liberar al sujeto atrapado en el desasosiego de una autonomía meramente jurídica ligada a una definición autorreferencial loca. La psicosis sólo deja averías en su estela, destruye el orden simbólico, y el sujeto es reconstruido a través de la forma loca de una megalomanía delirante. Sin embargo, la destrucción de los modos referenciales consumados en el mundo psicótico actual “deja en pie” la Exterioridad ético-política del pasaje al acto.

Blanchot decía que no hay destrucción, o inversión de los valores, sin amor. Como veremos a continuación, el acto ético, y el de Antígona especialmente, es un acto de hecho en nombre de la presencia inmediata del objeto amoroso.

### **Antígona con Lacan: autonomía, pasividad y desastre**

#### *El brillo de Antígona*

La figura de Antígona ha ejercido una fuerte fascinación en el trabajo de Lacan. Esta atracción fue tal que *La ética del psicoanálisis* fue el único seminario que consideró en algún momento publicarlo como libro. El seminario se dictó entre 1959 y 1960, un tiempo donde la efervescencia política de los años sesenta comenzaba a tomar forma. Es la época de la guerra de Argelia y del idealismo político que la acompañó. Como afirma

---

<sup>54</sup> Slavoj Žižek, *Violence. Six Sideways Reflections* (Londres: Profile Books, 2009), 166. La traducción es mía

John Rajchman, la “revolución ética” iniciada por Freud y continuada por Lacan consiste en haber enfrentado el exceso de goce de la mujer, sin evadirlo, ignorarlo o reprimirlo. Al dar cuenta de la dominación que ejerce Creonte, Lacan tiende “la mano a Antígona, la niña abandonada. Tal sería su promesa: una nueva suerte de vínculo ético en el que, a diferencia de la *philia* o de la *caritas*, nada obligaría a «idealizar» la *ananké* trágica de nuestro deseo”<sup>55</sup>.

Para comenzar, precisemos algunos elementos claves la tragedia de Sófocles. El crimen que cometió Antígona fue enterrar a su hermano Polinices una vez que Creonte, su tío y rey de Tebas, prohibiera públicamente darle sepultura. Polinices estaba al frente del ejército contrario al que comandaba su hermano Eteocles en Tebas. En un enfrentamiento, ambos mueren y Creonte le niega a Polinices un funeral adecuado por considerarlo un traidor a las leyes de la ciudad. Al enterarse del decreto de prohibición de Creonte, Antígona le da sepultura a su hermano dos veces: la primera vez los guardias encuentran el cuerpo y lo vuelven a exponer desnudo; la segunda vez es descubierta por ellos. Cuando es llevada a comparecer ante Creonte, Antígona no niega haber perpetrado el acto prohibido y por ello es condenada a morir sepultada viva. Casi al final de la obra y por consejo de Tiresias, el sabio, Creonte se arrepiente y decide liberarla. Al llegar, comprueba que Antígona se suicidó y esto desencadena la muerte de Hemón, su prometido e hijo de Creonte, y de Eurídice, la esposa de Creonte. En la escena final Creonte expresa ante el Corifeo su culpa y sus remordimientos ante la tragedia consumada.

Lacan cuestiona la interpretación de Hegel en *Fenomenología del espíritu*: su interpretación le parece “débil” (*Seminario VII*, 300)<sup>56</sup>. Para Hegel, *Antígona* expone un conflicto entre la ley divina (defendida por Antígona) y la ley de la ciudad (protegida por Creonte) que no deriva en una reconciliación final. La obra expresa la contradicción entre la ciudad y la familia que sólo se resolverá en el Estado moderno. Las contradicciones entre lo universal y lo particular, el hombre y la mujer, el Estado y la familia, y la ley humana y la ley divina son imposibles de superar dialécticamente en la Antigüedad. Estos polos se mantenían unidos en el mundo griego en un delicado equilibrio por la costumbre, que daba unidad concreta a la comunidad. Pero cuando irrumpía alguna decisión que ponía en tensión estos polos la comunidad se disolvía. En otros términos, la *comunidad* ética quedaba disuelta en un *acto* ético que exigía escoger

---

<sup>55</sup> John Rajchman, *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética* (México: Epeele, 2001), 93.

<sup>56</sup> A partir de ahora todas las referencias que contienen sólo el número de página pertenecen al *Seminario VII*.

una ley sacrificando la otra, convirtiendo en culpable a quien tomaba esa decisión. Como afirma Hegel: “Pero la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa más pura si *conoce previamente* la ley y la potencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona<sup>57</sup>. Aquí Hegel carga las tintas contra Antígona, pero desde el punto de vista hegeliano tanto ella como Creonte están equivocados porque sólo conciben el momento de la negatividad (para defender un principio sacrificaron el opuesto). Al actuar en beneficio de su hermano y de los dioses, Antígona le da la espalda a la ciudad e impone la anarquía, y Creonte sacrifica los valores familiares al actuar a favor de la ciudad.

Para Lacan la crítica de Hegel es injustificable incluso si *Antígona* es situada hermenéuticamente en el mismo horizonte de *Edipo en Colono*. Allí, Edipo hace recaer su maldición sobre sus hijos, engendrando la serie de catástrofes en las que se inscribe *Antígona*. Lacan se pregunta, irónicamente: “[*Edipo en Colono*] culmina con la maldición terminal de Edipo [...]. ¿Cómo hablar en un registro como éste de conciliación?” (301). La tragedia de Antígona revela la violencia que nunca tendrá fin en la historia y que ninguna síntesis final podrá erradicar<sup>58</sup>. La violencia no es ajena a la experiencia estética. Lacan afirma que el texto de Sófocles alude insistentemente a la belleza de Antígona y al “brillo” que irradia de su acto:

[Antígona] permite ver el punto de mira que define el deseo. Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacía cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero, está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma. Pues sabemos bien que más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria (298).

¿Qué se pone en juego en la tragedia de Sófocles según Lacan? ¿Y qué papel asume el mismo Lacan en ese juego? Lacan toma decididamente partido a favor de Antígona porque considera que es el único personaje que comete un acto ético verdadero. Esto lo lleva a condenar las acciones de Creonte. Lacan se pregunta y responde sin vacilar: “¿Qué hay en *Antígona*? En primer término, está Antígona” (301). Lacan juega con una respuesta circular: en *Antígona* está primero Antígona porque es la única que merece ser nombrada. Por un lado, está Antígona, que no puede ser llamada de

---

<sup>57</sup> G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2007), 277.

<sup>58</sup> Rajchman, *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, 91.

otro modo, ella es el “hay” neutro de la obra que nombra lo que ella es porque es. Por otro lado, en el lugar vacío de esa afirmación neutra que no agrega nada, Lacan proyecta un *decir* que prolonga las posibilidades de la tragedia más allá de lo que se ha *dicho* de ella: “Creo que sobre la acción en la tragedia queda aún mucho por decir. Para nada es asunto resuelto” (301). El conflicto que plantea la tragedia no consiste en un desacuerdo entre el pensamiento y la acción –entre lo que se proyecta hipotéticamente y lo que se termina haciendo realmente–, o entre un interés opuesto a un deber. A contramano de la lectura hegeliana, Lacan considera que la tragedia expone un perjuicio insalvable.

Antígona es arrastrada por una pasión que Lacan trata de descifrar. Ella se define como alguien que “no está hecha para compartir el odio, sino el amor” (*Antígona*, 523). ¿En qué consiste esa pasión? Antígona es intransigente en su deseo de enterrar a su hermano, a pesar de las prudentes advertencias de su hermana Ismene. Ella se dirige hacia un destino del que no habrá retorno. Luego de que Antígona afirme que quiere reposar para siempre al lado de quien ama, Ismene le aconseja lo siguiente:

Ismene. — Pero no delates este propósito a nadie; mantenlo a escondidas, que yo también lo haré.

Antígona. — ¡Ah, grítalo! Mucho más odiosa me serás si callas, si no lo pregonas ante todos [...].

Ismene. — No es conveniente perseguir desde el principio lo imposible.

Antígona. — Si así hablas, serás aborrecida por mí y te harás odiosa con razón para el que está muerto (*Antígona*, 84-87; 92-94).

Antígona actúa sin compasión ante su hermana y sin temor ante Creonte. Lacan ve en este acto la ruptura definitiva con la comunidad, que la aleja de sus prescripciones y la ubica en el camino de lo Real imposible. En su lectura, Lacan no se concentra en el *contenido* del comportamiento de Antígona, sino en la *estructura* que describe su acto. Es decir, se detiene en el *acto* de Antígona y no en los juicios referidos a su contenido (exorbitante, inoportuno, desatinado, etc.). Judith Butler resume esta idea afirmando que para Lacan Antígona ama “no al hermano *en su contenido* [...] sino a su ser en sí”; ama a Polinices, no las acciones –acertadas o desacertadas– que puede haber tomado. De allí que no se sienta confusa sobre quién es su hermano y por qué lo ama<sup>59</sup>. Lo que está en juego es el proceso por el cual Antígona se transforma en un sujeto ético, y las consideraciones referidas al contenido de su acción dependen de otro tipo de análisis, por ejemplo, moral o religioso. Lacan busca allí “algo diferente de una lección de moral

---

<sup>59</sup> Judith Butler, *El grito de Antígona* (Barcelona: El Roure Editorial, 2001), 35.

[...]. Las fronteras del *a partir de la nada*, del *ex nihilo*, son aquellas en las que se sostiene necesariamente [...] un pensamiento que quiere ser rigurosamente ateo” (300-301).

Lacan postula que la diferencia sexual disloca los lugares que uno debe ocupar y los roles que se espera que llevemos a cabo (Antígona, la súbdita mujer que obedece, y Creonte el soberano varón que garantiza la paz). Como vimos, para el sujeto ético la *pulsión de muerte* cobra un lugar central en el acto. A la pulsión de muerte se le debe la posibilidad de un acto ético que no enajena la libertad ni reproduce la culpa. El acto de Antígona es singular, ni particular ni universal, y el sujeto ético es igualmente singular. Lo singular es algo más que lo particular –lo que puede ser localizado en un espacio de relaciones y que se caracteriza por su carácter efímero– pero menos que lo universal –lo que rechaza las coordenadas del tiempo y del espacio. Copjec denomina “singular” “a todo aquello que «una vez que ha llegado a ser, ostenta la extraña marca de pureza de algo que *debe ser*» y por consiguiente no puede morir” (*Imaginemos*, 44). Antígona se ubica en lo que Lacan llama “el entre dos muertes” (324): ella está “muerta en vida” o muerta sin morir, está excluida del orden simbólico. De su mirada emerge un brillo que encandila, no puede ser vista durante mucho tiempo, hay un remante objetal en su mirada que la despersonaliza y la deja sola.

