

**UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA
DEL ROSARIO**

ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA



SUBJETIVIDAD Y POLÍTICA: LA CUESTIÓN DE LA EXCEPCIÓN

POR

JOSE WILSON GONZALEZ CELY

DIRECTOR

ADOLFO CHAPARRO AMAYA

Contenido

Introducción	4
1. Filosofía Política, Subjetividad y Liberalismo	10
2. Política y excepción en Carl Schmitt	16
3. Psicoanálisis y Política	20
3.1 Teoría del Sujeto y Excepción	20
3.2 El Padre como Excepción	24
3.3 Excepción, Discurso y Realidad	30
4. La teoría liberal y su crítica	36
5. La Excepción es el Síntoma	53
Conclusión	57
Bibliografía	62

Resumen

En la filosofía política pueden distinguirse dos grandes corrientes de pensamiento que son las teorías liberales, humanistas, y la Real Politik a la que podemos calificar de antihumanista. De esta última y, particularmente, del trabajo de Carl Schmitt, ha surgido el concepto de excepción para designar el elemento constituyente de la comunidad política, que resulta ser solidario del concepto de lo político como relación amigo-enemigo. En este trabajo se busca articular el concepto de excepción a los desarrollos de la teoría psicoanalítica del sujeto en tanto que determinado por el significante y, haciendo alusión a la falta estructural que define la cadena significante, se mostrará cómo lo político se constituye en relación con lo imposible y con el carácter de excepción que tiene el sujeto, en tanto en cuanto éste existe en el síntoma que lo separa de la comunidad política al tiempo que es resorte del lazo social. Con estos elementos de fondo, se adelantará una crítica al concepto de lo político que ha desarrollado el liberalismo, para lo cual se abordarán algunos representantes del pensamiento liberal que exponen los conceptos que definen a esa corriente de la filosofía política.

Palabras claves: Sujeto, excepción, liberalismo, cadena significante, discurso, síntoma.

Abstract

In political philosophy we can be distinguished two large currents of thought that are liberal theories, humanist, and the Real Politik which we can be described as anti-humanist. Particularly of this latter, of the Carl Schmitt's work, it has emerged the concept of exception to designate the constituent element of the political community, which also happens to be supportive the concept of the political as friend and enemy relationship. This work searches to articulate concept of exception to developments of psychoanalytic theory of the subject while determined by the signifier and, referring to structural lack that defines the signifier chain, it will be displayed how the political is linked to the impossible and the exceptional nature of the subject, in so far as it exists in symptom which separates him from the political community at the same time is the spring of the social bond. With these elements in background, we advance a critique to the concept of the political that the liberalism has developed, for which it will address some representatives of the liberal thought whose expose the concepts that define this current of political philosophy.

Key Words: Subject, exception, liberalism, signifier chain, speech, symptom.

Introducción.

«El vivir ahora en un Estado bien ordenado es algo tético; no se puede salir a la calle ni beber un vaso de agua o subir al tranvía sin tocar algunos resortes de algún aparato gigantesco de leyes y relaciones, sin ponerlos en movimiento o sin dejarse mantener por ellos en la paz de su propia existencia.»

Robert Musil. *El Hombre sin Atributos*. Seix Barral, Barcelona, 1988, Tomo I, Pág. 162.

Este fragmento de la gran novela “El Hombre sin Atributos” del escritor austriaco Robert Musil, nos pone frente a la consideración de lo que puede ser una sociedad bien ordenada: una sociedad en la que todo vínculo y toda acción están previstos en el ordenamiento jurídico de manera que nada escapa al registro de la ley. Al mismo tiempo, el fragmento arroja un profundo interrogante acerca de si es deseable vivir en una sociedad como esa de la que se puede decir que sería una facticidad en la que lo simbólico recubre todos los ámbitos de la vida de los ciudadanos, como, al parecer, sería el anhelo de las democracias liberales contemporáneas.

En esta novela, Musil, de modo muy singular, también lleva la escritura a un límite que le permita situar el estatuto del sujeto en el marco del derrumbamiento definitivo del viejo orden aristocrático representado por los imperios prusiano y austro-húngaro, y la emergencia del nuevo orden burgués industrializado cuyos más prestigiosos representantes eran Inglaterra, Francia y los Estados Unidos a comienzos del siglo XX. La muerte del viejo mundo y la emergencia de uno nuevo, tuvo como catalizador la primera guerra mundial pero sería sólo con la segunda, es decir con la derrota del fascismo, que se daría un paso decisivo hacia la institucionalización de la democracia liberal de occidente como valor universal del que se esperaba la garantía de la paz y la prosperidad, dando nacimiento a las Naciones Unidas y apostando al progreso económico derivado de la universalización del mercado.

La novela, ya clásica, de Musil, lleva también al límite la cuestión del sujeto, para mostrar la imposibilidad de definirlo a partir de cualquier predicado real, como diría Kant, de modo

que lo sitúa en lo que pudiésemos llamar el grado cero de disponibilidad, en la medida en que no puede ser asimilado por ninguna colectividad o proyecto político, aunque haga parte de varios grupos sociales; tampoco puede ser designado o acogido por ningún orden jurídico, puesto que, respecto de los unos como del otro, el sujeto se muestra como un exiliado y como un extraño, de modo que todo cuanto lo rodea lo hace aparecer como un elemento de excepción en torno al cual se articula todo lo que emerge en el nivel de los intercambios colectivos.

Esa característica del sujeto, tal como la muestra Musil, ha sido el resorte de este trabajo, cuyo propósito básico es el de situar en el centro del debate el concepto de excepción como elemento estructural y estructurante del problema político, para cuyo efecto hemos revisitado algunas tesis que al respecto introdujo el jurista y filósofo alemán Carl Schmitt, particularmente en dos de sus obras reconocidas, *El concepto de lo Político y Teología Política*, a fin de atraer el concepto de excepción al campo de la teorización psicoanalítica, con miras a articularlo a lo que ésta ha dilucidado respecto del estatuto del sujeto como condición necesaria en la constitución del lazo social en virtud de lo cual es posible arrojar luz sobre el fundamento de lo político.

Se trata de mostrar no solo el carácter constituyente de la excepción respecto de lo político sino también del sujeto, para indicar las implicaciones mutuas entre uno y otro, de tal modo que pueda verse cómo la eliminación de la excepción —en gracia de la prescripción de ideales que se figuran la sociedad funcionando de manera armoniosa como un “sistema de cooperación”, tal cual la imagina John Rawls, es decir, como un sistema autorregulado o como un orden total en el que ella debería empeñarse como su soberano bien— tiene consecuencias negativas incalculables en el lazo y sería constitutiva de las formas del totalitarismo y de la dictadura además de la desaparición de la política en cuanto tal.

Este trabajo no pretende simplemente reseñar o validar *per se* posturas como las de Schmitt a propósito del concepto de excepción, sino servirse de ellas para volver la mirada nuevamente sobre el concepto de lo político, considerando el hecho de que Schmitt fue quien le dio a la excepción un valor estructural en su teoría sobre la soberanía y la

constitución de la comunidad política. Pero, dado que la excepción constituye también el sesgo fundamental por el que el psicoanálisis ha introducido la cuestión del sujeto, se trata de problematizar el concepto de lo político señalando el carácter determinante del sujeto, en la acepción que toma a partir de los desarrollos teóricos del psicoanálisis, particularmente, en el pensamiento de dos de sus más importantes exponentes, Sigmund Freud y Jacques Lacan.

La teoría lacaniana del sujeto ha sido especialmente prolífica, no solo como formalización de la experiencia clínica del psicoanalista sino por la oportunidad que le ha prestado a varias disciplinas, desde la filosofía a la etnología y desde la teoría del arte a la política y la sociología, para pensar y estudiar los problemas de la civilización y las sociedades contemporáneas. Un aspecto que cabe remarcar es el rechazo taxativo que el psicoanálisis, ya desde la época de Freud, ha hecho a toda filosofía que pretenda ser un sistema o una teoría general del mundo, pues al puntualizar la estructura del sujeto permite mostrar el carácter profundamente histórico y contingente del pensamiento, así como del modo en que el hombre construye o accede a la realidad. Por tanto, devela lo que hay de ilusorio en los sistemas filosóficos, empezando por el hecho de que desconocen las incidencias del inconsciente y de la división que delimitan el lugar de una excepción y sitúa al sujeto como singularidad disimétrica respecto de aquello en relación con lo cual se constituye.

En contravía de las perspectivas que le asignan al sujeto un valor y una nominación positiva —como sujeto de los derechos o sujeto de la razón—, obligatorios para la construcción de una teoría de lo político que conciba la sociedad como una totalidad organizada cuyo objetivo no podría ser otro que la cooperación recíproca, el psicoanálisis destaca el carácter esencialmente negativo del sujeto en cuanto no designable por el lenguaje aunque constituido por él; carácter que hace que entre el sujeto y la colectividad no haya más que un encuentro siempre fallido y que la constitución armónica de la sociedad no sea más que la ilusión de quienes quieren creer que esta fractura es una mera contingencia histórica que el desarrollo de la civilización podrá superar si se apuntala la racionalidad humana a sus expectativas de progreso.

El psicoanálisis, al igual que algunas vertientes de la filosofía contemporánea, muestra que la condición que constituye al sujeto no puede ser superada puesto que la falla y la negatividad son consustanciales al hecho de ser parlantes; el lenguaje —como lo recuerda Giorgio Agamben aludiendo a Hegel— introduce un proceso dialéctico de negación que comporta no solo la imposibilidad de asir la cosa sino, dada la mediación que impone la representación, la fáctica imposibilidad de unidad e identidad de la consciencia consigo misma (Agamben, 2008).

El sujeto está dividido, de un lado por la fractura que introduce lo simbólico y, de otro, por la imposibilidad de asir el objeto del goce. Se trata de la dificultad para designar al sujeto en una estructura constituida no solamente por el orden simbólico sino también por lo imaginario, lo cual tiene enormes incidencias en lo político toda vez que se podrá mostrar que, en tanto que el sujeto no puede ser representado sino como aquello que se descuenta del orden simbólico, su estatuto es inconstitucional, su lugar es un no-lugar y su existencia política es la del exiliado.

De hecho, como lo afirmaba alguna vez un psicoanalista, no podría haber transformación e historicidad de lo humano, si el sujeto no ocupara una posición de exclusión en torno a los fundamentos de la historia de su subjetivación, pues es en este extrañamiento de lo originario que lo pretérito adquiere rostro de historicidad; historicidad sometida a múltiples transformaciones del trabajo propio del fantasma de cada sujeto, que es quien transforma para el olvido y encuentra en lo perdido.

Con la perspectiva de la excepción del sujeto como fondo, este trabajo intentará elaborar una crítica a la concepción de lo político en las teorías liberales, sin pretender hacer una revisión exhaustiva de esa corriente de pensamiento de la filosofía política sino, sobre todo, abordando algunos autores que han expuesto conceptos que son caros para el liberalismo tales como racionalidad, individualidad, igualdad, etc. Todo ello con el propósito de mostrar que los ideales del liberalismo no pueden llevarse a efecto puesto que las teorías liberales desconocen el estatuto real del sujeto; y que, formulando sistemas generales y

normativos de la sociedad, coadyuvan a su cercenamiento, poniendo con ello cortapisas a la realización de una democracia en donde aquel pueda tener un lugar.

El trabajo se desarrolla en cinco partes: en la primera se hace una suerte de pareamiento crítico entre algunos aspectos que aborda la filosofía política a fin de delimitar las corrientes y los problemas que suscita el pensamiento liberal a propósito del modo de concebir la subjetividad; en la segunda parte abocaremos la manera en que Schmitt introduce el concepto de lo político y el problema de la excepción; en la tercera parte trataremos de establecer los problemas fundamentales que se desprenden de la teorización psicoanalítica sobre el estatuto del sujeto para repensar el problema político intentando articularla de manera crítica a la teoría de Schmitt. En las partes cuarta y quinta se abordan algunas de las tesis de la teoría política del liberalismo a partir del examen de autores como Locke, Rawls y Gauthier —quienes ilustran con sus teorías los ideales del liberalismo—, contraponiéndolos a la teoría de la excepción elaborada por el psicoanálisis, mostrando que lo político es esencialmente litigio y diferencia, los cuales tienen su fundamento en el síntoma del sujeto. Con arreglo a ello se procura mostrar el impasse al que conducen las tesis del liberalismo.