Antígona “pone en juego su vida y entra en el dominio del «entre dos muertes» *precisamente para impedir la segunda muerte del hermano*: para que tenga el rito funerario correcto, que asegure su eternización en el orden simbólico” (*ES*, 175). Ella quiere redimir a su hermano de la “primera muerte”, la biológica, inmortalizándolo a través del acto del entierro. Su soledad es paralela al gesto sublimatorio de elevar al muerto a la dignidad inmortal de la Cosa. El amor que ella siente por su hermano es más fuerte que la muerte, es verdad, pero no en el sentido de una vida que pueda trascender la pasividad de la muerte, sino como la vida entregada a la muerte, que anula la complementariedad de dos en Uno. El rito de Antígona no es un rito en honor a la muerte sino que hace honor a una vida trascendente pero sin gloria, vida expuesta al riesgo de exponerse al amor. Como afirma Blanchot: “El amor que no suprime la muerte, sino que pasa el límite que ella representa y, así, le quita poder respecto a la asistencia al prójimo (ese movimiento infinito que lleva hacia él y que, en esta tensión, no deja tiempo para regresar al cuidado de «mí»)). No para glorificar la muerte

glorificando el amor, sino acaso al revés, para darle a la vida una trascendencia sin gloria que la ponga, sin término, al servicio del otro”<sup>60</sup>.

Dicho de otra forma, el acto ético expresa una política de la soledad que “une” a los sujetos a través del amor y del goce. La política de la soledad es indiferente a *quién* toma una decisión –si es un individuo o un colectivo– mientras ésta sea *singular*. La soledad del acto no es la expresión de una mónada inconexa o del cuerpo en su dimensión biológica –de un “cuasi” animal solitario, como el hombre en el estado de naturaleza hobbesiano–, sino del cuerpo gozante donde anida la “finitud imperecedera” de la pulsión de muerte. En ello, Lacan coincide con Benjamin: la vida y la intimidad de un nombre son sagrados no por ser la expresión de la vida biológica, sino porque el daño que se infringe en él merece un acto ético/justo. Polinices es insustituible para Antígona porque el daño que causó Creonte exige un acto ético que haga justicia.

Lacan decía que *primero* está Antígona. Ella es *autónoma*, actúa por propia voluntad: “*Autónomos*, así sitúa el Coro a Antígona, diciéndole –Te vas hacia la muerte sin conocer tu propia ley. Antígona sabe a qué está condenada a jugar, si puede decirse, un juego cuyo resultado es conocido de antemano” (335). La afirmación de Lacan se basa en esta sentencia del Corifeo: “*Famosa, en verdad, y con alabanza te diriges hacia el antro de los muertos, no por estar afectada de mortal enfermedad, ni por haber obtenido el salario de las espadas, sino que tú, sola entre los mortales, descendes al Hades viva y por tu propia voluntad*” (*Antígona*, 820; las cursivas son del original). Antígona descende *sola*, estando aún viva por propia voluntad, al Hades. La verdadera autonomía se logra a través de un acto ético solitario. Ella se encuentra en el límite de la vida y la muerte: “*¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos [...]!*” (*Antígona*, 848-850; las cursivas son del original). Finalmente es confinada a la soledad del cautiverio:

Antígona. — *Sin lamentos, sin amigos, sin cantos de himeneo son conducida, desventurada por la senda dispuesta. Ya no me será permitido, desdichada, contemplar la visión del sagrado resplandor, y ninguno de los míos deplora mi destino, un destino no llorado.*

Creonte. — *¿Es que no sabéis que, si fuera menester, nadie cesaría de cantar o de gemir ante la muerte? Llevadla cuanto antes y, tras encerrarla en el abovedado túmulo –como yo tengo ordenado–, dejadla sola, bien para que muera, bien para que quede enterrada viva en semejante morada. Nosotros estamos sin mancilla en lo que a esta muchacha se refiere. En verdad que será privada de residencia a la luz del sol* (*Antígona*, 885-890; las cursivas son del original).

---

<sup>60</sup> Blanchot, *La comunidad inconfesable*, 77.

Antígona es autónoma en la pasividad del acto, es libre en el momento en que los hechos están consumados, sin posibilidad de cambiar el destino. El sujeto ético es autónomo en el límite de la vida y la muerte, cuando se queda solo con la pulsión de muerte. Para comprender esto, es necesario considerar el término que, según Lacan, es central en el texto: la *Áte* familiar. *Áte* significa extravío, calamidad, fatalidad (314). Es el término con el que los griegos denominaban el ámbito donde ciertas personas ingresaban atravesando el límite de la humanidad:

[*Áte*] [d]esigna el límite que la vida humana no podría atravesar mucho tiempo. Más allá de esa *Áte* no se puede pasar más que un tiempo muy corto y allí es donde quiere ir Antígona. No se trata de una expedición enternecedora. Tienen ustedes el testimonio por la misma boca de Antígona acerca del punto al que llegó –literalmente no puede más. Su vida no vale la pena de ser vivida [...]. Vive en el hogar de Creonte, sometida a su ley, y esto es lo que ella no puede soportar (315).

La *Áte* expresa la fractura vitalista de la pulsión de muerte, que hace que el sujeto se disuelva en un acto de metamorfosis radical y en un abandono de sí mismo. Antígona disloca la ley de la ciudad dándose su propia ley, y así trasciende el círculo mítico de la ley puesta en obra de Creonte. A lo largo de la tragedia, vemos que ella se pierde en sus palabras, repite siempre lo mismo (enterraré a mi hermano, inmortalizaré su nombre, etc.); es la chiquilla que se hace grande con su decisión, pero que desaparece en un murmullo impersonal.

Antígona se libera no sólo de la ley de la ciudad, sino también de lo que ella es como individuo particular. Después de su decisión ya no es más la misma (la mujer, la súbdita, la sobrina de Creonte, la hija de Edipo, etc.). Quedarse sola significa desprenderse de lo que es, renunciar a su ser. Gracias a esa metamorfosis mantiene paradójicamente la misma actitud a largo de toda la tragedia. Cuando ella habla existe la impresión de que el tiempo se detuvo; lo que afirma que hará al comienzo de la obra (no seguir la ley de Creonte) de alguna manera *ya* ocurrió. Así se lo comunica a Ismene: “Tranquilízate: tú vives, mientras que mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos” (*Antígona*, 560). La muerte llega antes del fin pero se demora en advenir. Antígona se para en un punto del que decide no salir más, un sitio que se desborda a sí mismo y no tiene límites precisos. Desde allí subvierte la pureza de las oposiciones binarias: “La que dice *Estoy hecha para compartir el amor y no el odio*, se presenta de inmediato en el diálogo que abre la tragedia con Ismene con la palabra enemistad.

Luego, cuando Ismene retorna hacia ella para compartir su suerte, Antígona la rechazará con crueldad y desprecio que «superan en el refinamiento todos los límites» (315). Esto también se pone de manifiesto en el primer interrogatorio que le hace Creonte. Allí, éste se sorprende con cada nueva intervención de Antígona, a pesar de que afirma siempre más o menos lo mismo. Sus palabras repetidas no suenan igual en el oído del soberano, cada vez se dirigen más lejos del límite de lo tolerable.

Antígona está paralizada en una autorreferencialidad desbordada, sin límites. Como afirma Lacan: “Cuando se explica ante Creonte acerca de lo que hizo, Antígona se afirma en un *es así porque es así*, como la presentificación de la *individualidad absoluta*” (333; las cursivas son mías). La “*individualidad absoluta*” es la singularidad que no tiene medida común con el individuo. El lugar donde se única Antígona sólo existe a partir del lenguaje: desde el momento en que el significante entra en juego algo puede ser dicho, pero cuando interviene el acto ético, lo dicho no puede ser incluido en el orden diferencial/positivo de la ley o en el interior de una “cadenas de equivalencias” que diferencia entre “amigos” y “enemigos”. El acto ético no puede ser incluido en un espacio antagónico de representación dividido por la oposición amigo-enemigo o nosotros-ellos: para Antígona, no se trata de determinar si Polinices es amigo o enemigo de la ciudad, sino de borrar toda inscripción simbólica posible para consumir ciegamente el ritual que le confiera dignidad. La impersonalidad del acto disuelve la distinción schmittiana.

Mi hermano es todo lo que ustedes quieran, el criminal, quiso arruinar los muros de la patria, llevar a sus compatriotas a la esclavitud, condujo a los enemigos al territorio de la ciudad, pero finalmente, *él es lo que es* y aquello de lo que se trata es de rendirle los honores fúnebres. Sin duda, no tiene el mismo derecho que el otro, pueden contarme al respecto todo lo que quiera, *que uno es el héroe y el amigo, que el otro es el enemigo*, pero yo le respondo que poco me importa que abajo esto no tenga el mismo valor. Para mí, ese orden con que osa intimarme no cuenta para nada, pues para mí, en todo caso, *mi hermano es mi hermano* (334; las cursivas son mías).

La tautología del amor se expresa en las sentencias “mi hermano es mi hermano”, “él es lo que es” y “es así porque es así”. El amor recluye a Antígona, la segrega de los demás, pero al mismo tiempo le permite exponer su acto solitario. El escándalo que ella provoca consiste en manifestar la soledad de su decisión ética, más precisamente, en sacarla fuera del inminente encierro al que será confinada. Esa decisión explica por qué Creonte quiere castigarla *encerrándola* viva en una tumba. “Que Antígona salga así de

los límites humanos, ¿qué quiere decir para nosotros? –si no que su deseo apunta muy precisamente a lo siguiente –al más allá de la *Áte*” (316).

Soledad y secreto se entrelazan en el acto de Antígona: la *Áte* es el límite que no puede ser visto. Por un lado, ella proclama que Ismene debe gritar su deseo de darle un adecuado ritual funerario a su hermano pero, por otro, el funeral es celebrado en la clandestinidad –la primera vez que lo entierra no deja huellas de su acto. El guardián que le comunica a Creonte el crimen realizado se expresa de la siguiente manera:

Guardián. — Te lo digo ya: alguien, después de dar sepultura al cadáver, se ha ido, cuando hubo esparcido seco polvo sobre el cuerpo y cumplido los ritos que debía [...] no había ni golpe de pala ni restos de tierra cavada por el azadón [...]. No había señal de que alguien fuera el artífice [...] le cubría un fino polvo, como obra de alguien que quisiera evitar la impureza. Aun sin haberlo arrastrado, no aparecían señales de fiera ni de perro alguno que hubiese venido (*Antígona*, 245-260).

Creonte ordena que se disperse nuevamente el polvo que cubre al muerto, y en el momento en que Antígona descubre que se ha profanado su rito sufre una metamorfosis radical: gime como un pájaro, se manifiesta en un grito indiferenciado, impersonal, casi animal: “[Antígona] [r]eaparece junto al cadáver lanzando, dice el texto, los gemidos de un pájaro al que se le ha robado su cría. Imagen singular [...]. El límite en el que estamos situados aquí es ese mismo en el que se sitúa la posibilidad de la metamorfosis [...], readquiere todo su vigor, su virulencia [...]. Antígona es esto” (317). La misma que se le dice a su hermano, presentándose de manera tajante e íntegra, “reposaré, amigo amante, casi amante, junto a ti”, cambia radicalmente en el grito.

¿Por qué la *Áte* familiar no puede ser vista? Antígona no realiza el rito en las sombras por temor sino porque su herencia no puede ser compartida, no puede ser incluida en la ley visible y enunciable de la ciudad. El poder soberano no tiene por qué observar el acto amoroso del funeral íntimo con el cual Antígona honra a Polinices. Aunque no negará en el interrogatorio que cometió un crimen contra la ciudad, nadie tiene por qué presenciar el acto secreto a través del cual se expresa una deuda indelegable. La inmortalización de la *Áte* familiar coincide con el acto ético, del cual emana la belleza y la luminosidad de la chiquilla insignificante. Ese acontecimiento es simultáneamente el momento del mayor enceguecimiento:

La iluminación violenta, la luminosidad de la belleza, coinciden con el momento del franqueamiento, de realización de la *Áte* de Antígona [...]. El lado conmovedor de la

belleza hace vacilar todo juicio crítico, detiene el análisis, y sumerge las diferentes formas en juego en cierta confusión o más bien en una ceguera esencial.

El efecto de belleza es un efecto de enceguecimiento. Todavía pasa algo más allá, que no puede ser mirado. En efecto, Antígona declaró sobre sí misma –Estoy muerta y quiero la muerte. Cuando Antígona se pinta como Níobe petrificándose, ¿con qué se identifica? – si no con ese inanimado en el que Freud nos enseña a reconocer la forma en que se manifiesta el instinto de muerte (337).

Llegamos así a la afirmación de que Antígona ilustra el “instinto de muerte”, es el sujeto de la pulsión de muerte. Lleva hasta el límite la realización del deseo de muerte como tal y no cede en su deseo. Está sola con su deseo, sólo ella puede enfrentarlo: “No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona” (339). Elige “ser simplemente la *guardiana del ser criminal* como tal” (339), pero esto no consiste en cuidar celosamente un saber inaccesible, sino en custodiar la herencia familiar trágica. Dicho en términos más generales, Antígona “es la guardiana del no-todo del ser” (*Imaginemos*, 21). Dado que Tebas profana el cuerpo de Polinices, Antígona no sacrifica su ser para traer orden a la ciudad, sino para eternizar la *Áte* familiar. El problema no pasa porque la ciudad esté momentáneamente incapacitada para absolver a Antígona y a Polinices; incluso cuando llega el momento del perdón y de asumir las culpas –como lo hace al final de la obra Creonte–, esto no puede borrar la huella del crimen y del acto ético. Antígona no se erige en la víctima sacrificial que da origen a un nuevo orden, sino todo lo contrario: enfrenta la violencia legal exhibiendo el no-todo del ser.

El culto de Antígona es un culto a la vida mutilada por el poder soberano que da muerte. Su entereza y fortaleza no se revela cuando se suicida sino en el acto ético. Antes de morir enfrenta la pulsión de muerte y por ello no es autosuficiente en la muerte, es decir, alguien que considera al suicidio como una manifestación del poder. Como afirma Blanchot: “el que se mata podría vivir, está ligado a la esperanza, la esperanza de terminar; la esperanza devela el deseo de comenzar, de encontrar en comienzo en el final, de inaugurar una significación que quisiera sin embargo impugnar al morir [...]. El que se mata es el gran afirmador del *presente*”<sup>61</sup>. A Antígona le falta un presente donde afirmarse porque está muerta desde el comienzo de la tragedia sin morir todavía. El cuerpo de Polinices, despedazado y expuesto a las aves rapaces por disposición de Creonte, debe ser inmortalizado, debe sobrevivir a sus mutilaciones, a sus finitas disecciones –como la *laminilla*.

---

<sup>61</sup> Blanchot, *El espacio literario*, 94.

Con el entierro Antígona abraza la finitud corporal mediante el acto consagradorio que eleva a su hermano a la categoría de la “individualidad absoluta”. La “individualidad absoluta” es la singularidad eternizada, el nombre de pila “Polinices”, que Antígona quiere rescatar del escarnio sin documentar su memoria. Es como si ella, que se aísla de todos para rendir un homenaje secreto a su hermano, conociera el secreto que encierra la séptima tesis de filosofía de la historia de Benjamin: “[n]o hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo” (*Tesis*, VII).

### *Encerrar la soledad*

Lacan agrega un “complemento” al final de su comentario. Ese *de más* por decir es la soledad:

En lo que a nosotros respecta, intento mostrarles que en una época que precede a la elaboración ética de Sócrates, Platón y Aristóteles, Sófocles nos presenta al hombre y *lo interroga en las vías de la soledad*, en una *zona donde la muerte se insinúa en la vida*, en relación con lo que llamé aquí la segunda muerte. Esta relación con el ser suspende todo lo que se vincula con la transformación, con el ciclo de las generaciones y corrupciones, con la historia misma, y nos lleva a un nivel más radical que cualquier otro, en la medida en que depende como tal del lenguaje (341; las cursivas son mías).

A Lacan le interesa destacar la soledad en que están sumidos los héroes sofocleanos. Ellos son “*monoúmenoī*” (dejados aparte, aislados), “*áphiloī*” (sin amigos) y también “*phreòs oiobôtai*” (los que se ven aislados a rumiar sus pensamientos). El héroe sofocleano no está simplemente aislado, pues a fin de cuentas “*participa siempre del aislamiento, está fuera de los límites*, siempre a la vanguardia y, en consecuencia, arrancado de la estructura en algún punto” (325; las cursivas son mías). Aquí, la soledad no es la experiencia de quien está seguro de sí mismo en el mundo, sino lo que anticipa la fractura del mundo. Está en el entredós de la naturaleza y la civilización, la vida y la muerte, la seguridad que confieren las decisiones tomadas y la incertidumbre que ellas ocasionan.

La segunda muerte de Antígona se expresa como soledad: es el adentro íntimo en tanto afuera que se manifiesta. Es una soledad previa a la experiencia de estar solo y distinta de las técnicas de encierro y confinamiento que ejecuta el poder soberano. Antígona está escindida en una soledad que no es la soledad-en-el-mundo:

Si hay un rasgo diferencial de todo lo que consideramos de Sófocles, dejando de lado *Edipo rey*, es la posición de estar exhausto al fin de la carrera de todos los héroes. Son llevados a un extremo, que *la soledad definida en relación al prójimo está lejos de agotar*. Se trata de otra cosa –son personajes situados de entrada en una zona límite, entre la vida y la muerte. El tema del entre-la-vida-y-la-muerte además es formulado como tal en el texto, pero es manifiesto en las situaciones (326-327; las cursivas son mías).

La soledad-en-el-mundo es la experiencia de quien se aísla para reflexionar sobre los fundamentos de mundo. Esta experiencia está animada por una angustia típicamente filosófica, preocupada por el desbordamiento del cauce recto por el que deben transitar las personas. La pulsión de muerte arrastra a Antígona al límite de una situación que no puede ser experimentada como melancolía o angustia. El filósofo se mantiene al margen de la sociedad para vivir una vida contemplativa superior: “En lo más profundo de la soledad [el filósofo establece] miles de relaciones. La limitación se transforma en fuerza. La enfermedad que aísla [la melancolía] deviene enfermedad que religa”<sup>62</sup>. Los filósofos rechazan el placer para consagrarse a la transmisión del conocimiento. En otras palabras, es necesario que el filósofo se sacrifique para el bien de la humanidad, porque sin ellos no hay progreso de la cultura. Y, a cambio de ello, los filósofos podrán superar la enfermedad de la soledad –la melancolía– discutiendo con los grandes filósofos muertos: “el libro es un organismo vivo que engendra a sus semejantes”<sup>63</sup>. Si el filósofo administra un saber inaccesible, el acto de Antígona expone la experiencia límite de la pulsión de muerte. Creonte

El acto es una heterogeneidad irreductible a la subjetivación política. Para Laclau, la heterogeneidad se pone de manifiesto en la “pérdida común” que supone una relación antagónica: la pérdida no puede ser el privilegio de uno en detrimento de otro, es algo “común” a todos los sujetos políticos que, sin embargo, no produce un espacio común comunicativo. Es decir, la pérdida común es la negatividad del antagonismo simbolizada hegemónicamente. Laclau afirma que el antagonismo, a diferencia de la heterogeneidad, presupone un espacio mínimo de representación (que no es

<sup>62</sup> Jean-Baptiste Botul, *La vida sexual de Immanuel Kant* (Madrid: Arena Libros, 2004), 66.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 67.

comunicativo, sino hegemónico). El siguiente pasaje, que citaré *in extenso*, da lugar a la presentación de la noción de “heterogeneidad social” en *La razón populista*:

una cadena equivalencial no sólo se opone a una fuerza o a un poder antagónico, sino también a algo que no tiene acceso a un espacio general de representación. Pero “oponerse” significa algo diferente en ambos casos: un campo *antagónico* es enteramente representado como el inverso negativo de una identidad popular que no existiría sin esa referencia negativa; pero en el caso de una externalidad que se opone al interior sólo porque no tiene acceso al espacio de representación, “*oposición*” significa simplemente “*dejar aparte*” y, por lo tanto, no da forma en ningún sentido a la identidad de lo que está dentro. Podemos encontrar un buen ejemplo de esta distinción en la filosofía de la historia de Hegel: esta última es interrumpida por inversiones dialécticas que operan a través de procesos de negación/superación, pero, además de ellas, tenemos la presencia de “pueblos sin historia”, completamente fuera del campo de la historicidad. Son equivalentes a lo que Lacan denominó *caput mortuum*, el residuo dejado en un tubo después de un experimento químico. La ruptura implicada en este tipo de exclusión es más radical que la inherente en la exclusión antagonística: *mientras que el antagonismo aún presupone alguna clase de inscripción discursiva, el tipo de exterioridad al que nos estamos refiriendo ahora presupone no sólo una exterioridad a algo dentro de un espacio de representación, sino respecto del espacio de representación como tal*. Este tipo de exterioridad es lo que vamos a denominar *heterogeneidad social* (RP, 175-176; las cursivas son mías).

La constitución de la hegemonía depende de que dos o más identidades pugnen entre sí en un *espacio antagónico de representación*, mientras que la autonomía del sujeto ético respecto de las presiones del Otro quedaría para Laclau “*simplemente aparte*” del campo antagónico como la heterogeneidad sin política. El acto es *esa* heterogeneidad excedente que queda fuera de la cadena de equivalencias no por una resistencia intrínseca a formar parte de ella, sino porque la hegemonía está dividida, no puede darle cabida en su interior. El acto ético es la soledad de la mirada que disloca el campo de la visión sin poder ser vista. Antígona dirige una mirada fulgurante con la cual ningún ojo puede cruzarse; es la mira y a quien le niegan la mirada –su imagen tiene un “esplendor insoportable”. Es la que es observada por el Coro –en el momento en que lanza su lamento sobre todas las alegrías a las que se verá privada por su condena– y que luego no podrán mirar más. El acto ético es desobrado, a diferencia de la obra hegemónica, por cuanto “no da forma en ningún sentido” a identidades homogéneas equivalenciales. El pueblo no es el *resto* de la cadena signifiante (el “dejar aparte” que caracteriza a lo heterogéneo), sino un sujeto subjetivado que articula una diversidad de demandas dispersas en una “cadena de equivalencias”. Al contrario, para Lacan:

[Antígona habita en un límite en el cual] nada puede hacer que alguien mortal pueda *hyperdrameîn*, pasar más allá, *nómos*, de las leyes. Ya no son más las leyes, *nómos*, sino cierta legalidad, consecuencia de las leyes *ágrapta* –traducido siempre por *no escritas*, porque eso es efectivamente lo que quiere decir– de los dioses. Se trata aquí de la evocación de lo que en efecto es del orden de la ley, pero que *no está desarrollado en ninguna cadena significativa*, en nada (334; las cursivas son mías).