¿Cómo puede plantearse un debate en donde el psicoanálisis interroga el discurso filosófico desde una postura que es la de una elaboración teórica que tiene la práctica clínica como fondo y como principio de su legitimidad? El filósofo, pero más exactamente, el profesor de filosofía, frecuentemente se ve compelido a interrogar el saber en términos de “Verdad”, es decir, él pregunta “¿Dónde está la Verdad?” ¿Quién la tiene? En esa perspectiva avoca la legitimación de su decir con los instrumentos que le proporciona el discurso universitario, que no son otros que los que conciernen al debate de las teorías; pero dado que la cuestión de la Verdad es una aporía cuya raíz está sembrada en la imposibilidad del lenguaje para dirimir el sentido, lo que en la estructura del discurso universitario se impone no es sino la Verdad del amo.

Es preciso, entonces, rebasar el impasse que plantea este debate sobre la Verdad para permitir que emerja lo que tanto en el discurso universitario como en el discurso de la ciencia queda cercenado: el sujeto.

El psicoanálisis subvirtió las relaciones que el hombre tiene con el saber en la medida en que descubrió la falta que corre en la cadena significativa y, de ese modo, muestra que el único saber que está marcado de verdad es el saber de la falta que solo puede cernirse por el desciframiento del inconsciente y en este saber marcado de verdad es en el que el sujeto se sabe realmente implicado.

Lacan insistió en señalar el medio decir de la verdad, toda vez que la cadena significativa no puede garantizar el cierre del discurso sobre sí mismo. En esa medida el interrogante que el psicoanálisis formula al liberalismo no tiene la pretensión de enfrentar una teoría con otra para decir la verdad sobre lo verdadero, sino señalar el impasse al que se ve enfrentado el liberalismo al formular una teoría general de la sociedad conceptualizando lo político en términos de consenso, pues con ello no solo se desconoce el litigio que constituye lo político sino que se expulsa al sujeto implicado en lo social como diferencia.

Filosofía Política, Subjetividad y Liberalismo.

La filosofía política se ha construido sobre la base de una antropología con arreglo a la cual los filósofos esbozan bien una crítica de las condiciones efectivas de producción del cuerpo político, o bien, un ideario de lo que debería ser ese cuerpo político cuando se trata de proyectar condiciones en las que los problemas vinculados a la discusión sobre el ejercicio de la autoridad y del poder dan por descontado que el sujeto participa —o debería participar— de la comunidad política a partir del consentimiento voluntario y consciente.

Pero, la cuestión que sería necesario precisar, es ¿Qué tipo de sujeto es el que un discurso filosófico presupone si queremos establecer lo que lleva a una teoría a formular un concepto de lo político y de la sociedad para que, a partir de ello, podamos examinar la viabilidad de los idearios que promueve dicha teoría?

En filosofía política es posible reconocer cuando menos dos posturas que involucran, igualmente, dos concepciones sobre la subjetividad: una antihumanista y otra humanista. Para la primera, la constitución de la identidad individual y social y, por tanto, de la comunidad política, opera mediante una interpelación que permite instituir al sujeto como producto de unos discursos y unas prácticas que lo preexisten y lo atan en relaciones de poder específicas que constituyen el horizonte desde donde el sujeto establece la experiencia del mundo, de los otros y se da a sí mismo como sujeto. Vale aclarar que se designa como antihumanista toda postura que no abogue por un concepto del hombre a partir de una esencia con base en la cual lo humano es puesto como determinante de toda existencia.¹ La antihumanista sería, entonces, una postura que define lo humano no como

¹ Tomo como referencia de este concepto la *Carta sobre el Humanismo* en la que Martin Heidegger caracterizó el humanismo como un producto de la tradición de la metafísica que hizo reposar la forma de ser de lo humano en “los valores” y en “la lógica”, traducidos como racionalidad y determinación entitativa. Según Heidegger «Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico.

algo esencial sino como algo producido. Esta postura no se atiene a un simple reconocimiento de las cualidades y las capacidades naturales en virtud de las cuales la naturaleza humana se determinaría como tal, sino que descentra al sujeto de tales capacidades mostrando el carácter irreal que las atraviesa, puesto que éste desconoce habitualmente su foco de gravedad y las circunstancias en que ha sido producido.

Contrario sensu, la postura humanista postula la razón y la autoconciencia como fundamentos de la libertad humana y como base de la decisión que concierne la manera en que los sujetos participan de una comunidad política. Dicha postura se desprende de la metafísica cartesiana del ego cogito y encuentra un valor supremo en el pensamiento kantiano para el cual lo humano determina con la razón la forma del ser y lo real se define por la rigidez de los conceptos.²

El humanismo ha dado lugar a la generación de formas diversas de aprehensión de lo humano (según la especie, o bien, según una modalidad antropológica como la del individuo, el género, la raza, la etnia), si bien, en el fondo, el problema es el valor que toma una definición de lo humano en cuanto que ella asigna un contenido determinado a lo que, de manera general, designamos como el hombre.

Estas definiciones se traducen en necesidades de reconocimiento jurídico del sujeto individual, lo cual deviene algo imperioso en la lucha contra las inequidades derivadas del sexismo o del racismo, de modo que trascienden hacia elaboraciones teóricas y prácticas

El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la “esencia” más universal del ser humano. El hombre se entiende como animal rationale. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego ζῶον λογὸν ἐγὼν, sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica.» (Heidegger, <http://www.scribd.com/doc/>: 5)

² El kantismo no constituye la única teoría humanista puesto que, como lo advierte Heidegger, la modernidad también conoce otras formas del humanismo. Así, mientras el humanismo de Kant presenta la existencia como la realidad efectiva, en el sentido de la objetividad de la experiencia, Hegel define la existencia como la idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma. Por su parte la teoría marxista introduce la idea de una naturaleza del hombre como ser social pero no logra hacer la diferencia ontológica que determina lo humano no solo como *existentia*, es decir como realidad efectiva y como objeto, sino también como *ex-sistencia*, esto es, en la medida en que el hombre es el ente que por hablar tiene a su encargo la custodia del ser como lo que difiere de lo meramente existente, por ello lo humano no puede definirse solamente como *existentia* en el mismo sentido en que se puede decir de los animales y las plantas que son existentes. (Heidegger, <http://www.scribd.com/doc/>: 6)

sociales encaminadas al reconocimiento de las identidades étnicas y de género, buscando demostrar y denunciar la discriminación de que esos grupos son objeto. Un ejemplo de esas elaboraciones lo constituye el trabajo de Iris Marion Young, quien con el concepto de “opresión” ha buscado designar la manera en que las colectividades o los individuos son objeto de restricciones de sus facultades para desarrollar y ejercer sus capacidades y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos. La opresión está relacionada con procesos sistemáticos e institucionales que impiden que la gente aprenda y use sus habilidades en contextos sociales reconocidos, de modo que se ejerce cuando los procesos sociales institucionalizados limitan la habilidad de la gente para establecer vínculos, para comunicarse con otros o para expresar sus sentimientos o perspectivas sobre la vida en contextos donde las personas puedan escucharlos.

Para Young, la opresión es la desventaja y la injusticia que sufren algunas personas, no porque un poder tiránico las coaccione sino, más bien, porque son el resultado de prácticas cotidianas en sociedades consideradas libres; así que la opresión resulta de la puesta en práctica de una serie de supuestos y reacciones inconscientes de la gente, común en los procesos de la vida ordinaria tales como las interacciones, los procesos mediáticos y culturales, las jerarquías burocráticas y los procesos del mercado. (Ver: Young, 2000: 74 y ss.)

Elaboraciones como las de Young destacan la necesidad de una delimitación jurídica que ponga talanqueras a los efectos de la opresión, pero, al mismo tiempo, nos permiten colegir lo que se busca en el mundo contemporáneo a propósito de la definición del sujeto, esto es, que lo individual como soporte del derecho, el género, la raza, la etnia, etc., puedan ser considerados fundamentos antropológicos en cuanto puedan servir de referente a la construcción de una identidad en virtud de la cual cada colectividad se defina y con arreglo a ello pueda luchar por su reconocimiento como sujeto de derecho. Sin embargo, estos elementos devienen instrumentos ideológicos que eventualmente impiden el

reconocimiento de otras formas humanas que se desvinculan de las definiciones que una tipología o cualquier teoría pueda hacer de ellas.³

Dichos elementos se han forjado al amparo de una concepción de la sociedad y de la política y puede decirse que, en su conjunto, se inscriben en el ideario de una filosofía política liberal que concibe al hombre como un ser libre, racional y autoconsciente cuya relación con el Estado y con el derecho está determinada por la búsqueda del bienestar para la colectividad en virtud al respeto de la ley que emana de la capacidad de los individuos para designar al legislador que decide legítimamente en nombre de todos. Si el liberalismo es un humanismo, lo es en tanto hipostasia lo humano en un concepto positivo del hombre con el que pretende definir su esencia, y con tales elementos pretende designar el nombre de esa esencia.⁴

³ Para ilustrar podemos referir este ejemplo: en Colombia, a partir de la promulgación de la constitución de 1991, la necesidad de reconocimiento de colectividades discriminadas o minoritarias ha conducido al desarrollo de una serie de normas en materia de protección de los derechos de las mujeres y de la que se conoce ahora como la comunidad LGBT, en el propósito de garantizar la igualdad y la no discriminación de estas poblaciones dado el género y la elección sexual que las identifica. Este tipo de normas se difunden y se adoptan como prácticas sociales, administrativas e institucionales, mediante las cuales se pretende hacer efectivos los propósitos de equidad. La promulgación de normas y el reconocimiento de colectividades, se traduce en una serie de comportamientos tanto de grupos como de individuos que en lo sucesivo se identifican con arreglo a la designación jurídica; así, hay quienes ya se presentan como “pertenecientes a la comunidad LGBT” o como “afrocolombianos”, es decir, no se es meramente tal o cual persona, sino la categoría jurídico-política que la identifica en virtud de una posición de género, de la elección sexual o la raza. Al mismo tiempo se introduce una cierta manera de hablar que pretende ser correlativa al reconocimiento de esos grupos (muchas personas e instituciones han adoptado en el habla regular el masculino y el femenino en cada expresión; en ocasiones, por ejemplo, se dice “sujeto y sujeta” para designar a hombres y mujeres, pero se puede ser a su vez una sujeta afrocolombiana de la comunidad LGBT). También las actividades humanas tienden cada vez más a identificarse por el tipo de persona que las realiza, así que ya no se es un miembro de la rama jurisdiccional y no solo se legisla y se juzga con un derecho general, sino que se deben tener en cuenta perspectivas de género.

En cada caso, la designación jurídico-política de los sujetos conlleva el establecimiento de una ideología que redundará en la atomización de la vida social por cuanto estos sujetos o poblaciones viven en, por y para su rasgo, si bien, todos se identifican de manera general como sujetos de derecho.

⁴ Heidegger señala que lo que define al humanismo es la determinación de lo humano desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, es decir, de lo ente en su totalidad, con lo cual quiere hacer ver el compromiso del humanismo con una idea universal del hombre que oblitera la diferencia, toda vez que la diferencia no es aquello que puede nombrarse en una definición (jurídica, científica o de cualquier otra proveniencia) sino, como diría el propio Heidegger, la diferencia es lo que está por pensarse puesto que concierne al ser. ((Heidegger, <http://www.scribd.com/doc/>: 8)

El liberalismo tiene una fuerte tendencia a identificar lo político con el Estado, y si bien pone también el acento en la idea de un sujeto individual objeto de derechos, es igualmente cierto que concibe el Estado como la institución garante de esos derechos y, por ello, el Estado queda inmediatamente definido como el producto del consenso y como la realización misma de la racionalidad con la que en la modernidad se identificó al hombre como un ser universal que se confunde con la idea abstracta de la humanidad.

La filosofía política liberal está enraizada en una “metafísica del espíritu” que desde Kant y Hegel comprende tanto la autoconciencia (definida en términos de identidad del Yo consigo mismo), como el sentimiento de sí del hombre en tanto que ser universal que conduce a la identificación del desarrollo histórico de la humanidad como objetividad del concepto hacia el absoluto (particularmente en la filosofía hegeliana). Tal objetividad le permitió a Hegel formular la idea de una historia universal en la que la consciencia no es el mero hecho singular arrojado del *Dasein*, es decir, no es pura contingencia ni determinación histórico-cultural, sino la continuidad consciente de lo acaecido y, en ese sentido, el espíritu objetivo tiene autonomía ontológica y realidad como concepto y como idea de lo general y lo colectivo, en tanto que despliegue de la razón en el tiempo (sobre este tema se puede consultar Kogan: 1996: 92 y ss.).