El sujeto hegemónico, en tanto sujeto-subjetivizado, es un neurótico que dirige una demanda al Otro, y puede hacerlo porque “la Sociedad no existe”, es decir, el Otro está atravesado por un antagonismo central. Es el sujeto que ha sufrido la castración en el punto de partida y hace posible la articulación de un significante vacío que sutura la falta, esto es, un nombre que debe vaciar su contenido particular para positivizar el vacío ontológico. Como afirma Lacan: “la castración imaginaria el neurótico la ha sufrido en el punto de partida, es ella la que sostiene se yo fuerte, que es el suyo, tan fuerte, puede decirse, que *su nombre propio lo importuna*, el neurótico es en el fondo un *Sin-Nombre*”<sup>64</sup>. El nombre propio se pierde en la cadena significativa, el significante vacío es el que habla, no los nombres propios cuya singularidad es subvertida por la equivalencia. Por el contrario, Antígona se dirige a esa situación imposible donde es el nombre propio el que quiere hablar y ser oído: “Yo, Antígona, no niego haber cometido un crimen contra las leyes de la ciudad y lo hice en nombre de mi hermano”. En la política devenida regla hablan las instituciones, las organizaciones, las equivalencias hegemónicas, el pueblo como articulador del todo de la comunidad, pero en la política de la soledad hablan los nombres propios. El acto de Antígona es una decisión hecha en nombre propio y en nombre de su hermano, el ser inmediatamente próximo, el prójimo que deviene extranjero en su otredad absoluta. En la medida en que Antígona ama a Polinices surge una agresividad contra ella ante la que no retrocede. Ella no busca el acto siguiendo un plan preconcebido, se encuentra con él y, una vez que asume su destino, se pierde en lo impersonal. Al final, Antígona extravía su nombre propio, renuncia a su ser, pero lo hace siendo fiel a su deseo –sellado a fuego en su nombre propio: “yo, *Antígona*, no niego...”– y sin abandonar las promesas que realiza frente a Ismene.

El acto de Antígona coincide con la noción de “desastre” de Blanchot, en el sentido de que ambos hacen “vana la muerte” (la pulsión de muerte y el desastre no son obra de muerte). Nada le basta o le cabe al desastre: “*todas las cosas afectadas o destruidas, los dioses y los hombres devueltos a la ausencia, la nada en lugar de todo*,

---

<sup>64</sup> Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 806. Sobre la relación entre nombre propio y soledad, véase el capítulo 6.

*es demasiado y demasiado poco*”. Al desastre no le conviene la destrucción como pura ruina y menos la totalidad. Morir no nos hace escapar del desastre, no nos entrega ese sentimiento de paz: morir nos *entrega al desastre*, y esto quiere decir que el desastre “nos expone a cierta idea de pasividad. Somos pasivos respecto del desastre, pero quizás el desastre sea la pasividad y, como tal, pasado y siempre pasado<sup>65</sup>. La decisión de Antígona de enterrar a su hermano a sabiendas de que ello ocasionará el desastre no es la elección por la paz luego de haber llevado una “vida buena”, sino la elección que se *expone* sin “temor ni compasión” al hecho terrible de la imposibilidad de morir, de que al morir ella deja al mundo y a la muerte como final certero y tranquilizador. Elegir la muerte es aceptar la destitución subjetiva radical y con ello Antígona también pone punto final a todo intento de hacer de la muerte el cumplimiento de un mandato, un destino manifiesto, un modo de ser, etc.; se libera de esa esclavizante obra de muerte al mirar la muerte como lo que realmente *es*: como desastre o aniquilamiento del ser y del mundo, o directamente del ser-en-el-mundo. Liberación y punto final que sólo se da exponiéndose –activamente– a la pasividad del desastre del acto ético.

¿Quién es Creonte? Básicamente, es quien condena a muerte a Antígona. ¿De qué manera? Lacan responde: “Antígona es encerrada, suspendida, en la zona entre la vida y la muerte. Sin estar aún muerta, ya está tachada del mundo de los vivos. Solamente a partir de allí se desarrolla su queja, a saber, el lamento de la vida. Se queja de irse «sin *átaphos*», sin tumba, aunque deba ser encerrada en una tumba, sin morada, sin amigo que la llore” (336). Ella no acepta pasiblemente su martirio y cuestiona a Creonte hasta el último momento. La función de Creonte en cuanto representante del poder soberano es encerrar la soledad del acto, la soledad en cuanto afuera del cuerpo social. Creonte responde al peligro del grito de Antígona –un grito devenido murmullo incesante e inflexible– a través de una orden sin réplica. Como afirma Blanchot: “A lo que es murmullo sin cesar, el dictador opone la nitidez de la orden; a la insinuación de lo que no se escucha, el grito perentorio; reemplaza el espectral lamento vagabundo de *Hamlet* que bajo la tierra, viejo topo, de aquí a allá, vaga sin poder y sin destino, por la palabra consolidada de la razón real que ordena y nunca duda”<sup>66</sup>.

Esta función se corresponde con otra, íntimamente ligada a ella, a saber: querer el Bien de la comunidad. Como afirma Lacan: “El jefe es quien conduce a la comunidad. Está ahí para el bien de todos” (309). Para Creonte el lugar del poder es decisivo no sólo

---

<sup>65</sup> Blanchot, *La escritura del desastre*, 10. Las cursivas son mías.

<sup>66</sup> Maurice Blanchot, *El libro por venir* (Madrid: Trotta, 2005), 259.

porque es la instancia de la decisión soberana, sino porque revela la verdadera naturaleza de los hombres:

es imposible conocer el alma, los sentimientos y las intenciones de un hombre hasta que se muestre experimentado en cargos y en leyes Y el que al gobernar una ciudad entera no obra de acuerdo con las mejores decisiones, sino que mantiene la boca cerrada por el miedo, ése me parece –y desde siempre me ha parecido– que es el peor. Y al que tiene en mayor estima a un amigo que a su propia patria no lo considero digno de nada [...]. Con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad (*Antígona*, 174-184).

Hay una aparente simetría entre Antígona y Creonte que es destruida por Lacan: ambos aborrecen a quienes son incapaces de defender a viva voz sus propósitos. La falta de Creonte radica en su “error de juicio”, su obstinación en hacer cumplir la ley de la ciudad a pesar de la advertencia que le hace su hijo Hemón, el prometido de Antígona. El consejo de Hemón es previo al que le da el sabio Tiresias de perdonar a Antígona. ¿Qué le dice su hijo? Le advierte que no es prudente para un gobernante mantener a rajatabla un solo punto de vista: “Hemón. — *No existe ciudad que sea de un solo hombre* / Creonte. —¿No se considera que la ciudad es de quien gobierna? / Hemón. — *Tú gobernarías bien, en solitario, un país desierto*” (*Antígona*, 737-739; las cursivas son mías). Creonte habla con la autosuficiencia del “Yo soy”; en este contexto, Blanchot sostiene que la soledad del “Yo soy” tiene dos caras: expresa el orgullo del dominio pero también está al borde de descubrir la nada que lo funda. Esta última experiencia se relaciona generalmente con la angustia. El ser angustiado es el “Yo solitario [que] se ve separado”, es quien toma consciencia de que su esencia proviene del no ser. Este ser nada es sombrío pero también expresa que la nada es mi poder, que yo puedo no ser<sup>67</sup>. No es de extrañar que Creonte se muestre angustiado al final de la obra una vez que se desató la tragedia tras el suicidio de Antígona, de su hijo y de su esposa. El poder soberano es la muerte vuelta poder, la nada que permite la puesta en marcha de un comienzo mítico. La soledad en tanto recurso del poder soberano sólo puede ser justificada en términos de un saber, y Creonte está convencido de conocer la causa del mal de la ciudad:

Al que la ciudad designa se le debe obedecer en lo pequeño, en lo justo y en lo contrario. Yo tendría confianza en que este hombre gobernara rectamente en tanto en cuanto quisiera ser justamente gobernado y permanecer en el fragor de la batalla en su puesto, como un leal y valiente soldado. No existe un mal mayor que la anarquía. Ella destruye

---

<sup>67</sup> Blanchot, *El espacio literario*, 240.

las ciudades, deja los hogares desolados. Ella es la que rompe las líneas y provoca la fuga de la lanza aliada. La obediencia, en cambio, salva gran número de vidas entre los que triunfan (*Antígona*, 666-679).

Sólo un país desierto podría ser gobernado en soledad. Hemos visto a lo largo de este trabajo que el desierto es un tópico recurrente en la temática de la soledad (desierto de la despolitización, desierto de la dominación, desierto de la catástrofe). Aquí se trata del desierto no como tránsito tortuoso a la Tierra Prometida, sino como cercanía del propio desierto, el desierto como eso donde estoy ahora mismo, la arena palpable en la que hundo mis pies, cercanía que nunca acaba porque uno nunca está “allí” en el desierto, es un no-lugar porque uno estando en el desierto siempre está lejos de todo. Desierto infinito. Así como el desierto no tiene límites precisos, la ciudad es incontrolable cuando el soberano gobierna en la soledad de su imprudencia. La ley no tiene límites para Creonte: “su error de juicio es concebir una «ley sin límites», la ley soberana, la ley que desborda, que supera el límite” (310). El accionar del poder soberano tiene límites que van y vienen –por ejemplo, en principio Creonte también considera ejecutar a Ismene, pero cuando el Corifeo le advierte que ella no ha hecho nada malo, se retracta y sólo condena a muerte a Antígona (*Antígona*, 485-490). Impulsado por su deseo, Creonte “se sale manifiestamente de su camino y busca romper la barrera apuntando a su enemigo Polinices más allá de los límites dentro de los que le está permitido alcanzarlo –quiere asestarle precisamente esa segunda muerte– que no tiene ningún derecho a infligirle” (306). No basta con que Polinices haya muerto, Creonte sigue enfrentándose a él en una lucha espectral, y esto lo lleva a entablar una guerra sin descanso con todo aquel que ose violar sus decretos. *Creonte desplaza las fronteras de la violencia legal más allá de la vida para acabar con la vida.*

Aunque Creonte se queda solo, se aferra a la Ley hasta último momento –en realidad, quien abraza la soledad sin temor ni compasión es Antígona. Su lenguaje, a diferencia de Antígona, es “el lenguaje de la razón práctica. Su interdicción de la sepultura rehusada a Polinice, traidor, enemigo de la patria, se funda en el hecho de que no se puede honrar de igual manera a quienes defendieron a la patria y a quienes la atacaron” (310). Así, mucho antes que Kant, Lacan afirma que Creonte establece la identidad entre ley y razón, pero antes de que Platón y Aristóteles edifiquen sus éticas del bien, la tragedia de Sófocles se erige en la “objeción primera” a esa conexión. Esta objeción sostiene que “el bien no podría reinar sobre todo sin que apareciese un exceso real sobre cuyas consecuencias fatales nos advierte la tragedia” (310). Hay algo corrupto

en los orígenes de la ética del bien: *un bien sin límites es la otra cara de la dominación desmedida*.

La acción de Creonte muestra “lo que son siempre los verdugos y los tiranos”, a saber: mártires que se sacrifican por el bien de todos. “Créanme, el día del triunfo de los mártires será el del incendio universal”, concluye Lacan (320). Lacan llama a los “santos” y a los soberanos los “administradores del acceso al deseo” (314). El factor de goce de los filósofos y de los gobernantes se encuentra en que nunca se puede estar a la altura de las exigencias que plantea el ideal moral que propugnan; siempre seremos menos de lo que proyectan sus idealizaciones. Y así vivimos en el sacrificio y la expiación constantes. Esto impone Creonte a la heroína, quien dice: “[llevaré a Antígona] allí donde la huella de los hombres esté ausente y la ocultaré viva en una pétreo caverna, ofreciéndole el alimento justo, para que sirva de expiación sin que la ciudad entera quede contaminada” (*Antígona*, 774). Borrar la huella, su marca imborrable, y encerrar la soledad o lo Real del acto ético: ésta es la tarea común a los filósofos y gobernantes, que gozan obscenamente con el cumplimiento de la ley.

Antígona es autónoma, mientras que la fijación de Creonte en la Ley revela la dependencia de su goce del goce superyoico. Es decir, mientras Antígona es impulsada por el amor que siente por su hermano, Creonte actúa por la idealización moral de la diferencia entre la satisfacción demandada y la que efectivamente se puede alcanzar. Esta idealización es producida por el superyó, que alimenta el disgusto por los placeres mundanos y mantiene al sujeto en la insatisfacción. Creonte imagina un estado ideal de las cosas que jamás alcanzará, puesto que deriva de la nostalgia de algo que nunca poseyó. El superyó es implacable y exige sacrificios mayores “porque el ideal que pone frente al sujeto se mantiene en alto por una pérdida que el sujeto es incapaz de dejar atrás” (*Imaginemos*, 77). La obstinación de Creonte por el cumplimiento de la ley explica la agresividad que despliega hacia todo aquel que no está a la altura del ideal. Y esa terquedad es coherente con el arrepentimiento y con la falta de agallas que muestra al final de la obra, expresado en la sumisión a los consejos del Corifeo (*Imaginemos*, 78). Luego del consejo de Tiresias que lo exhorta a liberar a Antígona, Creonte coloca a las leyes divinas por encima de las leyes terrenas: “Mientras que yo, ya que he cambiado mi decisión a este respecto, igual que la encarcelé, del mismo modo estaré presente para liberarla. Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida” (*Antígona*, 1110). A pesar de que sostuvo que no iba a ceder en su postura, Creonte cambia su opinión y esto explica por qué se decepciona ante el fracaso en

conseguir el bien de la ciudad. Esa insatisfacción es el reverso del miedo: tras el regaño de Tiresias, le pregunta al Coro si debe ceder en sus disposiciones –o en su deseo– porque quiere estar en paz con su conciencia. Lacan concluye: “Esto es lo que siempre, créanme, lo que pierde a cualquiera en la vía de las reparaciones” (319).

Antígona también sufre cambios a lo largo de la obra, pero lo hace siendo fiel a una verdad que no habla por boca del Otro. Creonte es tan perseverante como Antígona, pero como afirma Blanchot, “la necesidad de un ministro es la inteligencia y la verdad de un régimen”<sup>68</sup>. El secreto de la autonomía de Antígona radica en la impureza de su posición: “Antígona emerge de su criminalidad para hablar en el nombre de la política y de la ley: ella adopta el propio lenguaje del estado contra el cual se rebela, y la suya se convierte en una política no de pureza opositora sino de lo escandalosamente impuro”<sup>69</sup>. Por el contrario, Creonte considera que no hay lugar para la ambigüedad, aunque ésta sea por definición el lugar de la ley. Él representa la ley soberana que no conoce límites, y esto se debe a que la premisa superyoica que gobierna su conducta “se funda en el postulado anterior de un *límite externo al mundo*” (*Imaginemos*, 78; las cursivas son mías). Ese límite ajeno al mundo es la soledad de quien se concibe dueño de un saber inaccesible, que simultáneamente goza con la imposibilidad de alcanzar sus ideales.

Expuesta ante la fijación de Creonte en la ética del bien, Antígona manifiesta que la soledad no es marginal a lo político. Lo que es traumático para el pensamiento político no es la soledad entendida como un obstáculo “privado” indiferente a la política, sino que el factor del factor de lo político. Antígona revela que la verdadera autonomía se logra a través del acto solitario –lo traumático de la libertad es que puede dar lugar a la soledad. Creonte hace alardes de la autosuficiencia en que toma sus decisiones, pero finalmente no soporta la soledad y cae rendido a los consejos de Tiresias y del Corifeo. En cambio, Antígona clama: la soledad ES política y ES posible una política de la soledad.

---

<sup>68</sup> Maurice Blanchot, *La amistad* (Madrid: Trotta, 2007), 68.

<sup>69</sup> Butler, *El grito de Antígona*, 20.

## CONCLUSIONES

Escribir es participar de la afirmación de la soledad donde amenaza la fascinación.

Maurice Blanchot, *El espacio literario*

Escribir es defender la soledad en que se está.

María Zambrano, "Por qué se escribe"

*El escritor se reconoce en la Revolución [...]. Es su verdad. Todo escritor que, por el hecho mismo de escribir, no se ve empujado a pensar: soy la revolución, sólo la libertad me hace escribir, en realidad no escribe.*

Maurice Blanchot, "La literatura y el derecho a la muerte"

A lo largo de este trabajo he indagado el modo en que distintas corrientes de la teoría política problematizan y afrontan/eluden la relación entre política y soledad. El motivo de fondo de este trabajo –no en el sentido de un pilar que sostiene, sino el ruido de fondo, el murmullo constantemente repetido– ha sido abordar la decisión, pasiva en la actividad y activa en la asunción de su inmensa pasividad, de sustraerse a los mandatos sociales del poder<sup>1</sup> y de la política/lo político como espacio mítico-operativo. La conclusión principal de este estudio es que, frente a aquellos que consideran que entre política y soledad hay una relación de equilibrio filosófico o de pura exterioridad (la "especificidad de lo político" no puede ser la soledad), he planteado una relación *neutra* entre política y soledad. Lo neutro, en la definición que da Blanchot<sup>2</sup>, es la presencia inmediata que borra toda mediación e inmediatez. La soledad, como lo neutro, no es única (no puedo ser yo, sólo yo en mi Absoluté autosuficiente, quien está o puede estar solo) ni tiende a lo único (a una especificidad criterial de lo político), nos vuelve no ya hacia lo que asemeja, sino hacia lo que dispersa; no hacia lo que une, sino hacia lo que desune; no hacia la obra, sino hacia la desobra u ociosidad que desvía. Soledad como

---

<sup>1</sup> Debo esta afirmación a Julio Aibar.

<sup>2</sup> Parafraseo casi textualmente la caracterización que ofrece en *La amistad* (Madrid: Trotta, 2007), 204.

Afuera, quien está solo está de hecho afuera, de lo político. Escribir una política de la soledad no es decir lo indecible, contar lo inenarrable, hacer memoria de lo inmemorable, sino preparar la política a otro modo de ser, a un por-venir cuya llegada espero pacientemente en la noche. La política como política de la soledad no podría encontrar allí su determinación específica porque la soledad como pasividad elusiva no abre la luz, se entrega al silencio de la noche solitaria, se desvía de todo lo visible y lo invisible.

**Liberalismo y decisionismo.** El decisionismo político espacializa la soledad de la decisión política, esto es, delimita un marco jurídico donde encerrarla, convierte la decisión no deliberada del soberano en una obra que mantiene operando el orden jurídico. Considera que el peligro, la incertidumbre y la muerte están en todos lados y, por ello, penetra gradualmente en la vida de las personas para brindar certezas. Vida dispersada a través de la máquina estatal-letal que es el estado de excepción. Cuerpos dispersos, *nuda vida*, abandonados al poder soberano, soledad de la dominación, infinita dominación extendida en el tiempo. La espacialización de la soledad nunca es precisa: siempre trata de extender las fronteras, llevar un poco más allá de sí mismo los límites del poder soberano.

El liberalismo también espacializa la soledad: la soledad del individuo como espacio de homogeneización debe ser articulada al interior de un marco de procedimientos e instituciones representativas (acuerdos morales o pragmáticos). Parte del supuesto irrenunciable del individuo pero sin considerarlo en la soledad de sus actos, pues es necesario poner en contacto un individuo con otro en función de una red de acuerdos individualistas regulados por un consenso de fondo. El liberalismo contemporáneo rechaza el espontaneísmo natural según el cual los vicios privados se traducen automáticamente en virtudes públicas; se necesitan principios de justicia o acuerdos estratégicos que hagan posible la cooperación mutuamente ventajosa. La soledad del individuo es procesada simbólicamente por instituciones y acuerdos puestos al servicio de la consecución de un óptimo social. Un óptimo social que está en consonancia con los óptimos individuales. Forma sutil de cuestionar la soledad sin renunciar al individualismo (versión moral del egoísmo) como motor del lazo social. Si hay gubernamentalidad liberal no hay soledad de lo autosuficiente (soledad metafísica) pero tampoco política de la soledad, de la soledad como desobra política.

**Soledad soberana, subjetivación y soledad desobrada.** El soberano schmittiano es el Yo solitario absoluto, absolutamente separado, que reconoce en esta separación la condición de su poder –funda en ausencia de fundamento, declara el estado de excepción para salvaguardar la salud interna del orden jurídico, etc. Para que haya historia, política, pueblo o unidad de decisión –en definitiva, para que haya seres vinculados entre sí–, es necesario que un vacío/nada sea el fundamento del lazo social (la decisión soberana fundada en sí misma). Si la muerte está en todos lados, para impedir su manifestación habrá que sacrificar algunas vidas en el caso límite, las que sean necesarias. Así, con la muerte –desorden interno o invasión enemiga que pone en duda la unidad de la soberanía– comienza la vida; la guerra, la posibilidad de dar muerte al otro/enemigo, es el presupuesto de lo político.