La crítica a la filosofía del derecho de Hegel, adelantada por Marx, mostrará que en tal planteamiento la metafísica del espíritu pasaba por alto las condiciones concretas y específicas (materiales y sociales) que determinan tanto la historia como el derecho y la política. Esta crítica es extensible a la idea general del hombre que vehiculan las teorías liberales contemporáneas que conciben a los seres humanos como seres libres e iguales al margen de su realidad económica, social, cultural y espiritual, desconociendo que la constitución de lo humano comporta la anterioridad lógica de discursos y prácticas sociales en virtud de los cuales se generan los procesos de sujeción y de subjetivación. (Sobre la crítica de Marx a Hegel ver: Marx, 1983: 117 - 138)

De hecho, los procesos de sujeción suponen la operatividad de una serie de mecanismos bien delimitados cuya finalidad es la de subsumir la subjetividad en proyectos colectivos

que encauzan la energía vital de los individuos y los cuerpos. Ejemplo de esto es el tipo de sujeción que se produce con arreglo a las formas disciplinarias que Michel Foucault estudió en *Vigilar y Castigar*: se trataba de producir un tipo de sujeto a partir de prácticas que hicieron del cuerpo el lugar privilegiado del ejercicio del poder, de manera que ese cuerpo aumentara su potencia en términos de utilidad al tiempo que la disminuía en términos de obediencia; así, resultaba más útil cuanto más obediente y más obediente cuanto más útil (Ver: Foucault, 1989: 137- 198 y Foucault, 1991: 89 - 106). Este tipo de ejercicio del poder se configuró sobre una forma de la política que tomó la vida, en su dimensión puramente orgánico-vegetativa, como blanco de las prácticas de dominación, dando nacimiento a lo que Foucault designará con el concepto de Biopolítica.

Por otra parte, la subjetivación se constituye como pliegue que permite que esas prácticas de dominación se traduzcan en formas del gobierno de sí: es una moral personal y colectiva, un modo de relacionarse consigo mismo y con los otros (Rose, 1998: 22 - 40).

Así las cosas, al confrontar hoy la filosofía política liberal con una sociología de la dominación e incluso con un psicoanálisis de los mecanismos de sujeción y de subjetivación, es posible ver que las colectividades humanas y el recurso al derecho con el que se legitiman como tales, suponen por principio unas asimetrías enmarcadas en relaciones de fuerza que despliegan hacia el interior formas de dominación basadas en ideales identificatorios que dividen a la sociedad en bandos bien diferenciados. Esos bandos se caracterizan por exponer un debate en torno a la legitimidad de sus formas de vida por oposición a las de los otros al interior de una misma nación, mientras que, de cara a otras colectividades o naciones, cada bando vehicula homólogas formas de identificación que posibilitan cierta cohesión del cuerpo social en virtud a un rechazo o una exclusión de lo que no es dicho cuerpo. En principio, es esto lo que atrae la atención de autores de la llamada Real Politik, como es el caso de Carl Schmitt, para justificar con su teoría sobre la relación amigo-enemigo las formas de constitución de la comunidad política, como veremos enseguida.

1. Política y excepción en Carl Schmitt.

Pensar lo político, señalaba el jurista y filósofo alemán Carl Schmitt, exige la creación de categorías propiamente políticas que permitan diferenciarlo de otros ámbitos del accionar humano. En ese sentido, así como en lo moral, lo estético o lo económico, existe una bipolaridad constitutiva (lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo rico y lo pobre), es la polaridad amigo-enemigo la que constituye el problema propiamente político. Esta polaridad puede definirse como el grado de intensidad de un vínculo, de una separación o de una asociación y, en esa perspectiva, alude a una situación que Schmitt denomina existencial en tanto en cuanto se refiere a la forma en que los pueblos se agrupan (Schmitt, 2001: 177).

El concepto de enemigo, para Schmitt, no hace referencia a conceptos metafóricos o simbólicos ni a categorías psicológicas, por lo tanto, no alude a algo privado o individual respecto de lo cual se expresen sentimientos. Lo político corresponde a la posibilidad de un combate entre enemigos que es preciso distinguir de los competidores en los negocios y de los polemizadores que participan de un debate dialéctico. Son los Estados, en tanto que comunidades organizadas políticamente, los que toman la decisión sobre la amistad y la enemistad y ese tipo de decisión es la decisión primaria con arreglo a la cual se establece lo político (Schmitt, 2001: 178).

Según Schmitt, el enemigo político es el otro, el extraño con el cual es posible un conflicto que no puede ser resuelto mediante ningún arbitraje ni ninguna normativa, sino que es solventado de modo privilegiado por los propios participantes ya que solo ellos pueden decidir si el otro, por su forma de ser, amenaza la propia existencia y, por lo tanto, si debe ser combatido o rechazado.

El concepto de enemigo, en la teoría de Schmitt, alude a la constitución de la comunidad política como relación de exclusión del otro y, en ese sentido, es solidario del concepto de soberanía que este filósofo introdujo con la pretensión de dar cuenta del mecanismo específico que forja la unidad del cuerpo político: soberano es quien decide sobre el estado

de excepción. Con estado de excepción Schmitt indica el modo como se decide quién es el enemigo, cuál el interés, cual la seguridad y el orden públicos, para la comunidad (Schmitt, 2001: 23).

El estado de excepción es la suspensión del orden vigente en su totalidad y, por lo tanto, la decisión que está concernida en él está exenta de obligación normativa:

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. (Schmitt, 2001: 29)

La teoría de lo político como relación amigo-enemigo y el concepto de la soberanía como decisión sobre el estado de excepción, forjados por Schmitt, ofrecen pues la ocasión de reflexionar a propósito de los mecanismos que inciden en la constitución de la comunidad política y apuntar a hacer una crítica de las ideas liberales.

Es imposible no señalar las dificultades que entraña establecer una crítica al liberalismo tomando en principio como base las tesis de Schmitt, dada la detracción de que ha sido objeto por la forma en que fue recibida y aplicada su teoría de lo político y del estado de excepción en la concepción política del Estado en el régimen Nazi. No se puede eludir, desde luego, el hecho de que Schmitt no fue nunca partidario de la política belicista de nazismo ni de los campos de exterminio, si bien la cuestión que hace a su teoría proclive a la interpretación que de ella hicieron los nazis, se sitúa en la necesidad de unificación del Estado y la sociedad.⁵

En efecto, Schmitt observa que en la democracia el poder del Estado sobre los individuos no puede ser entendido sino hasta cuando se logren eliminar los límites entre Estado y sociedad, toda vez que el Estado debería suministrar o hacer todo lo que la sociedad no

⁵ Para Schmitt la decisión amigo enemigo sólo plantea las condiciones en las cuales y por las cuales se podría ir a la guerra, pero por eso también se podría plantear una posición neutral o una política pacifista, que no implicarían la desaparición de la contraposición amigo enemigo dado que es en relación con ésta como las personas en un Estado se disponen a dar la vida y a matar. Pero Schmitt es taxativo también al señalar que la esencia de lo político no es la guerra y por lo tanto su definición no es ni belicista, ni militarista ni tampoco pacifista, por lo tanto no está contemplando ningún ideal al forjar su concepto de lo político (Ver Schmitt, 2001: 183).

estaría en condiciones de hacer. En ese sentido, Schmitt propendía por una concepción del Estado homóloga a la que aparece en la doctrina de Hegel, en la cual el Estado es concebido como algo cualitativamente distinto y superior a la sociedad, algo a lo que Hegel designó como Estado universal (es decir, como realización de la razón y consumación de la conciencia en sí y para sí), que no es un estado total —puesto que éste sustentaría la identidad Estado-sociedad—, sino un Estado en donde los asuntos de la sociedad pudieran ser considerados inmediatamente como asuntos políticos, en vista de lo cual sería posible comprender el poder del Estado sobre los individuos. (Ver: Hegel, 1985: 293)

Pero también es preciso señalar que el trabajo de Schmitt tanto en su *Teología Política*, como en *El Concepto de lo Político*, elabora conceptos fundamentales para comprender lo que comporta la dimensión de lo político y resulta de gran interés sobre todo para abordar lo que en el siguiente acápite intentaremos mostrar a propósito del estatuto inconmensurable del sujeto, siguiendo las obras de Freud y de Lacan a fin de definir el problema de lo político a partir del concepto de excepción.

Un aspecto destacable que separa a Schmitt de las ideas liberales, es el hecho de que el concepto de excepción marca el punto de quiebre fundamental entre el derecho público y el hecho político, en la medida que se sitúa en la conexión entre el orden jurídico y la vida como tal, ya que separa un interior de un exterior. Es decir, la excepción define un lugar insituable, más allá o más acá del derecho, en relación con el cual el sistema político se bifurca en un orden que toda la comunidad política debe aceptar en tanto que es legal, puesto que establece mecanismos para proceder con arreglo a la ley, pero cuya legitimidad solo puede designarse como excepcional, esto es, como un fuera de orden determinado por una “necesidad” que conmina al soberano a establecer los modos de proceder para mantener la unidad del cuerpo político. Eso significa que la excepción pone en jaque el sistema simbólico, representado por el derecho, para que la política opere como pura relación de fuerza.

Sin embargo es preciso recalcar la diferencia que Schmitt establece entre excepción y estado de emergencia. El estado de emergencia siempre está contemplado en el orden jurídico, por eso es un estado constitucional, mientras que el estado de excepción es aquello que el derecho no puede prevenir y, por lo tanto, representa un reto para la soberanía del Estado conduciendo a un perentorio estado de necesidad respecto del cual el soberano debe decidir sin fundamento jurídico; y en esto emerge algo paradójico pues la decisión concierne al establecimiento de un orden legal desde el afuera de la legalidad, lo cual significa que el orden de normalidad jurídica pende de la anormalidad del estado de excepción (Schmitt; 2001: 28 - 32).

A este respecto el filósofo italiano Giorgio Agamben, quien ha hecho de la excepción y su relación con lo que él designa como *nuda vida*, el tema de investigación en varios de sus libros, muestra en qué sentido la excepción constituye el punto de desequilibrio entre derecho y política, puesto que la excepción es una tierra de nadie en donde el soberano puede obrar a su albedrío, sin amparo en la ley, aunque sea en el propósito de constituir un régimen legal:

Si las medidas excepcionales — dice Agamben— son el fruto de los periodos de crisis política y, en cuanto tales, están comprendidas en el terreno político y no en el terreno jurídico constitucional, ellas se encuentran en la paradójica situación de ser medidas jurídicas que no pueden ser comprendidas en el plano del derecho, y el estado de excepción se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal (Agamben, 2003: 24).

Así, mientras el derecho tiene un estatuto positivo en tanto que enunciación de la ley que rige la vida social, lo político obra en la negatividad de la excepción en cuanto concierne la decisión en virtud de la cual se instaura el régimen legal. Las pretensiones de regulación de lo político por las vías de lo jurídico constituyen, para el filósofo, el germen de la desaparición de la política y la ocultación del conflicto que ella entraña en cuanto tal. La excepción a partir de la cual obra el soberano es la condición de posibilidad de la democracia, considera Schmitt, pues la democracia real, no la de los liberales que sería meramente abstracta, comporta la constitución de una comunidad política cuya unidad implica la identidad entre el soberano y el pueblo.

Esa identidad lleva de suyo la constitución de un adentro y un afuera, ya que el pueblo sólo puede reconocerse como tal mediante la exclusión de lo que no es él. En tal sentido podemos vincular el concepto de excepción y con él el de soberanía forjados por Schmitt, a la función que el psicoanálisis designa como la del padre, toda vez que ésta es la que hace posible para un sujeto su reconocimiento como parte de un linaje y de una tradición. Para los intereses de este trabajo, el concepto de excepción reviste una especial ventaja en la medida en que permite articular la cuestión política al estatuto del sujeto tal como ha sido elucidado en la teoría psicoanalítica.

2. Psicoanálisis y Política

3.1 Teoría del Sujeto y Excepción

Las investigaciones que proceden tanto de la práctica clínica del psicoanálisis como de la filosofía política que se sirve de los resultados plasmados en la teoría psicoanalítica y que dan cuenta de las condiciones de estructuración y producción del sujeto, nos permiten ver que el consentimiento que éste le otorga a una colectividad no solo no emerge de un conocimiento pleno y consciente, sino que, adicionalmente, la comunidad tampoco nace del consenso racional.