En la política de la soledad desobrada, a diferencia de la soledad operativa del poder soberano, lo que se manifiesta no es la nada-puesta-en-obra sino la aparición de la desaparición. La soledad esencial, según Blanchot, convierte en apariencia el “desaparecer todo”, hace que “la apariencia tenga su punto de partida en «todo ha desaparecido». «Todo ha desaparecido» aparece. Lo que se llama *aparición* es justamente el «todo ha desaparecido» convertido a su vez en apariencia”<sup>3</sup>. La soledad entendida como aparición que hace desaparecer todo no es la nada-como-todo puesta en juego en el proceso de subjetivación política (soberano, sujeto hegemónico, pueblo). Además del soberano-subjetivizado, en este trabajo analicé el *demos* entendido como la parte de los que no tienen parte que se apropian del habla igualitario-universal dividida y el pueblo hegemónico concebido como la demanda de los de abajo que ocupa el lugar vacío de la comunidad como un todo. La soledad como aparición del “todo desaparece” forja una comunidad desobrada sin sujeto específico de lo político, o una comunidad en la que el sujeto no se subjetiviza sino que permanece como una comunidad impersonal, es decir, la comunidad de los que no tienen comunidad. Podemos pensar en el pueblo como espectáculo callejero que es un anticipo (en un ya es no siendo aún) de la revolución desobrada y de la revuelta, del pueblo como huida en las calles en Mayo del 68 o en el 17 de octubre de 1945 en Argentina; en la violencia divina benjaminiana y el acto ético lacaniano. Todos estos ejemplos exponen la intimidad de la decisión solitaria a favor de la revolución de los vencidos en las luchas emancipatorias; o el sacrificio ético del plexo normativo que impone férreas limitaciones (y sacrificios) a la libertad del sujeto.

---

<sup>3</sup> Maurice Blanchot, *El espacio literario* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 241.

**Benjamin y Schmitt.** En el desierto de la despolitización contemporánea, Benjamin insistiría en *abrir* los recintos cerrados del pasado para *aislarnos* del mito del progreso y de la violencia mítico-jurídica, que amontona catástrofe sobre catástrofe. Apertura al aislamiento, a la soledad, al Afuera. Abrir las puertas del pasado para hospedar a la comunidad de los que no tienen comunidad. ¿Cómo se podría llevar a cabo esto? Hoy, al igual que ayer, sólo en el instante de una decisión impostergable, en la espera desobrada y solitaria del Mesías, en el no-lugar de una memoria que hace justicia a los que lucharon por la emancipación y se quedaron solos en la lucha y con su lucha. El discurso revolucionario se comunica sin romper la soledad en común: Benjamin, al igual que los dominados de la historia, ha sido vencido en Portbou pero se enfrenta a lo desconocido abandonándose a una responsabilidad desconocida.

Benjamin, que ve la catástrofe cara a cara, parece tener menos miedo que Schmitt. Para el jurista alemán, la despolitización rompe el marco histórico de certezas de lo político –el *jus publicum Europaeum*– y nos expone al miedo subyugante de un mundo sin enemigos, donde abundan las guerras inhumanas contra la inhumanidad (lo partisano, el terrorismo, etc.). En el miedo y la incertidumbre lo político se pierde, no tiene un refugio, no encuentra su morada, y así, en ausencia de fundamentos, falta la decisión soberana como instancia de poder-saber capaz de construir un piso de fundamentos provisorios. Schmitt, el pensador solitario de lo político en la era de la despolitización, se aferra a un saber de lo político, a lo único que podría darnos certezas en un mundo incierto. En la frontera de Portbou, Benjamin también se ha quedado solo, pero está abierto a *lo otro*, al tiempo de la promesa, sin articular el espanto en la aparente certidumbre de un saber.

**Rancière y los hombres destruidos.** La política es la subjetivación de la “parte de los que no tienen parte”, el *demos*, que instituyen una comunidad de habla litigiosa desclasificándose del orden de la cuenta y verificando la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante. Quienes huyen de esa comunidad de habla dividida están fuera de la política, son lo otro lejano, el otro que finalmente se alejó y su silueta se difumina en una Tercera persona anónima. Son los hombres destruidos, destruidos sin apariencia, sin aparecer, que no hablan sino que huyen. Guardan silencio sin poder guardar nada seguro porque se dan a la fuga, guardando silenciosamente la esperanza de no ver ni oír a más quienes los esclavizaron o dominaron. Es la fuga que no

ampara protección alguna y, en el sonido tenue de ese ruido de pasos que se oye a lo lejos, hablan el habla muda de la voz desencarnada. Murmullo de fondo. La respuesta de Rancière a qué es la política intensifica la pregunta sobre la política, la hace durar y reproduce la intención de dar cuenta de su especificidad, después de tantos siglos de su negación o desconocimiento por parte de la filosofía política. Pero Rancière no tiene respuesta a los que huyen fuera de la igualdad política –aunque los que se fugan tampoco la piden. El secreto de los que huyen es *la ausencia de pregunta política* que los ubica en el lugar impersonal donde ni siquiera hay lugar para introducir una pregunta. Pero en cierto modo con su fuga dan una respuesta, dirigen una señal muda, pero no es la respuesta inserta en la pregunta sobre la especificidad de la política, sino la respuesta a la ausencia de la pregunta política, que se expone –sin temor ni duda– a la soledad de la Exterioridad y del Afuera.

**Hegemonía hegemónica.** Blanchot escribe: “El deseo: haz que todo sea más que todo y siga siendo el todo”<sup>4</sup>. Esta sentencia podría considerarse la ley de la hegemonía: estás autorizado a querer el exceso, a demandar democráticamente de más, pero sin salirte del horizonte democrático-liberal-moderno de la hegemonía, que reduce la heterogeneidad a Identidad y la otredad a Mismidad equivalencial. Su potencia existe antes de ser desplegada (hay hegemonía antes de que haya fuerza hegemónica) y nuestra obediencia a la hegemonía precede a la historia contingente que determina el éxito de una lucha hegemónica parcial. El fracaso de la hegemonía es el fracaso de brindar un fundamento último de lo social, pero es el éxito de la potencia política, del mito político autorreforzado en su suspensión (un mito hegemónico puede ser sustituido por otro mito sin quebrantar nunca la cadena mítica equivalencial). Blanchot, una vez más: “No fiarse del fracaso, sería añorar el éxito”<sup>5</sup>.

**República y soledad.** Rousseau es quizá primer pensador moderno de la comunidad y de la república, el teórico de la verdad de la política como procedimiento genérico de autoconstitución del pueblo. Pero también es el primer pensador de una política de la soledad. Cuando la política no deja otra opción más que la soledad, cuando nos confina a vivir aislados, el rechazo solitario se vuelve una opción política. Cuando la política nos priva de todos y de todo sueño revolucionario al punto de expulsarnos a la

---

<sup>4</sup> Maurice Blanchot, *La escritura del desastre* (Caracas: Monte Ávila, 1987), 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 18.

soledad, lo que queda es rechazar la expulsión, el aislamiento y la desigualdad, el exilio forzado, huyendo a la soledad del rechazo. Esto es lo que parece decir Rousseau, con voz singular e impersonal, desde la soledad de su encierro. ¿Qué Rousseau? No el jacobino de la voluntad general sin fisuras, ni el reformador moralista, sino el *escritor jacobino solitario*.

**Nombre propio, voz y rechazo.** Rousseau se ubica en el no-lugar donde su nombre de pila, ya que gustaba hablar de sí mismo como Jean-Jacques, se confunde con la voz impersonal del rechazo, indefinidamente repetido, contra las discriminaciones de la opinión moral (discriminar es distinguir, poner una etiqueta, no llamar a un nombre por su nombre). Rousseau encuentra en su sí mismo la voz de la humanidad, y estando solo puede comprender mejor a los humanos, sólo en la locura del autorrepliegue es posible tomar con-tacto con los hombres para desnudar las falsedades del mundo e invertir sus valores. Política de la locura como política del rechazo, y política del rechazo como política de la soledad.

**Violencia divina y nombre propio.** La violencia divina es una figura del estremecimiento, de la destrucción radical, pero “deja en pie” los nombres propios, que más que expresar la seguridad de nuestro ser íntimo, nombran la extrañeza de nuestra intimidad expuesta, que se enfrenta al poder soberano. El nombre propio no es la seguridad del yo opuesta a la violencia divina, en todo caso, la violencia divina se perpetra en nombre de los nombres propios (o de la comunidad de los que no tienen comunidad, que tras el despojo histórico conservan su nombre de pila). Lo que impide que el nombre propio sea un rasgo soberano de mi ser es que con él yo *estoy solo*, a la deriva, pero aferrado a su infinita inmediatez.

**El sujeto ético de la pulsión de muerte y el *demos*/pueblo como “máscara de muerte”.** La laminilla como resto inmoral indivisible –metáfora del sujeto de la pulsión de muerte– no es el resto de la singularidad plural subjetivizada que articula en una narración mítica la heterogeneidad social irreductible. La forma de concebir el resto subjetivizado nos remite a dos formas de subjetividad política estudiadas en este trabajo: 1) la singularidad de los incontados como seres parlantes que ocupan y dislocan el lugar universal de la igualdad parlante (el *demos* de Rancière); 2) la pluralidad de un grupo de sujetos insatisfechos por el sistema que establecen una equivalencia entre sus demandas

y las demandas de otros sujetos (el pueblo de Laclau). El *demos* es la parte supernumeraria de los incontados que, vía proceso de subjetivación, ocupa el lugar de la igualdad parlante indivisa. Esa igualdad se divide/fractura por la presencia de la “parte de los que no tienen parte”, que se apropian de ella. El pueblo es la demanda democrática de “los de abajo” (la *plebs*) encarnada en la comunidad como un todo (el *populus*); no es la unidad sin distinción, sino un operador político basado en la división *plebs/populus*. Tanto el *demos* como el pueblo es la nada como todo y el todo como nada, la particularidad que se concibe como el lugar de la universalidad escindida, la heterogeneidad que funciona como el todo. Son el resto articulado en una escena de aparición que consuman la *división* del espacio simbólico, la singularidad que puede dividirse porque es plural. El sujeto ético no es lo múltiple plural sobredeterminado por un horizonte de unidad, sino el resto que sobrevive a sus divisiones. Se expone a una muerte que no llega para darle paz, es un sujeto que, en su pasividad, deviene objeto inmortal indiviso. El acto ético y la laminilla son como el desastre: un resto que tacha de invisible lo que se muestra, “un resto sin resultado ni saldo [...] la paciencia, lo pasivo, cuando se interrumpe la *Aufhebung* hecha lo operable”<sup>6</sup>. Como la laminilla, el acto ético persiste pasivamente en el fondo más íntimo del sujeto como pulsión de muerte. El *demos* y el pueblo son una “máscara de la muerte” (llenen el vacío ontológico), mientras que la laminilla y el sujeto ético son la muerte desenmascarada, que no articula un mundo o rompe con el mundo.

**Hegemonía y pulsión de muerte.** La pulsión de muerte como “imposibilidad de morir” –que toma forma en el rechazo y la voz singular/impersonal rousseauiana, la violencia divina benjaminiana y el pasaje al acto lacaniano– es el Afuera de la política de la hegemonía, el *locus* de una política de la soledad entendida como un adentro más interior que el extremo interior del espacio hegemónico mítico (y más íntimo que la intimidad del “Yo”) y más exterior que el “exterior constitutivo” del antagonismo articulado en el espacio interior de representación hegemónica. *Soledad de la pulsión de muerte*: intimidad profunda, más interior que la intimidad del Yo autoconsciente, y exterioridad lejana, arrojada al aislamiento, al Afuera de todo espacio político de representación (transparente o consensual, como el liberal, u opaco pero mítico, como la hegemonía posmarxista).

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 41.

**Violencia divina y pulsión de muerte.** La pulsión de muerte es destructiva porque no muere. La violencia divina es un modo de lidiar con la pulsión de muerte sin mitificarla, sin ponerla al servicio de la violencia estatalizada, el poder soberano (Schmitt), la *plebs* procesada míticamente en un *populus* (Laclau) y el habla igualitaria de la política (Rancière). La violencia revolucionaria no es la muerte soportada por una divinidad infalible que plantea exigencias incondicionales sobre cómo “morir bien”. Es la destrucción que arrasa “sin sacrificar el alma”, que mata sin derramar sangre – sacrificar el alma y derramar sangre son los objetivos principales del trinomio culpa/expiación/orden. La violencia divina es la asunción heroica de la soledad de la decisión soberana, de la soberanía que interrumpe el mito del poder soberano, el *populus* y la igualdad parlante. Es una decisión hecha en soledad que pone en peligro la propia vida sin cobertura en el gran Otro.

**El merodeo inoperativo de soledad alrededor de la política.** A la luz de los proyectos políticos de Rancière y Laclau, los escritos de Benjamin engrosarían los textos “metapolíticos” o “marxistas esencialistas” dado que constituyen una metafísica improcedente para pensar la especificidad de lo político en tiempos de globalización y complejidad tendencial. Su voz habla hoy pero lo hace como palabra muda, silenciada, desoída. Invoca y rememora, pero nosotros no oímos, la comunidad de los vencidos en las luchas por la emancipación, amigos en soledad y de la soledad, la comunidad mortal de los nombres propios.

Una política de la soledad se abandona al devenir-Antígona de Benjamin. Benjamin no solamente está solo en Portbou, o solo frente a Schmitt, sino que su voz habla hoy en una época que si bien responde a sus descripciones anticipaciones (el estado de excepción ha devenido hoy la regla) le da la espalda. Benjamin es al pensamiento de la especificidad de lo político en la globalización lo que Antígona fue a las leyes inflexibles de la ciudad impuestas por Creonte. Hay también un devenir-Benjamin de Antígona, en el sentido que el pasaje al acto es una forma de violencia dispuesta a destruir el imperio mítico de lo político, una violencia que se manifiesta a favor de la justicia antes que de la igualdad, y que al invocar los nombres propios se enfrenta al poder sin nombre del Otro.

La soledad es exposición: se expone como la confesión pero también como la manifestación inmediata, sin medios, de la violencia revolucionaria de Benjamin y el grito directo y frío de Antígona. La confianza más grande, la confesión más verdadera,

sólo se da en la desnudez, y sólo me desnudo ante quien le confieso mi amor. Toda confianza es desnuda, es decir, pone al desnudo lo que dentro de lo común no está dado, desnuda lo inconfesable: la revolución (aún) como opción política, el merodeo incesante la soledad alrededor de la política.

## BIBLIOGRAFÍA

Abraham, Tomás, “El divino Jean Jacques (JJ) y la maldita opinión”, [http://www.tomasabraham.com.ar/cajadig/caja15-1\\_a](http://www.tomasabraham.com.ar/cajadig/caja15-1_a) (acceso diciembre 9, 2008).

Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2008.

Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.

—, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos, 2006.

Arditi, Benjamín, “On the Political: Schmitt contra Schmitt”, *Telos*, núm. 142 (2008): 7-28.

—, “Post-hegemony: politics outside the usual post-Marxist paradigm”, *Contemporary Politics*, núm. 3, vol. 142 (2007): 205-226.

Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

—, “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 109-137.

—, “Labor, trabajo, acción. Una conferencia” en *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 89-107.

—, *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Paidós, 2001.

—, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2003.

—, *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus, 2006.

—, *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 2005.

—, *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1992.

Badiou, Alain, *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial, 1999).

Barry, Brian, *La justicia como imparcialidad*. Barcelona: Paidós, 1997.

Basaure, Mauro, “Demostrar que no hay sino un mundo. Igualdad y política en Jacques Rancière” en *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo*. Santiago de Chile: ARCIS Ediciones-Cuadernos Sociológicos ARCIS Sociología, 2002, pp. 279-312.

Beasley-Murray, Jon, “Hacia unos estudios culturales impopulares: la perspectiva de la multitud” en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000, pp. 148-165.

Beiner, Ronald, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003, pp. 157-270.

Benjamin, Walter, “Crónica de Berlín” en *Personajes alemanes*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 19-75.

—, “Destino y carácter” en *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán, 2002, pp. 131-137.

—, “Diálogo sobre la religiosidad contemporánea” en *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 53-81.

—, “Drama (*Trauerspiel*) y tragedia” en *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 179-184.

—, “Fragmento teológico-político” en *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989, pp. 192-194.

—, “Franz Kafka” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998, pp. 135-161.

—, “La enseñanza de lo semejante” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998, pp. 85-110.

—, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, [http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin\\_arte.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin_arte.htm) (acceso noviembre 2, 2008).

—, “La vida de los estudiantes” en *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 117-136.

—, “Metafísica de la juventud” en *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 99-106.

—, “Para una crítica de la violencia” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998, pp. 23-45.

—, *Personajes alemanes*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 77-151.

—, “Sobre algunos temas en Baudelaire” en *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán, 1999, pp. 7-41.

—, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998, pp. 59-74.

—, *Tesis sobre filosofía de la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008.

—, “The Destructive Character” en *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Nueva York y Londres: A Helen and Kurt Wolff Book, 1978, pp. 301-303.

—, “The Task of the Translator. An Introduction to the Translation of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens*” en *Iluminations*. Londres y Glasgow: Fontana/Collins, 1973, pp. 69-82.

Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 2000.

Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.

Blanchot, Maurice, *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1996.

—, *El espacio literario*. Barcelona: Paidós, 1992.

—, *El libro por venir*. Madrid: Trotta, 2005.

—, *La amistad*. Madrid: Trotta, 2007.

—, *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros, 2002.

—, *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1987.

—, “La literatura y el derecho a la muerte” en *La parte del fuego*. Madrid: Arena Libros, 2007, pp. 269-303.

Borges, Jorge Luis, *Obras completas. Tomo II 1952-1972*. Barcelona: Emecé, 1989.

Botul, Jean-Baptiste, *La vida sexual de Immanuel Kant*. Madrid: Arena Libros, 2004.

Braunstein, Néstor, *Goce*. México: Siglo XXI, 2003.

Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de Los pasajes*. Madrid: Visor, 1995.

—, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI, 1981.

Butler, Judith, *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial, 2001.

Canovan, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora” en Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa: 2000, pp. 51-75.

*Clarín*, “Ausencias de la inseguridad”, 26 de abril de 2009.

Cohen, Gerald, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós, 2001.

- Colodro, Max, *El silencio en la palabra*. México: Siglo XXI, 2004.
- Colomer, Josep, “Disequilibrium Institutions and Pluralist Democracy”, *Journal of Theoretical Politics*, vol. 13, núm. 3 (2001): 235-247.
- Copjec, Joan, *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: FCE, 2006.
- Cragolini, Mónica, “La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio” en Jean Luc Nancy, *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra, 2007, pp. 59-69.
- Chacón, Pablo, *Los otros. Una arqueología de la soledad*. Buenos Aires: Edhasa, 2006.
- De Grandis, Rita, *Reciclaje cultural y memoria revolucionaria. La práctica polémica de José Pablo Feinmann*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- De Man, Paul, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona: Lumen, 1990.
- , *La ideología estética*. Barcelona: Altaya, 1999.
- Deleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- , *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Dent, Nicholas, *Rousseau*. Londres y Nueva York: Routledge, 2005.
- Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.
- , *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2006.
- , *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos, 1997.
- , *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- , “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo” en Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998, pp. 151-170.
- , *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2003.
- , *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003.
- , *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.
- , *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: FCE, 2006.
- Dolar, Mladen, *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, 2007.

Dotti, Jorge, “«Definidme como queráis, pero no como romántico»” en Carl Schmitt, *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005, pp. 9-39.

—, “El visitante de la noche. En torno a la presencia de Max Stirner en el pensamiento de Carl Schmitt” en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba, 2002, pp. 13-29.

Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

Durán, Carlos y Guillermo Pereyra, “Observando a los observadores. Los analistas políticos frente al conflicto popular de 2006 en Oaxaca” en Julio Aibar y Daniel Vázquez (coord.), *Política y sociedad en México: entre el desencuentro y la ruptura. Conflicto social, democracia y populismo*. México: FLACSO Ediciones, 2008.

Dufour, Dany-Robert, *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*. México: FCE, 2002.

Echeverría, Bolívar, “El ángel de la historia y el materialismo histórico” en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Ediciones Era/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2005, pp. 23-33.

—, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política” en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Ediciones Era/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2005, pp. 9-19.

Edmonds, David y John Eidinow, *El perro de Rousseau. Dos grandes pensadores en guerra en la época de la Ilustración*. Barcelona: Península, 2007.

Elliot, Anthony, *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

—, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta, 1996.

—, “Filosofía política o pensamiento sobre la política” en M. Rivero (comp.), *Pensar la política*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1990.

Fernández Vega, José, “Aproximaciones al enemigo” en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba, 2002, pp. 43-55.

Forster, Ricardo, “El estado de excepción: Benjamin y Schmitt como pensadores del riesgo” en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba, 2002, pp. 125-136.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: FCE, 2006.

—, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI: 2006.

- , *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- , “El sujeto y el poder” en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, pp. 241-259.
- , *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Freud, Sigmund, “El malestar en la cultura” en *Obras completas. Tomo XXII*. Madrid y Buenos Aires: Biblioteca Nueva/Losada, 1997, pp. 3017-3067.
- Frisby, David, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: Visor, 1992.
- Fukuyama, Francis, “¿El fin de la historia?”, s/d de edición, 1989.
- Galende, Federico, “El *por* marxismo” en *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo*. Santiago de Chile: Cuadernos Sociológicos ARCIS Sociología, Editorial ARCIS, 2002.
- Gandler, Stefan, “¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?” en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Ediciones Era/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2005, pp. 45-88.
- García Düttmann, Alexander, “Tradition and Destruction. Walter Benjamin’s Politics of Language” en Andrew Benjamin y Peter Osborne, *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994, pp. 32-58.
- Garrido-Maturano, Ángel, *Sobre el abismo. La angustia en la filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- Gasché, Rodolphe, “Saturnine vision and the question of difference: reflections on Walter Benjamin’s theory of language” en Peter Osborne (ed.), *Walter Benjamin. Critical Evaluations in Cultural Theory*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004, pp. 7-24.
- , *The Tain f the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1997.
- Gauthier, David, “Justicia y dotación natural: hacia una crítica del marco ideológico de Rawls” en *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós, 1998.
- , *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Gómez Orfanel, Germán, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Gramsci, Antonio, *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI, 1990).

—, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos, 1975.

Gray, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós, 2001.

—, *Liberalismo*. Madrid: Alianza, 1994.