Trabajos como los de Freud a propósito de la psicología de las masas, o uno más reciente del filósofo Ernesto Laclau intitulado *La Razón Populista*, muestran que la manera como los sujetos se insertan en la vida social no está determinada por la decisión de una consciencia preclara, sino por la captación alienante en la figura de un ideal representado en el líder. Laclau señala por ejemplo, respecto del fenómeno del populismo —en el que diversos teóricos han querido ver la forma más irracional del ejercicio de la política por cuanto implicaría no solo de manipulación del pueblo por gobernante al pretender forjar un consenso indivisible, simplificación de la política en tanto que reemplazo de las diferencias por una cruda dicotomía y mero ejercicio retórico—, que éste no es irracional pero tampoco es racional en la medida en que no es el producto de una facultad consciente del sujeto para decidir acerca de la configuración que tomará el orden social. El populismo es

racional en la medida en que es explicable por la razón, es decir, en la medida en que puede demostrarse que opera como un sistema lógico de relaciones sociales, pero es irracional porque esas relaciones son y están determinadas de manera inconsciente (Laclau, 2006: 11-33-50- 51).

Este es el sesgo por el que el psicoanálisis apuntala la teoría política toda vez que la clínica del sujeto permite mostrar las implicaciones sociales y políticas del inconsciente. De hecho, podemos decir que lo que Freud designa como “Inconsciente”, es el efecto de un régimen discursivo sobre el cuerpo tomado como objeto por el otro; efecto que se inscribe bajo la forma de un goce que, por estructura, está alienado, puesto que el cuerpo antes de ser un atributo del sujeto es, en principio, el objeto del otro que sustenta al pequeño humano arrojado al mundo en una situación de prematuración y desvalimiento.⁶

Lacan designa el inconsciente como el discurso del Otro (*Autre* en la acepción francesa), y denota este Otro con una A (mayúscula) por ser la primera letra del alfabeto, con lo cual alude a la anterioridad lógica del Otro en cuyo lugar ha de venir a constituirse el sujeto.⁷ Adicionalmente, en tanto que discurso del Otro, el inconsciente atañe a la política dado que, por una parte, el sujeto se constituye a partir del corte que introduce el significante para ordenar todo aquello que al sujeto le concierne, especialmente en lo tocante al goce y, por otra parte, lo político incumbe a las formas de realización del goce en cuanto toma forma en el cuerpo social, pues lo social no es más que la relación con el otro a partir de la cual todo sujeto tramita el goce.

⁶ El concepto goce alude a la satisfacción que el sujeto busca con un objeto primordial que se instituye en la experiencia con el otro. El objeto de la satisfacción es un objeto perdido toda vez que cae como consecuencia de la alienación del sujeto en lo simbólico, y, en una suerte de retorno, el sujeto intenta recuperar ese goce a través de las partes del cuerpo signadas por las pulsiones que se inscriben en el inconsciente bajo la forma de la sexualidad. El goce es pues, la pretensión de unificación con el objeto de la satisfacción primordial que, al ser inalcanzable, el sujeto intentará recobrar a través de la objetualización del semejante.

⁷ Que el Otro sea un lugar quiere decir que es el ámbito donde el significante viene a designar algo del sujeto para la cadena significante; este Otro es la presuposición del discurso que dio lugar a que para los lingüistas, y particularmente para Saussure, fuera preciso considerar un espacio de la lengua diferente al del habla y en el que ésta se sustenta. La anterioridad lógica del Otro hace referencia a la capacidad del significante para nombrar e imponer su regla antes siquiera de que el sujeto pueda tomar la palabra.

La tramitación del goce pasa siempre por las vías del otro en la vida social: ya sea que el sujeto se aliene en la masa o impugne los valores de la colectividad, se trata en esos dos casos de la hipóstasis del goce en el otro en virtud de lo cual el sujeto cuenta en lo social en muchas ocasiones adoptando la forma pasiva que consiste en devenir el objeto del otro, o pasando a la ofensiva para denunciar el goce que lo agobia (en el primer caso tenemos la alienación en la ideología que comporta la conformidad del sujeto en la masa, y en el segundo las posturas contestatarias e incluso revolucionarias que propenden por una revisión de la actitud de los líderes o la modificación de las estructuras del poder); en ambos casos se trata de una postura neurótica que conlleva la represión y la formación de este tipo de síntomas que se expresan en la vida social.

El goce también aparece como algo que persigue al sujeto y puede conducirlo al delirio o a la debacle subjetiva como se constata en las psicosis (en las formas de la paranoia y la esquizofrenia) o, finalmente, el goce es lo que el sujeto arranca al otro por las vías de la vejación del cuerpo (como lo muestra la experiencia de la perversión cuyo paradigma puede ser el sadomasoquismo).

Lacan muestra que la estructuración subjetiva comporta la alienación en lo simbólico en la medida en que el sujeto se hace representar por el significante, pero como ningún significante puede significarse a sí mismo, dicha alienación implica la dimensión del discurso en donde el sujeto se representa por un significante para otro significante de tal manera que ninguno de los dos puede designarlo. Esta imposibilidad de que el significante pueda designar al sujeto introduce para éste una función directamente relacionada con la falla simbólica y Lacan señala que el sujeto siempre está implicado en el discurso y no meramente en la palabra, lo cual quiere decir que si adviene al lenguaje es en la medida en que se topa de manera primordial con dicha falla por cuya vía entra en relación con el semejante (Lacan, 2004: 25).

En esa medida el estatuto del sujeto es el de una negatividad que conlleva la imposibilidad de totalizarlo a nivel del discurso. Su lugar es, pues, el de la excepción en cuanto que lo exceptuado se establece en la diferenciación producida por la falla. El lugar de la excepción

es lo no designado por lo simbólico y podemos decir, a la manera de Lacan, que es un Real inconmensurable que no solo determina sino que también rompe el encadenamiento simbólico. Vale decir a este respecto, que en la teoría sobre la estructura del sujeto Lacan opone el registro de lo Real al de lo Simbólico y al de lo Imaginario, de tal manera que lo Real se distingue por ser aquello que no puede ser designado por el significante sino como lo indecible. Lo Real, dice Lacan, es aquello que padece del significante en el sentido en que, en su recorrido por la cadena, el significante no es nunca idéntico consigo mismo, sino que es puramente diferencial toda vez que tal recorrido se soporta en los procesos de sustitución metafórica y de desplazamiento metonímico, de lo cual resulta un resto que se descuenta y que no puede ser aprehendido por el significante (Lacan, 1974: Sesión del 10 de diciembre).

A partir de esto ¿Cómo es posible relacionar la cuestión de la excepción, tal como se deriva de la investigación psicoanalítica, con el concepto de excepción forjado por Schmitt? Si pensamos lo simbólico como el conjunto de enunciaciones que dan cuerpo al derecho, lo Real sería aquello sobre lo que no se puede legislar, aunque sea el origen de toda legislación. Lo Real es la pura diferencia que el registro de la ley marca topológicamente como un fuera de ley. Este Real es lo que, en el discurso constitutivo de lo que Lacan designa como el lugar del Otro, no se entrega a ninguna posible asimilación por parte del sujeto que está sostenido en él y por él, de modo que ese discurso contornea el agujero de un indecible que es el referente a partir del cual se define el sujeto.

Esa condición supone la dimensión del acto que, por lo demás, no requiere de un circuito de reflexión ni de racionalidad que lo justifique, si bien, es a la vez un juicio que separa lo interior de lo exterior, lo simbólico de lo real, lo jurídico de lo político. El acto es un aserto que insta una temporalidad a partir de la cual se modifican las circunstancias para el sujeto (e igualmente para la colectividad), pues nada es igual una vez ha sucedido; por el acto se fragua la necesidad de elaboración a través de lo simbólico y lo imaginario a fin de introducir un orden que reúna lo real, pero el acto por sí mismo no tiene antecedente ni forma lógica, por lo tanto, el tiempo no es la cronología pasado, presente y futuro, sino la

dimensión intempestiva con arreglo a la cual se va a instaurar esa cronología (Lacan, 1984: 198-199).

El sujeto se funda por y en el acto, así que ateniéndonos a lo que acabamos de señalar, podemos afirmar que el sujeto se funda como excepción y en ello reside su dimensión política, pues como excepción intentará establecerse en las formas colectivas a través de las cuales procura recuperar y tramitar el goce.

Este aspecto sitúa al sujeto de manera homóloga al modo en que Schmitt coloca el problema de la soberanía, esto es, fuera del campo constituido por el orden de la ley enunciada en el derecho; y así como Schmitt concibe la excepción al destacar el anclaje de la soberanía en relación con la cual puede decidirse sobre la constitución de la comunidad política en la situación de crisis, también Freud y Lacan sitúan al sujeto como ese punto fuera del orden que es constituyente de la dimensión del lazo social.

3.2. El Padre como Excepción

En su seminario *El Reverso del Psicoanálisis*, Lacan sitúa también ese punto de referencia fuera de la ley ocupado por el padre, en tanto que para éste no opera la ley del deseo que se constituye mediante la interdicción del incesto (Ver: Lacan, 1999: 126-127). En el psicoanálisis el deseo se identifica como un despliegue en la cadena de la palabra, determinado por la imposibilidad primordial del sujeto para unificarse con el Otro y para aprehender el objeto. Dicha imposibilidad está constituida por una condición estructural que define la relación del sujeto con el Otro: este Otro es también un ser de deseo, así que si el sujeto desea es porque el Otro desea y, en ese sentido, el deseo es el deseo del Otro. Pero ¿qué desea el Otro? siguiendo a Freud, Lacan señala que el deseo no tiene más referencia que el falo al cual define como el significante que representa la falta de verdad en la estructura, equivalente simbólico de la falta del objeto (Lacan, 1984: 773-807).

Esa falta de verdad determina que el deseo del Otro se presente para el sujeto, en primera instancia, como el puro capricho de aquel que primordialmente lo auxilia para permitirle

sobrevivir, es decir, la madre, y ello lo coloca en la posición de súbdito respecto a ella. Será por la entrada de la función del padre como el deseo podrá deslizarse hacia el tercero en virtud del cual el falo queda inscrito para el sujeto como significante de esta función del deseo en tanto que conlleva la separación de la madre (es decir, el falo designa la tachadura o falta en el lugar del Otro que Lacan denota con A tachada (~~A~~) y que significa la imposibilidad de lo simbólico para ser un orden cerrado o autocontenido.⁸

La ley del deseo no opera para el padre puesto que éste aparece como monopolizador del goce de la madre que le está prohibida al niño, de modo que el deseo de la madre por este tercero introduce en la relación con el niño esa función del padre como función de ley que separa o que prohíbe. Si la verdad de este deseo es pura falta, es porque nada puede autentificar para el sujeto la simbolización, es decir, al deseo de la madre el sujeto responde con la alienación en el lenguaje y en éste no hay verdad (Lacan, 1999: 109-127).

Por definición, la característica del deseo es ser innominable, dado que el acceso del sujeto al deseo se produce a partir del encuentro con la falta en el Otro. Hay un momento en la estructuración subjetiva en el que el niño formula la pregunta al otro acerca del deseo, es una pregunta en términos de ¿por qué? (por qué esto, por qué aquello, por qué lo otro). Esta pregunta interroga por principio al propio niño en tanto que pretendía ser el objeto que colmara el deseo del Otro; así que en la subjetivación primordial al niño se le planteará la cuestión de identificarse al falo como tentativa de aprehender lo que el Otro desea. Cualquier experiencia en este caso mostrará que dicha pregunta no puede responderse

⁸ A lo largo de su enseñanza, Lacan hizo recurso tanto a las elaboraciones de la lógica matemática como del análisis gramatical para dar cuenta de esta falla fundamental de lo simbólico. Acude, por ejemplo, a la Teoría de los Tipos Lógicos de Russell en la que se muestra la imposibilidad de que un conjunto pueda designarse a sí mismo a partir de uno de sus elementos, lo cual es, al mismo tiempo, la imposibilidad de que el conjunto se autocontenga. Citemos un ejemplo del propio Russell «Démonos un grupo de objetos tales que, siendo este grupo hipotéticamente capaz de ser totalizado, debe, por otra parte, contener miembros que presuponen esta totalidad; entonces este grupo no puede ser totalizado. Al decir que un grupo no puede ser totalizado, queremos decir que no se puede hacer una afirmación que contenga un sentido concerniente a “todos sus miembros”. Las proposiciones, como lo muestra el ejemplo precedente, necesariamente forman un grupo que no puede ser totalizado. Ocurre lo mismo en las funciones proposicionales, incluso cuando uno se limita no más que a considerar aquellas que, sin perder sentido por completo, pueden tener como argumento un objeto dado *a*. En tales casos es necesario descomponer nuestro grupo en grupos más pequeños cada uno de los cuales pueda ser totalizado. Es lo que la teoría de los tipos se esfuerza en efectuar»: (Ver Russell, 1969: 54 y Lacan, 2004: 34)

nunca puesto que a cada respuesta le sigue una pregunta sobre la propia respuesta, así que ella supone una incompletitud en el Otro del lenguaje y marca el sistema simbólico por lo imposible de para justificarse a sí mismo⁹.

Entonces, mientras a los hijos les está vedado el acceso a las mujeres del clan familiar y particularmente la Madre, el padre (Padre Real del Goce) aparece como monopolizador de ese goce. Aquí vemos operar dos conceptos que en la teoría psicoanalítica remiten a la distinción que hace Freud entre el mito de Edipo y el mito de la horda primitiva. El mito de Edipo concierne a lo simbólico (Padre Simbólico) en gracia del cual se introduce la cuestión de la verdad que alude a lo imposible constituido por el deseo en cuanto deseo del Otro que se representa por el significante fálico. El segundo mito atañe a la dimensión del padre Real como padre del goce, cuyo asesinato introduce la cuestión de la ley y la posibilidad de la fraternidad, que da lugar a la constitución de la "comunidad política". Freud inventó el mito de la horda primitiva en su ensayo *Tótem y Tabú* para explicar el origen de la comunidad humana: se trata de que en el origen habría existido un protopadre que acaparaba el goce de las mujeres excluyendo a los hijos, por lo cual éstos se reúnen, lo asesinan y lo devoran para incorporar sus valores, pero sucedido esto, el padre renace en ellos en la forma de una consciencia moral, de modo que lo que antes él prohibía, queda para siempre prohibido (Freud, 1989b: 169-174).¹⁰

Lacan avanzará sobre la línea en la que Freud construyó la función del padre, pero va a acentuar el carácter estructural de dicha función en la medida en que muestra que el padre del goce es el agente de la castración de los hijos. En virtud de ello, Lacan cuestiona la tesis freudiana del padre acaparador de "todas las mujeres", señalando que el relato es una suerte

⁹ Lacan se apoya en los resultados de la lógica matemática y, particularmente, en el teorema de la incompletitud de Gödel para enfatizar el carácter inconsistente del orden simbólico. De lo cual resulta lo indecidible de la estructura para demostrar la verdad de lo que se enuncia.

¹⁰ La condición del padre real se repite en cada caso puesto que para todo sujeto no puede haber acceso a lo simbólico más que a través de la filiación que instaura la prohibición del incesto que da lugar a la alianza constituida por las formas del parentesco. Así mientras al sujeto le está vedado el goce de la madre, el padre es la excepción a esta regla. Se puede decir que no hay complejo de Edipo —en tanto que este complejo supone el acceso del sujeto a la verdad del deseo por la vía del Falo— sin la suposición del padre real que es el padre del goce, pues el deseo de la madre es propiamente hablando deseo por un tercero respecto del cual se impone para el sujeto la obligación de buscar el rastro que lo introduce en la ley del lenguaje.

de elaboración secundaria o de contenido manifiesto cuya función es introducir lo imposible en el sentido de lo innominable por el sujeto aprehendido en lo simbólico (Ver: Lacan, 1999: 125-140).

El carácter estructural de la función del padre Real o padre del goce, nos coloca en las incidencias de la cadena significante en la medida en que ella delimita no meramente la Ley a la que efectivamente se somete el sujeto, sino, antes que nada, la de una función legisladora a la vez constituyente y constituida por el lenguaje. De modo que si el padre Real parece tener ese carácter mítico que llevó a Freud a elaborar el relato de *Tótem y Tabú*, obedece a la imposibilidad del lenguaje para decir la verdad que lo sustenta. En este sentido, el padre Real se sitúa como excepción a la ley del deseo por cuanto ésta emerge de la castración que conlleva la inserción del sujeto en la cadena significante de la cual él resulta como tachadura (de lo cual se hablará más extensamente en el siguiente apartado).

El padre Real es, entonces, innominable y su función en la constitución del orden humano se explica por los efectos que la estructura de lo simbólico opera en la constitución subjetiva en tanto el sujeto resulta de la castración, la cual puede ser pensada como la imposibilidad del lenguaje para hacer la proporción adecuada, justa o armónica no solo entre los seres humanos sino, sobre todo, del hombre con la mujer, pues la castración, como dice Lacan, «es la operación real introducida por la incidencia del significante en la relación del sexo» (Lacan, 1999: 136).

Aunque a la tradición de la “cultura política” esta cuestión de la relación sexual parezca no concernirle —puesto que, como afirman, por ejemplo, algunos partidarios de la filosofía política de Rawls, “su interés no es la subjetividad o el psiquismo sino las instituciones”—, la castración define lo que de modo efectivo es posible en el plano de las relaciones del sujeto con sus semejantes y, si bien no hay subjetividad que no emerja del encuentro con un Otro (no solo con el semejante sino con el Otro del lenguaje), el sujeto no se constituye más que en virtud de una partición que lo divide del Otro dada la incompletitud que caracteriza la estructura.

Lo que se deduce del análisis freudiano del mito del padre muerto es que esta es la condición que funda la fraternidad como un campo de interioridad opuesto a un exterior que una comunidad segrega o rechaza, de tal manera que lo interior alude a ese exterior de una forma negativa que se expresa en “*lo que no somos*”, equivalente de un “*esto somos nosotros*”. Este “nosotros”, que es lo admitido por efecto de una identificación simbólico-imaginaria, se configura en ideales sociales que trazan el horizonte desde donde la comunidad se reconoce, de modo que lo excluido queda incluido en su dimensión misma de exclusión, pues lo exterior cuenta en lo interior como correlato de su formación.

La comunidad política se cohesionan y, eventualmente, se hipostasía en una unidad totalizante en la medida en que se separa de lo que difiere y que considera amenazante, de manera que eso amenazante cuenta siempre para la comunidad como lo que no puede ni debe ser admitido, lo que implica que la totalidad vehicula ese elemento no integrado que eventualmente la desagregaría.

En su ensayo *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* Freud mostró cómo la comunidad constituida por los hermanos toma consistencia en la identificación entre pares gracias a una ligazón libidinal que une a cada uno de ellos con el representante del lugar paterno encarnado por el líder. La sujeción a este líder reside en la prohibición que limita la satisfacción de las pulsiones sexuales y la agresividad dentro del grupo. En esencia, se trata de una renuncia que logra que al mismo tiempo el conjunto se convierta en unidad y tenga un jefe; esta renuncia es decisiva y, aunque tiene efectos traumáticos, sin embargo, buscan ser suturados por la identificación con el líder (Freud, 1989c: 99-104).¹¹

Este planteamiento de Freud es bastante homólogo al de la concepción hobbesiana del Estado como un Leviatán, ya que Hobbes muestra que la renuncia a la violencia individual

¹¹ El concepto “sutura” designa la imposibilidad de lo simbólico para recubrir lo Real, a lo que Lacan aludía caracterizando lo Real como imposible; pero la sutura es también la pretensión de unificar los registros imaginario y simbólico para taponar la falta constituyente de lo simbólico a través de procesos de identificación como el que se da entre los súbditos con el líder. Este concepto ha sido retomado en el campo de la filosofía política especialmente en los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe con el propósito de mostrar la pretensión de las prácticas hegemónicas de producir una unidad del cuerpo político generando identidades colectivas (Ver Laclau & Mouffe, 1987: 54).

en el estado de naturaleza, redundando, a través del contrato, en la constitución de una suerte de violencia legítima puesto que el Estado aparece allí como un legislador absoluto. También Giorgio Agamben, el filósofo italiano, ha situado este punto crucial de la concepción hobbesiana para caracterizar dicho estado de naturaleza como fuente de la ley y, por lo tanto, como lugar de la soberanía, lo cual lo acerca profundamente al pensamiento de Schmitt.¹²

El líder puede fungir como soberano en la medida en que se recubre de un aura de inaccesibilidad e inviolabilidad derivada de la hipóstasis del goce que le está vedado a los súbditos quienes están dispuestos a obedecer mientras el líder acapare para sí ese goce, lo que lo pone a su vez en riesgo ya que así como es objeto de un amor desbordante lo es también de un odio generado por la envidia de su posición, razón por la cual se organizan instituciones y normas para protegerlo excluyéndolo del resto de la comunidad. Las instituciones se instauran como conjunto de procedimientos a través de los cuales el hábito y el respeto a la ley demarcan la forma de la existencia del grupo, así que en ellas se regulan las tendencias agresivas generando identificaciones horizontales y obediencia a un jefe; de esta manera formatean al sujeto generando aceptación de su condición de súbdito.

Si seguimos las reflexiones de Agamben, podemos decir que éste es el origen de la soberanía ya que ella está relacionada con la ambigüedad de lo sagrado en la medida en que este término remite a la inviolabilidad de las figuras divinas y lo que se relaciona con ellas, pero, igualmente, se refiere a personas que sin tener un estatuto divino, sin embargo, son intocables, es decir, son tabú y deben ser apartadas de la comunidad por temor a que ésta se contamine. Hay dos maneras en que esto sucede: una es la separación de lo excepcional en

¹² «El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más exactamente, una condición en que cada uno es para el otro nuda vida y *homo sacer*, en que cada uno es, pues, *wargus, gerit caput lupinum*. Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *dissolutio civitatis*.» (Agamben, 1998: 137)

cuanto dotado de una cualidad especial, la otra es la segregación de la excepción elevándola al rango de peligro público (Agamben, 1998: 99 y ss).¹³

La tesis que podemos proponer con base en la elaboración de Freud sobre el mecanismo en el que se funda la cohesión grupal, es que en él tiene asiento la pareja amigo enemigo, descrita por Carl Schmitt, y, en ese sentido, es posible afirmar que el antagonismo que Schmitt considera constituyente de lo político, emerge de las formas identificatorias, esto es, de la estructura asimétrica en la que el sujeto se constituye de manera alienada en la relación con un Otro; constitución que se sucede por las vías de la exclusión correlativa a la instauración del orden identificatorio que cohesiona al cuerpo político en torno a lo que es semejante; de modo que lo excluido opera en lo semejante como una especie de vacuola en torno a la cual se teje el discurso de la fraternidad.¹⁴

Sin embargo, es posible aseverar que Schmitt y el psicoanálisis comparten el concepto de lo político fundado en la excepción en cuanto esta alude a lo innominable de la función legisladora que, como hemos dicho, atañe al padre en tanto que Real. Que sea Real quiere decir, en el lenguaje psicoanalítico, que no es reductible a lo que la cadena significante puede traer y hacer presente en la enunciación; en esa perspectiva, ninguna ley tiene verdad puesto que su efecto no procede más que de la enunciación.

5.3. Excepción, Discurso y Realidad.

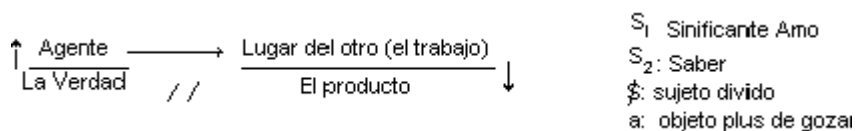
El cruce entre la política y la teoría del sujeto tal como la desarrolló el psicoanálisis, sitúa el punto de inscripción del sujeto en el orden simbólico, lo cual establece la condición de la división del sujeto puesto que no puede sino existir representado en el lenguaje, pero existir como excluido, ya que el significante que lo representa lo representa para otro significante.

¹³ Agamben alude al carácter ambiguo de lo sagrado que ya habían señalado tanto Durkheim como Freud: el *sacer* es el tabú y también lo maldito y esto es lo que consagra la vida al poder soberano en cuanto este poder está fundado en la vida del *homo sacer* que es aquel a quien se puede dar muerte impunemente.

¹⁴ Este término de la biología se refiere al orgánulo celular característico de las células vegetales, rodeado por una membrana y encargado en general de almacenar sustancias de desecho o de reserva. Aquí introduzco el término en sentido metafórico especialmente para caracterizar el vacío (vacuum) en torno del cual se constituye el orden simbólico y, también, el vacío jurídico constitutivo del orden legal.