Hamacher, Werner, “Afformative, Strike. Benjamin’s «Critique of Violence»” en Andrew Benjamin y Peter Osborne, *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994, pp. 110-138.

Handelman, Susan, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1991.

Hegel, G. W., *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2007.

Herrero, Montserrat, “Estudio preliminar” en Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996, pp. ix-xxxvii.

Hilb, Claudia, “Más allá del liberalismo. Notas sobre las «Anmerkungen» de Leo Strauss al *Concepto de lo político* de Carl Schmitt” en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba, 2002, pp. 211-227.

Hobbes, Thomas, *Behemoth*. Madrid: Tecnos, 1992.

—, *Leviatán. La materia, forma y poder de un gobierno eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 1996.

—, *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta, 1999.

Holmes, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid: Tecnos, 1999.

Jacobson, Eric, *Metaphysics on the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Nueva York: Columbia University Press, 2003.

Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*. México: FCE, 2002.

—, *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1998.

—, *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.

Kohlenbach, Margarte, *Walter Benjamin. Self-Reference and Religiosity*. Hampshire y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2002.

Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007.

Lacan, Jacques, “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista” en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, pp. 830-833.

—, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2004, pp. 107-113.

—, *El seminario de Jacques Lacan. Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

—, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

—, *El seminario de Jacques Lacan. Libro XX: Aún*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

—, “Kant con Sade” en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, pp. 744-770.

—, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, pp. 773-807.

Laclau, Ernesto, “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía” en Chantal Mouffe (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

—, *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.

—, “Estructura, historia y lo político” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 2003.

—, “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 2003.

—, “La democracia y el problema del poder”, mimeo.

—, *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.

—, *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE, 2002.

—, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 2004.

—, “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

Le Breton, David, *El silencio*. Buenos Aires: Sequitur, 2006.

Lefort, Claude, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” en Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa: 2000, pp. 131-144.

—, *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2002.

- , *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- , *Nombres propios (Agnon, Buber, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl)*. Madrid: Fundación Emmanuel Mournier, 2008.
- , *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, 1997.
- López Gil, Marta y Liliana Bonvecchi, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004.
- Löwith, Karl, “Decisionismo político (C. Schmitt)” en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder, 1998, pp. 27-56.
- Löwy, Michael, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.
- , *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. Buenos Aires: FCE, 2002.
- Lucas, Ana, “Introducción” en Walter Benjamin, *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 9-44.
- MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Madrid: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- Macpherson, C. B., *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*. Buenos Aires: Manantial, 1991.
- Mainwaring, Scott, “Introduction. Democratic Accountability in Latin American” en Scott Mainwaring y Christopher Welna (ed.), *Democratic Accountability in Latin American*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Mann, Heinrich, *Por una cultura democrática. Escritos sobre Rousseau, Voltaire, Goethe y Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- Marchart, Oliver, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. .
- Marqués Rodilla, Cristina, “El acontecimiento del amor: un gesto platónico”, *Trama y fondo*, núm. 19 (2005): 121-134, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=1390207> (acceso mayo 22, 2009).
- Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Moscú: Progreso, 1981.
- , *La cuestión judía*. México: Ediciones Coyoacán, 1969.
- McCubbins, Mathew y Thomas Schwartz, “Congressional Oversight and Overlooked: «Police Patrols» versus «Fire Alarms»”, *American Journal of Political Science*, vol. 28, núm. 1 (1997).

- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1993.
- Moreiras, Alberto, “Una relación de pensamiento. El fin de la subalternidad. Notas sobre *Hegemony, Contingency and Universality*. *Contemporary Dialogues in the Left*” en *Postmarxismo. En los márgenes del marxismo*. Santiago de Chile: ARCIS Ediciones-Cuadernos Sociológicos ARCIS Sociología, 2002, pp. 159-210.
- Moe, Terry, “Power and Political Institutions”, *Perspectives on Politics*, vol. 3, núm. 2 (2005): 215-233.
- , “The New Economics of Organization”, *American Journal of Political Science*, vol. 28, núm. 4 (1984).
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999.
- , *La paradoja democrática*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Nancy, Jean-Luc, “La comunidad afrontada” en Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros, 2002, pp. 97-120.
- , *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001.
- , *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros, 2006.
- North, Douglass y Barry Weingast, “Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England”, *The Journal of Economic History*, vol. 49, núm. 4 (1989).
- O’Donnell, Guillermo, “Acerca de varias accountabilities y sus interrelaciones” en Enrique Peruzzotti y Catalina Smulovitz (ed.), *Controlando la política. Ciudadanos y medios en las nuevas democracias latinoamericanas*. Buenos Aires: Temas, 2002.
- Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- Palladino, Paolo y Tiago Moreira, “On Silence and the Constitution of the Political Community”, *Theory and Event*, vol. 9 (2006).
- Pappe, Silvia, *La mesa de trabajo, un lugar de batalla. (Una biografía intelectual de Walter Benjamin)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco, 1986.
- Pereyra, Guillermo, *El liberalismo y lo político. Teoría liberal, hegemonía y retórica*. Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede México, 2006.
- , “Kant y el espectro de lo político”, *Studia Politicae*, núm. 11 (2007): 121-155.
- , “La razón populista o el exceso liberal de la teoría de la hegemonía” en Julio Aibar Gaete (coord.), *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*. México: FLACSO Ediciones, 2007.

Pérez, Carlos, “El reformismo posmoderno de Ernesto Laclau” en *Pierre Bourdieu y la sociología crítica. Resistir la dominación*. Santiago de Chile: Cuadernos Sociológicos ARCIS Sociología, Editorial ARCIS, 2002, pp. 287-309.

Peruzzotti, Enrique y Catalina Smulovitz, “Accountability social: la otra cara del control” en Enrique Peruzzotti y Catalina Smulovitz (ed.), *Controlando la política. Ciudadanos y medios en las nuevas democracias latinoamericanas*. Buenos Aires: Temas, 2002.

Rajchman, John, *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. México: Epeele, 2001.

Rancière, Jacques, “Diez tesis sobre la política” en *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM Ediciones, 2006, pp. 59-79.

—, “Dissenting Words. A conversation with Jacques Rancière”, *Diacritics*, núm. 30 (2000): 113-126.

—, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

—, *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.

—, “Introducing Disagreement”, *Angelaki*, vol. 9, núm. 3 (2004): 3-9.

Rawls, John, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1999.

—, “La justicia como equidad: política, no metafísica”, *Agora*, año 2, núm. 4 (1996): 27-50.

—, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002.

—, *Liberalismo político*. México: FCE, 1996.

—, “Réplica a Habermas” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 73-143.

—, *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1997.

Rochlitz, Rainer, *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin*. Nueva York y Londres: The Guilford Press, 1996.

Rosano, Susana, *Rostros y máscaras de Eva Perón: Imaginario populista y representación (Argentina, 1951-2003)*. PhD Thesis in Hispanic Languages and Literature, University of Pittsburgh, 2005, <http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-04122005-223105/unrestricted/Rosano2005.pdf> (acceso junio 20, 2009).

Rosanovich, Damián, “Soledad y alienación en J.-J. Rousseau” en Verónica Galfione y Marcos Santucho (comp.), *Política y soledad. Cuaderno de Nombres 5* (Córdoba: Editorial Brujas, 2008), pp. 75-82.

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1996.

- , *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: FCE, 1997.
- , *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós, 1999.
- , *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Rosemblum, Nancy, “Introducción” en Nancy Rosemblum (ed.), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, pp. 7-22.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos*. Madrid: Tecnos, 1994.
- , *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental*. Madrid: Alianza, 1999.
- , *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos, 1998.
- , *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Tecnos, 1995.
- , *Las confesiones*. Madrid: Alianza, 1997.
- , *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid: Alianza, 1998.
- Rrenban, Monad, *Wild, Unforgettable Philosophy in Early Works of Walter Benjamin*. Nueva York: Lexington Books, 2005.
- Schedler, Andreas, “¿Qué es la rendición de cuentas?”, *Cuadernos de transparencia*, México, Instituto Federal de Acceso a la Información Pública, núm. 3 (2004).
- Schmitt, Carl, “Corolario II. Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo (1938)” en *El concepto de lo político Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 131-140.
- , “El concepto de lo «político»” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: FCE, 2004, pp. 167-223.
- , *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco, 1997.
- , “El nomos de la tierra. El derecho de gentes del «Jus publicum europaeum»” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: FCE, 2004, pp. 461-500 (capítulo 1 de la traducción española de Centro de Estudios Constitucionales).
- , “Enemigo total, guerra total, Estado total (1937)” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: FCE, 2004, pp. 141-146.
- , “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones” en *El concepto de lo político Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 107-122.

- , “La relación entre los conceptos «guerra» y «enemigo» (1938)” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: FCE, 2004, pp. 147-154.
- , “Prólogo” en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 39-48.
- , *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- , *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- , “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: FCE, 2004, pp. 19-62.
- , *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- , “Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal” en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: FCE, 1999, pp. 345-389.
- Schütz, Alfred, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Sèrieux, Paul y Joseph Capgras, *Las locuras razonantes. El delirio de interpretación*. México: Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Colección Libros de Artefacto, 2002.
- Sierra y Arizmendiarieta, Beatriz, *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1997.
- Smulovitz, Catalina, “¿Cómo consigue imperar el imperio de la ley? Imposición de costos a través de mecanismos descentralizados”, *Política y gobierno*, vol. XIX, núm. 2 (2002).
- Sófocles, *Antígona, Edipo rey, Electra, Edipo en Colono*. Madrid: Gredos, 1992.
- Starobinski, Jean, *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus, 1983.
- Strauss, Leo, “Apuntaciones sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt” en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim, 1996, pp. 31-55.
- , *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- Subirats, Eduardo, “Introducción” en Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998, pp. 14-20.
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE, 1993.
- , *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

—, “¿Por qué la democracia necesita del patriotismo?” en Martha Nussbaum (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Barcelona: Paidós, 1999.

—, “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario” en Nancy Roseblum (ed.), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

Thiebaut, Carlos, *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Todorov, Tzvetan, *Frágil felicidad. Un estudio sobre Rousseau*. Barcelona: Gedisa, 1997.

Trotsky, León, *Obras de León Trotsky Tomo 6*. México: Juan Pablos, 1972.

Virilio, Paul, *El procedimiento silencio*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Walzer, Michael, “La crítica comunitarista del liberalismo”, *Agora*, año 2, núm. 4 (1996): pp. 53-71.

Wall, Thomas, *Radical Passivity. Levinas, Blanchot and Agamben*. Nueva York: State University of New York, 1999.

Weber, Samuel, *Benjamin’s –abilities*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

Žižek, Slavoj, “Against the Populist Temptation”, *Critical Inquiry*, núm. 32 (primavera 2006), 551-574.

—, “*Da Capo senza Fine*” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 2003.

—, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

—, *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

—, “Introducción. El espectro de la ideología” en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2003.

—, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 2003.

— “Más allá del análisis del discurso” en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, pp. 257-267.

—, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

—, *Violence. Six Sideways Reflections*. Londres: Profile Books, 2009.

Zambrano, María, “Por qué se escribe” en *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada, 2005.