Por lo tanto, el sujeto no solo está dividido como consecuencia de su inserción en la cadena significante en la que cuenta como uno en menos (-1), sino que, en tanto que está socialmente determinado, la dimensión de la palabra se sostiene en el lugar de un tercero al que se supone como garante de la enunciación; éste es el que Lacan designa “el gran Otro”.¹⁵

La inserción del sujeto en la cadena significante, supone el discurso en relación con el cual se definen las formas de lo social. Lacan forjó un nuevo concepto de discurso que difiere de aquel que la lingüística y la teoría filosófica elaboraron; el discurso no es meramente el cúmulo de los enunciados o de los actos de habla, sino el conjunto de relaciones de lugar con efectos concretos en el nivel del pensamiento tanto como en el cuerpo.¹⁶ Son cuatro los lugares del discurso y cuatro las notaciones que vienen a ocupar estos lugares:



El tipo de relaciones que el sujeto establece en lo social se define por la manera en que el discurso recorta lo real y este recorte se refiere a la distribución del goce. Ilustremos esto con el ejemplo del discurso capitalista: el modo en que este discurso recorta lo real establece un tipo de relación tal que lo social se especifica por el goce que el capitalista obtiene de la explotación de la fuerza de trabajo del obrero. Esta explotación apunta a la producción de un plus de valor que no se le devuelve al obrero bajo la forma salario y de

¹⁵ La enseñanza de Lacan remarca la imposibilidad de identificar al sujeto con el cogito si por ello hemos de entender la enunciación en la que el sujeto se corresponde con su enunciado. Esta imposibilidad se sitúa en la lógica de la cadena significante toda vez que el significante representa al sujeto para otro significante, lo cual conlleva que el Yo (que Lacan escribe *Je* para diferenciarlo de esa otra forma que en la lengua francesa designa al individuo, esto es, el *moi* con el que Lacan identifica al yo en la forma imaginaria), no pueda saber qué o quién es él por el mero hecho de proferirlo. El significante que representa al sujeto, dice Lacan, es impronunciable, más no su operación, pues ésta implica que hay efecto de significación; pero el enunciado no puede decir el significante que induce tal efecto; de allí que Lacan señala que el enunciado equivale a poner el significante en condición de un número imaginario tal como raíz cuadrada de menos uno: Este número se obtiene del cálculo del algoritmo del signo [S/s = s(el enunciado), de tal manera que si S = -1, entonces s = $\sqrt{-1}$]. (Ver Lacan, 1984: 798-799)

¹⁶ Lo que Lacan dice específicamente es que «el discurso es una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional». El discurso puede incluso subsistir sin palabras puesto que a lo que se refiere es a las relaciones fundamentales que, por supuesto, no podrían mantenerse sin el lenguaje ya que el discurso sería como un conjunto de enunciaciones primordiales que definen nuestras formas de actuar y de pensar. (Lacan, 1999: 10-11)

ese modo el obrero está siempre inscrito en una condición en la que la producción de plusvalía es pérdida de vida, pues, el capitalista paga la jornada de trabajo pero no la vida que el obrero empeña en la producción. El goce que determina esta relación es pues absolutamente concreto, dado que lo que se le sustrae al otro que trabaja no es meramente el hecho de que no se le pague el salario justo. Esta es la verdad que el capitalismo pretende velar con la ideología de la libertad y la igualdad humanas: libertad de empresa y libertad para vender o no la fuerza de trabajo.

La génesis del sujeto tiene lugar en esta inserción en el lugar del Otro constituido por el discurso y ello comporta efectos de división y de exclusión, de manera que el significante que representa al sujeto en la cadena significante es también el que lo tacha: $\$$, pues el sujeto no es más que un efecto de su decir y la autenticación de este decir no se la otorga su razón o su capacidad de autoconciencia, sino el otro de lo social.¹⁷

El sujeto es esta tachadura producida por su inscripción en el lenguaje, es un sujeto dividido en la medida en que el significante no puede representarlo para el Otro sino al precio de la exclusión. Lacan representa esto con un matema al que denomina discurso del Amo y que denota así:

$$\frac{S_1 \longrightarrow S_2}{\$ \quad \diamond \quad a}$$

El matema está compuesto de dos pisos: arriba está la cadena significante que se amarra en el punto S_1 al que Lacan designa como significante amo —es el nivel de la alienación simbólica por la cual el sujeto se hace representar por un significante en la cadena significante—; abajo la fórmula que Lacan denomina del fantasma, compuesta por $\$ \diamond a$, en donde el rombo simboliza la determinación del deseo por el objeto de la fantasía (este rombo es una figura con la que Lacan agrupa los operadores lógicos y \wedge , o \vee , mayor que \succ , menor que \prec).

¹⁷ O sea, el discurso del Otro, que Lacan denota con S_2 para indicar que se trata de la sucesión de los significantes que constituyen el código o el tesoro de los significantes. Lacan señala que en ese lugar del Otro constituido por el saber, el sujeto se pierde a sí mismo, incluso se disipa (s'eteindre) y a esa disipación la designa como un *fading*, que es como un borramiento cuya articulación había hecho Freud al hablar de represión primordial en la génesis del inconsciente. (Ver: Lacan, 2004: 30-31)

S_1 , es el significante que representa al sujeto para el discurso del Otro (S_2), es decir, la relación $S_1 \rightarrow S_2$ alude al modo específico de inscripción del sujeto en el lenguaje, inscripción que, de un lado, produce el efecto de tachadura del sujeto (\overline{A}) que conlleva la imposibilidad de la identidad, puesto que, al representarse por un significante para Otro, el sujeto no es ni uno ni otro significante sino el vacío que hay en la cadena significativa al que Lacan designa como falta en el Otro (\overline{A}).

Que el gran A como tal, tenga esta falla que no podemos saber qué contiene si no es su propio significante, es la cuestión decisiva en la que se verifica lo que concierne a la falla del saber. (Lacan, 2004: 34)

De otro lado, la inscripción simbólica induce el doble efecto paradójico de pérdida de goce como consecuencia de la sustracción del objeto, y un más de goce que el sujeto intentará arrancar al otro, como se mostró en el ejemplo del discurso capitalista. Lacan identifica ese objeto paradójico con la letra *a* minúscula y al mismo tiempo muestra la relación de homología que hay entre este objeto *a* minúscula y el concepto de plusvalía en Marx, pues la plusvalía se refiere a la ganancia que el capitalista obtiene por la vía de la explotación del trabajo del obrero¹⁸.

Ahora bien, dado que lo simbólico emerge de la intervención de la función paterna, desde el inicio ello implica una operación política en la que la figura del padre es la de un padre muerto en cuanto que determina lo simbólico desde su propia tachadura o su propio borramiento; en esa medida el gobierno de lo simbólico no puede ser considerado ni como natural, ni como resultado de un consenso de voluntades libres, en el sentido en que varias teorías liberales lo señalan.¹⁹

¹⁸ La homología con el concepto marxista permite que Lacan designe el objeto *a* como plus-de-goce. Significa esto que en la vertiente del goce siempre se quiere más pero, al mismo tiempo hay una imposibilidad de gozar puesto que el precio a pagar (la libra de carne como lo denomina Lacan aludiendo a la escena de El Mercader de Venecia) para ser parlantes es la pérdida de goce. De hecho en la lengua francesa plus-de-jouir, quiere decir tanto más de goce como no más goce; de modo que siguiendo el ejemplo al que nos hemos referido arriba a propósito del capitalismo, podemos decir que nunca para el capitalista la explotación nunca es suficiente y él no es nunca suficientemente rico. (Ver: Lacan, 2004: Pág. 5-6, 37-38).

¹⁹ Tanto Hobbes como Locke piensan que el derecho como contrato social resulta de una superación del derecho natural. En el estado de naturaleza los hombres son libres pero corren el constante peligro de la violencia y la guerra, así que la comunidad política emerge como disposición de sumisión a una ley general

El movimiento de la cadena significante establece una condición previa para el punto de amarre de lo simbólico que conlleva una relación política en términos de sujeción y, en ese sentido, es preciso recalcar el carácter social de las identificaciones imaginarias y simbólicas en cuanto aluden al otro como semejante (pero también como virtual enemigo) y al gran Otro como tesoro de los significantes o como lugar del discurso social.

La construcción de la realidad comporta esa falta que indica un goce mítico inaprensible para el sujeto y en relación con el cual se constituye su deseo, la falta es su causa: la realidad deriva de la fantasía que soporta el deseo, pues, existe en la misma construcción de la circulación de los significantes. En ese sentido, la inserción del sujeto en la realidad social no depende del acuerdo tácito o explícito con el otro, sino de la impugnación que apunta a reencontrar el objeto.

Este aspecto es determinante para la operatividad del discurso ideológico, toda vez que éste se teje como una ficción que da forma a la realidad. No es que la realidad sea una fantasía, sino que la fantasía recubre en la realidad lo imposible de ser simbolizado, es decir, eso que constituye lo que Lacan llamaba un núcleo duro, un resto inaprensible para el sujeto (Ver Lacan, 1987: 227-228).

Este aspecto ha sido destacado en los trabajos del filósofo Slavoj Žižek quien sirviéndose de la enseñanza de Lacan, sitúa la fantasía como la fuente de la operatividad del discurso ideológico, toda vez que éste se teje como una ficción que le da forma a la realidad. La tesis de Žižek es que la ideología opera como un sistema de unificación en el campo del significado a partir de lo que él denomina un “designante rígido” que sería un significante con el cual se busca designar lo imposible de aprehender del objeto causa del deseo. Sin embargo, este designante es una suerte de ilusión o, como lo llama Žižek, un argumento imaginario que pretende llenar el vacío de la cadena significante. Žižek señala que la ideología se parece a un sueño del que a veces los sujetos dicen que quieren deshacerse, es

nacida de la voluntad de vivir en paz, de modo que el soberano obtiene su autoridad de este contrato y en ese sentido se constituye en garante del derecho.

decir, quieren despertar, pero no hay manera de hacerlo puesto que para el sujeto la realidad no puede ser aprehendida sino a través de dicho sueño:

Una ideología “se apodera de nosotros” realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad —a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad [...] Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones a su favor. (Zizek, 2003: 80 y 136)

Ahora bien, en la perspectiva que ofrece esta dilucidación del sujeto y del deseo en la teoría psicoanalítica, el discurso político, tal como Schmitt lo define, esto es, como la relación amigo-enemigo, puede ser caracterizado como un entramado que oculta la falta de objeto y es esta falta la que se le imputa al otro en términos de negación, rechazándolo al tiempo que se le endilga la responsabilidad de las crisis sociales, cuando se confía que el cuerpo social pueda funcionar como una totalidad cerrada, como un organismo sin falla; y la figura del soberano emerge desde esa falla para dar forma y cohesión a la comunidad política.

Se desprende de este orden de ideas que el soberano deriva de la función del padre en tanto que éste unifica la ley con el deseo y, por tanto, opera en la ausencia radical de fundamento que da origen a la comunidad, es decir, el padre, ese padre muerto que es el padre del goce, al igual que el soberano, opera como excepción y vale decir que la no operatividad de esta función excepcional del padre es lo que puede dar lugar a la emergencia de la dictadura puesto que ésta no es más que la usurpación de la función de la ley por el tirano.²⁰

²⁰ Fue esto lo que puso de presente la tragedia de Antígona, tal como aparece en el relato de Sófocles. La ley del tirano Creonte desconoce esa ley que Antígona designa como ley de los dioses, una ley que no está escrita en los códigos pero a la que el código tenía que haberse ceñido puesto que lo que se ponía en riesgo era la misma organización social. Esta fue la lectura que hizo Hegel, con arreglo a su teoría liberal del Estado, y ella llevó al filósofo de Jena, como nos lo recuerda George Steiner, a ver en la tragedia de Sófocles un motivo para reflexionar sobre los sucesos de la destrucción de Prusia por parte de Napoleón, pues para Hegel se trataba de la posibilidad y de la naturaleza de la dinámica de mediación entre el individuo y el Estado nación: «La división interna de la *πολις*-en intereses en conflicto es equivalente al “establecimiento de la tragedia en la esfera ética” y es la fuente de ese establecimiento. En dicha esfera tiene que haber un *staatsfreier Bezirk*, un dominio de la autoridad absoluta del Estado, aunque solo se la pueda definir y solo tenga sentido dentro del ámbito mayor del Estado [...] El estado procurará absorber esta esfera familiar en su propio ejercicio del poder y en su orden de valores. Sin embargo, si lo logra por completo, destruirá no solo al individuo sino también las unidades de procreación de las que el Estado obtiene sus recursos militares y políticos» (Steiner, 1996: 32).

En ese sentido, la función del padre no es igual a la función de la tiranía, sino que su función primordial permite el acceso del sujeto al lenguaje y a la regulación del goce en virtud al cuestionamiento que el sujeto le hace a ese padre.

3. La teoría liberal y su crítica

Todo lo anterior permite entrever que el sujeto y la sociedad se producen recíprocamente en virtud a la agencia que opera la excepción en lo político; allí no cabe ninguna consideración sobre un pretendido contrato social nacido de la concurrencia de voluntades entre hombres libres ni de ninguna autoconsciencia alejada de la determinación por el Otro, tal como lo han imaginado los teóricos clásicos del liberalismo.

La filosofía política en buena medida ha obviado la determinación de la sociedad y del sujeto por el deseo, y sobre todo por el goce, y esto la ha llevado a hipostasiar en ideales, forjados como teorías abstractas sobre el funcionamiento de la sociedad, la cuestión de lo político y del sujeto, es decir, se ha soslayado la estructura real del sujeto y por ello se lo ha llegado a concebir como un ser aislado o como un individuo, cuya facultad de razonar lo convierte en fundamento de la construcción de lo social.

La filosofía política liberal solo ha podido formular una teoría general de la política segregando al sujeto; este es uno de los aspectos que se destaca en las diversas teorías liberales, si bien, es preciso decirlo, los autores del liberalismo no son homogéneos en sus planteamientos. Pero aunque se introduzca en ellos el concepto sujeto no significa que éste tenga efectivamente un lugar en ellas y en muy buena medida el liberalismo sigue preso de la metafísica del ego cogito a la hora de definir el rol del sujeto en lo político.

Podemos distinguir cuatro características que definen el pensamiento liberal en lo que a lo político y a la subjetividad se refiere:

- 1) Concepción individualista y racionalista del hombre y de la sociedad.
- 2) Determinación de la libertad como derecho inviolable de los individuos, el cual alude a diferentes aspectos: libertad de pensamiento, de expresión, de asociación, de prensa,

etc., el único límite es la libertad de los demás. Este planteamiento es la prenda de garantía que exigen los individuos frente al poder del Estado y es el valor universal con el que el liberalismo se identifica como tal.

- 3) La igualdad, que comprende de manera privilegiada los aspectos jurídico y político; lo cual significa que para el liberalismo todos los ciudadanos son iguales ante el Estado y ante la ley.
- 4) Derecho al respeto de la propiedad privada como fuente de desarrollo individual, la que, por demás, debe ser salvaguardada por la ley y protegida por el Estado.

Las teorías liberales conciben la persona como un ser primordialmente individual cuya capacidad de decidir de manera racional permite la constitución de lo social y lo colectivo, esto es remarcable particularmente en las teorías clásicas inglesas, entre cuyos autores podemos destacar a Thomas Hobbes y Jhon Locke.

Locke, por ejemplo, concibe la comunidad política como el producto de la renuncia autónoma de los individuos al estado de naturaleza para depositar el poder en la sociedad que, a su vez, se constituye en garante del ejercicio de la ley en la medida en que a ella se le otorga el derecho de soberanía; de manera que, para Locke, una sociedad política es aquella que se constituye como cuerpo en cuanto sus miembros comparten un mismo sistema de leyes a las que todos deben someterse voluntariamente. El sistema se sitúa por encima de cada individuo y cada uno le otorga su consentimiento en el propósito de constituir un poder político que decide por y para todos, dado que en él reposa la decisión de la mayoría. Esa decisión comporta un consentimiento que se otorga al cuerpo político, el cual consiste en una autorización para que éste decida y obre en el marco de la ley en representación de todos:

Cada particular conviniendo con los otros en constituir un cuerpo político, bajo un cierto gobierno, se obliga con cada miembro de esta sociedad, a someterse a lo que la mayoría haya determinado y consentir con ello: de otro modo este acuerdo original, mediante el cual él se ha incorporado a una sociedad, no significaría nada y ya no habría convención, si permaneciera libre y no tuviera más compromisos que los que ya antes tenía en el estado de naturaleza. (Locke, 1795: § 97)

Esto supone un consentimiento racional explícito o tácito en el que cada individuo otorga a la comunidad política la facultad de decidir y actuar en favor de los intereses públicos

protegiendo los intereses individuales. El consentimiento explícito es aquel en el que el individuo, mediante un acuerdo o una declaración, da su asentimiento para pertenecer a esa sociedad. Como lo señala John Simmons, comentando este concepto, dicho consentimiento se otorga voluntaria e intencionalmente, lo cual implica que el consentidor está informado de las condiciones y está dispuesto a someterse a las obligaciones que se desprenden de él. El consentimiento tácito es un tipo de consentimiento en el que el individuo se somete a una reglamentación ya establecida en la medida en que quiere permanecer en una sociedad determinada (Ver: Simmons, 1979: 75-100).

Entre los liberales contemporáneos, el individualismo es fuertemente defendido por autores como David Gauthier, cuya teoría se inserta en la perspectiva de la denominada “Rational Choice”. Para Gauthier la sociedad debería funcionar como un “mercado perfectamente competitivo” al que este autor considera como una estructura de interacción racional en donde la racionalidad práctica puede ser identificada con la maximización de cierta cantidad sujeta a restricciones.

Según Gauthier, la utilidad y los recursos son las que fijan las preferencias y las facultades de las personas, de tal manera que todas serían relevantes para la actividad que desarrollen en el mercado. Este autor señala que el mercado sería una zona moralmente libre si las personas no actuaran buscando hacer fraude y no aplicaran violencia; esa zona sería una zona de bienes privados, en donde las personas no se sentirían concernidas por los intereses de aquellos con los cuales realizan sus intercambios, así que debería ser una zona libre de influencias externas.

En un mercado perfectamente competitivo las personas serían como Robinson Crusoe y la sociedad se constituiría como un conjunto de individuos que hacen contratos o negocios. La actividad libre que los individuos desarrollarían en el mercado sería suficiente para asegurar una condición de equilibrio de la sociedad, pues —piensa Gauthier—, cada individuo, al buscar solamente su propia ganancia, promovería el interés de la sociedad ya que ayudaría a provocar un resultado óptimo mutuamente beneficioso, aun cuando esto no formase parte de su intención (Ver: Gauthier, 1994: 127 y ss.).

En ese sentido, la racionalidad se estima a partir de una determinación de las elecciones con base en el criterio de maximización de la satisfacción de la preferencia. Ésta, a su vez, se identifica con cada una de las relaciones en un conjunto dado entre los resultados posibles, de manera tal que su medida (la utilidad) quede maximizada por las elecciones de una persona. Es decir, un actor racional maximiza su utilidad eligiendo entre un conjunto finito de acciones considerando como resultados posibles cada una de las situaciones de un conjunto finito dado.

Gauthier señala, sin embargo, que las restricciones morales son necesarias dado que los seres humanos no actúan de manera transparente. Agrega, entonces, que la teoría del contrato social ha resultado ineficiente para explicar por qué las personas acatarían una regla, de modo que introduce lo que él denomina el principio de concesión relativa mínima-máxima, para referirse a la regla racional que está implicada en una interacción cooperativa basada en una estrategia conjunta en la que los individuos que participan en ella están dispuestos a conceder una porción de beneficio no mayor a la que recibirán a cambio en una negociación (Gauthier, 1994: 214).

Gauthier pretende que esta condición es la que permite que los individuos escapen a la mera satisfacción egoísta, puesto que, según él, la elección de cada persona debe constituirse en una respuesta optimizadora justa respecto de la elección que espera que hagan los demás siempre que pueda optar por esa respuesta (Gauthier, 1994: 214).

Lo racional es optar por una estrategia conjunta y no meramente por una estrategia directa o individual como lo haría un maximizador directo quien busca maximizar su utilidad atendiendo a las estrategias que cada persona ha de tomar; lo ideal es la posición de un maximizador restringido que maximiza su utilidad atendiendo tanto a las intenciones como a las utilidades de las otras personas que participan en la interacción cooperativa. Este tipo de maximizador ha de elegir voluntariamente lo que la estrategia exige de él, pues, considera que alguien que se acoge a la estrategia conjunta obra con la creencia de que los

demás también han de seguirla y espera una utilidad no menor a la que conseguiría si todos emplearan estrategias individuales (Gauthier, 1994: 244 y ss.).

Lo que dejan ver estos aspectos es que el criterio del liberalismo es que el hombre debe ser considerado como un individuo libre y separado de los otros (es decir, que no está concernido por los otros), y lo que lo separa es la condición individual en virtud de la cual opta por lo comunitario solo para proteger sus intereses. La comunidad política nace, entonces, como constitución de un conjunto de intereses privados que la misma comunidad se esfuerza en preservar.

Se puede subrayar que para el liberalismo no hay más que sociedades de individuos pero es también preciso decir que tal concepción sólo es el resultado de las formas de vida que imponen los regímenes capitalistas modernos y, por tanto, es válido señalar que el utilitarismo como valor fundamental en este tipo de sociedades, es lo divide al hombre de la colectividad y los que hacen prácticamente imposible la construcción de una colectividad donde reine la justicia, toda vez que estos intereses atañen a la manera en que los sujetos se relacionan con los objetos de goce.

Lacan insistía en el Seminario de la Ética sobre la función de los bienes en la dificultad para construir un lazo social donde reinase la concordia y la justicia, pues los bienes no están referidos a las necesidades pretendidamente naturales, sino a la dialéctica del reparto que implica que lo útil sea eso de lo que cada hombre puede disponer en tanto que se lo arrebatara a los demás (Ver: Lacan, 1988: 273- 277).

El ser humano es un ser deseante y sus objetos de deseo están comandados por la fantasía (§ ◇ a) lo cual impide que el sujeto pueda considerar al otro como un igual puesto que su tendencia a la apropiación del objeto no solo lo hace proclive a la destrucción y a la crueldad, sino que intenta satisfacerse a expensas de los demás, explotando su trabajo,

utilizándolo sexualmente sin su consentimiento, apropiándose sus bienes, humillándolo e infligiéndole sufrimientos (Ver Freud, 1989d: 107).²¹

Alienado en el deseo del Otro, el sujeto solo pide reconocimiento y el monopolio del objeto se le muestra adecuado para alcanzar este fin. En esa perspectiva, el otro es instrumentalizado y convertido en objeto de intereses hegemónicos a tal punto que la relación social va a fundamentarse en la desproporción que introduce la lucha por el reconocimiento.

Hegel ya había planteado esta lucha a partir de la alegoría del amo y el esclavo y había señalado, al respecto, que para la consciencia el otro aparece como lo más extraño, así que en el proceso de constituirse como una consciencia en sí y para sí busca la eliminación de la otra consciencia pero, paradójicamente, debe limitar su intento puesto que en el reconocimiento por el otro es donde se funda como consciencia, así que la consciencia debe reconocerse a sí misma separada del mundo del objeto para poder ser libre y autónoma y de este modo se constituye como consciencia señorial, mientras que la otra consciencia se sumerge en el temor y queda atrapada en el mundo de los objetos, es la consciencia del esclavo.

El amo deviene un ser superior porque es dueño de sí y, correlativamente, el otro es inferior; pero Hegel señala que en realidad ninguno es ni el amo ni el esclavo pues cada consciencia no puede vivir en su interioridad y, por tanto, necesita del reconocimiento externo de la otra consciencia.²²

²¹ Freud consideró que no solo los bienes sino la búsqueda del bien, en el sentido moral del término, es búsqueda de una satisfacción que apunta a la unificación radical con el objeto que haría cesar la tensión displacentera. Freud señala que el sujeto retrocede ante ciertos mandatos en los que se ve implicado el otro — por ejemplo el mandato cristiano amarás a tu prójimo como a ti mismo—, básicamente porque eso lo haría retroceder también ante la posibilidad de un goce mortífero. Si el sujeto llega a querer el bien de los otros solo será a imagen del bien propio puesto que la tendencia mortífera en el sujeto es la que supone actuando igualmente en los otros.

²² Al respecto Hegel señala en *La Fenomenología* que «El señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconsciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla. Por el contrario, a través de esta mediación la relación *inmediata se convierte*, para el señor, en la pura negación de la misma o

Lo que Hegel pone de presente es el vínculo mórbido de la conciencia con respecto al otro puesto que en cada caso la relación está determinada por la imposibilidad de acceso al goce del objeto y su búsqueda perentoria: del lado del esclavo la apetencia lo aliena en el objeto que no puede alcanzar; del lado del señor la alienación transcurre por la necesidad de reconocimiento, así que la lucha de la conciencia bascula entre el objeto imposible del goce y su irremediable inserción en el lugar del otro en virtud de lo cual puede existir como conciencia, es decir, como sujeto.

La elaboración teórica del psicoanálisis va más allá de las elucubraciones de la filosofía de la conciencia y permite echar abajo la diferencia fundante entre la interioridad del yo y la exterioridad del otro que conllevan ese sujeto de la autoconciencia y de la razón que las teorías liberales suponen como fundamento del contrato. Vale decir, sin interioridad la política que se fundaba en un sujeto esencialista, no resulta ser sino el ocultamiento del vacío y, tomando en cuenta el hecho de que este sujeto se da una identidad con arreglo a los derechos que van a definirlo como ciudadano, son estos derechos lo que sirven de velo a tal ocultamiento: es por la vía de la identificación con los derechos como el sujeto tachado por el significante viene a colocarse en el punto donde la categoría del ciudadano lo fija plenamente, con lo cual se encubre la discontinuidad de la que él resultaba en la relación con el Otro y, por tanto, se taponan la pura diferencia que lo constituye como excepción.

en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio el señor, que ha instalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta. Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma lo que la primera hace en contra de ella: Y otro tanto ocurre con el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino inesencial.» (Hegel, 1985: 118)

Dicho taponamiento redundante en la segregación de las diferencias de clase, de sexo, de educación, etc. y, en cuanto tal, el ciudadano existe sin particularidad, lo cual constituye precisamente un atentado a las formas democráticas en el sentido más radical del término.

Se podría objetar que las democracias liberales no buscan otra cosa más que el reconocimiento del valor diferencial de los ciudadanos en virtud a la institución de derechos que definen una ciudadanía plural, pero esto es replicable mostrando cómo esta pluralidad de derechos no comporta realmente una construcción de lo social sino la reducción de la sociedad a poblaciones atomizadas que, en la práctica se traduce en una suerte de racismo legislado.

El sujeto de los derechos es un individuo fijado como tal por la determinación de “sus” derechos, los cuales constituyen una suerte de “bien” que impide el reconocimiento de la alteridad en la que se funda como sujeto; y esta alteridad no es meramente imaginaria, es decir, no es la del opuesto o el rival constituido como forma negativa del yo, sino lo otro del otro y del yo, lo impensable del otro y del propio yo, es decir, la condición excepcional del sujeto.

La doctrina de los derechos se ha constituido en nuestra época en estrategia biopolítica y un ejemplo de esto es la forma en que el Estado gestiona hoy la población a través de las llamadas políticas públicas. Esa gestión tiene la función de homogenizar el campo social colonizando la excepción, lo singular del sujeto, que ahora debe hacerse reconocer en el ámbito de los derechos, lo cual deriva en una suerte de segregación de lo singular en la medida en que el discurso de los derechos opera como un saber de amo que desconoce el real como agente del discurso.²³

Por otra parte, también hay que tomar en cuenta que los derechos hoy identifican y visibilizan a poblaciones que están signadas por sus rasgos biológicos, por formas de goce

²³ Llamo saber de amo a ese tipo de saber que pretende operar un efecto performativo tanto en el sujeto como en la realidad en tanto que es un saber que define y fija la realidad y el sujeto como identidades sustanciales, desconociendo el carácter epocal y las determinaciones sociales y culturales que los constituyen.

particular o incluso por su propia condición de segregados (los negros, los indígenas, las mujeres, los homosexuales, los “desplazados”, los “habitantes de la calle”, etc.), y en ello es posible identificar esa práctica que Foucault designó como biopolítica, toda vez que esa potencia inherente a las formas de vida, se reduce a la dimensión escueta del existir por y para un rasgo poblacional (la nuda vida, o vida desnuda a la que alude Giorgio Agamben).²⁴

Sin duda, el problema de las democracias liberales contemporáneas es que no pueden tolerar la alteridad constituyente del orden social. Esta democracia comporta la homogenización de los sujetos y con ello segrega al ámbito de la vida privada lo que constituye la razón misma del problema político, es decir, la singularidad constituyente del litigio.

Con respecto a esa singularidad, Chantal Mouffe, en oposición al de democracia liberal, introduce el concepto de democracia radical, señalando que es la pluralidad nacida de la diferenciación real la que la democracia debe hacer valer en la práctica política. Mouffe hace una crítica al pluralismo de los filósofos liberales (y pone en la mira especialmente a John Rawls) puesto que, según la autora belga, las diferencias de las que el liberalismo se precia de ser defensor, tienden a ser borradas cuando se las reduce a un asunto puramente privado en aras de construir comunidades basadas en consensos que legitiman la segregación apoyándose en la definición universal del sujeto (Ver: Mouffe, 2003: 46-49).

²⁴ En Agamben el concepto “nuda vida” alude a la vida considerada en su dimensión meramente biológica, es decir, a la vida desprovista de atributos. La vida de y en la polis griega, debía aportar una forma (*μορφή*) como valor y por lo tanto como idea que separara la existencia política (*βίος*) del mero hecho de vivir (*ζοή*). Siguiendo y profundizando el concepto forjado por Michel Foucault como “biopolítica”, Agamben señala que en la modernidad la política toma la vida, es decir *ζοή*, como objeto de su actividad, de tal manera que la “forma” que busca dársele a la vida apuntala primordialmente la existencia biológica constituyendo la política como biopolítica. (Ver Agamben, 2003: 24). Un ejemplo del modo en que se realiza la biopolítica en el mundo actual lo constituye el siguiente caso: hace unos años una compañía publicó un aviso clasificado en la prensa en el que decía estar buscando “personas desplazadas para trabajar”; se presentaron algunos desplazados y les ofrecieron un empleo para “desplazarse” por la ciudad vendiendo helados. En este caso vemos los efectos de la identificación con una categoría ideológico-política que pretende designar al sujeto por un rasgo que es el despojo del que ha sido objeto; esta identificación petrifica al sujeto y favorece la segregación y la atomización de la vida social, pues el sujeto solo existe por este rasgo en virtud del cual no solo es reconocido en la vida de la ciudad, sino que también lo hace parte de una determinada población.

En efecto, autores como Rawls han pretendido hallar lo que este filósofo llama una base compartida para dirimir el problema implícito en el hecho de que en las sociedades operen una serie de creencias a las que él designa como doctrinas comprensivas: se trata, dice Rawls, de indicar la familia de instituciones más apropiadas para asegurar la libertad democrática y la igualdad, de modo que lo que habría que hacer, en su consideración, es organizar las creencias para integrarlas en una concepción de la justicia que, a su modo de ver, es propiamente política.

Esta concepción a la que alude Rawls tiene como fundamento «la idea de una *sociedad como sistema justo de cooperación* entre personas libres e iguales consideradas como integrantes verdaderamente cooperadores de la sociedad durante toda su vida» (Rawls, 1995: 33). Para Rawls, ésta puede servir como una idea organizadora de la justicia como imparcialidad, ya que, según él, la *justicia como imparcialidad* se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos en tanto que es el fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario y, por lo tanto, expresa su razón pública y política compartida (Rawls, 1995: 34).

A partir de ello Rawls formula su ideal de sujeto político y lo proyecta como una suerte de substrato capaz de discernir lo justo a partir una evaluación racional de las condiciones que le permitirían realizar la justicia como imparcialidad. Ese sujeto que define la justicia lo hace a partir de la consideración de lo que Rawls llama *posición original*; se trata de una situación en la que la realización de acuerdos debe permitir que nadie obtenga mayores ventajas de negociación, es decir, una situación en la que se excluya la posibilidad del engaño y la coacción:

Así, la posición original es un recurso de representación: describe a las partes responsable cada una de defender los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual, como situadas imparcialmente y como representantes para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan apropiadamente lo que pueden esgrimir como buenas razones (Rawls, 1995: 48 nota 28)

Dicha situación se sustenta en el concepto de persona que Rawls elabora y que define como:

Aquel que puede desempeñar un papel en la vida social y, por ende, ejercer y respetar los varios derechos y deberes propios de ella; por tanto, una persona es alguien que puede ser

un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida (Rawls, 1995: 41).

Para ello, Rawls debe otorgarle a su sujeto una naturaleza consistente y por eso lo fundamenta en el ideal que la modernidad forjó como principio de la subjetividad, esto es, la razón. Esa naturaleza sería un polo invariable que le permitiría al sujeto sobreponerse a los efectos alienantes de las doctrinas comprensivas, de modo, que este sujeto no solo existiría aquí ahora, sino que se proyectaría como miembro de la colectividad humana universal puesto que su interés es preservar esa colectividad más allá de su propia existencia. Ese sujeto está a la base de la hipótesis que forja Rawls con el concepto de *velo de ignorancia*, que consiste en la eliminación de toda posibilidad de ventaja de cualquiera de las partes en una negociación, dado que, según Rawls, lo propio de las personas, tal como él las concibe, es que ellas detentan dos poderes morales que les permiten ser libres e iguales: Tienen un sentido de la justicia y adoptan una concepción del bien. (Rawls, 1995: 47).

Este tipo de sujeto es el que puede hacer realizable la idea que Rawls designa como una *sociedad bien ordenada* en la que no solo tal sujeto sabe y acepta, como todos los demás, cuales son los principios de la justicia, sino también que las instituciones sociales igualmente aceptan dichos principios y funcionan con arreglo a ellos para construir un sistema justo de cooperación, de modo que todos los ciudadanos cumplen con las normas básicas de esas instituciones puesto que las consideran justas (Rawls, 1995: 66).

Rawls piensa que lo político, concebido como un conjunto de instituciones públicas que deben ser garantes de la justicia como imparcialidad, tiene que emerger de una postura racional y razonable de los ciudadanos que deben propender por un *consenso traslapado* de doctrinas comprensivas, es decir, por la construcción de un régimen constitucional democrático justo y viable que merece ser defendido por todos (Rawls, 1995: 121).

Racional y razonable no son términos sinónimos aunque se encuentran emparentados: según Christine Korsgaard, se designa como racional la conformidad a ciertos principios

constituidos por la propia razón; estos principios pueden incluir reglas de inferencia lógica, los principios que Kant identificó como principios del entendimiento, cánones para la consideración de la evidencia, principios matemáticos y principios de la razón práctica. Mientras que lo razonable es la conformidad de las acciones con los dictados de tales principios, de modo que razonable es quien reconoce y responde de manera apropiada a razones nacidas de esos principios. (Ver, Korsgaard, 2008: 2-3).

En Rawls lo razonable alude específicamente al hecho de que las personas estén dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo; Rawls señala que lo razonable no es una derivación de lo racional sino que se trata de ideas complementarias que tienen como fundamento la idea de una sociedad como un sistema justo de cooperación, en la que las personas actúan con un sentido de la justicia y con una concepción del bien. (Rawls, 1995: 80 y 82).

La distinción entre lo razonable y lo racional se remonta, creo yo, a Kant: se expresa en la distinción que él hace entre el imperativo categórico y el hipotético, contenida en *Foundations* y en otros escritos. El primero representa a la razón práctica en estado puro, el segundo a esa misma razón práctica en términos empíricos. En lo que hace a una concepción política de la justicia, confiero a lo razonable un sentido más restringido y lo asocio, en primer término, a la voluntad de establecer y respetar ciertos términos justos (fair) de cooperación, y, en segundo lugar, a la voluntad adicional de reconocer el peso que conllevan el discernimiento y la aceptación de sus consecuencias. (Rawls, 1995: 67).

Para Rawls, los principios de la justicia son principios de la razón, así que lo razonable en política es actuar de conformidad con dichos principios puesto que — como lo anota Onora O’Neill acotando el uso que Rawls hace del constructivismo para forjar el concepto *Posición Original*— dichos principios estarían en equilibrio reflexivo con nuestros juicios considerados (Ver: O’Neill, 2003: 349). Este equilibrio reflexivo alude a una suerte de valor general o universal que tendría la justicia representada en la Posición Original, y que permitiría que las más variadas perspectivas morales comprensivas estuvieran dispuestas a defender los principios e instituciones de la justicia.

O’Neill nos deja ver que el fundamento de este equilibrio reflexivo no debería ser otro que el imperativo categórico de Kant, en la medida en que éste trasciende la fe, las creencias, tradiciones y normas particulares, que no podrían ser tomadas como autoridad de la razón

en cuanto tal y, puesto que los diversos agentes sociales no necesariamente están coordinados con arreglo a un plan de la razón, es preciso que adopten ese principio supremo que es lo único susceptible de ser aceptado por los demás agentes con los que no se comparten fe, creencias ni tradiciones, si lo que quieren es hacer negocios, dar y recibir, intercambiar y evaluar sus respectivas pretensiones. (Ver: O'Neill, 2003: 357).

La Posición Original —nacida de la aceptación de los principios fundamentales de la justicia— en caso de no avivar un consenso universal de doctrinas comprensivas debería por lo menos lograrlo en el marco de una determinada sociedad que (supuestamente) comparte los mismos valores. La tesis de Rawls es la de que la sociedad debe ser concebida como un sistema equitativo de cooperación entre generaciones a lo largo del tiempo, pues es en virtud de ello como se ha creado una cultura política pública en la que los individuos, al parecer, lograrían un cierto consenso sobre el tipo de instituciones más aptas para desarrollar el sentido de la justicia.

Rawls concibe que los principios e instituciones de la justicia sirven de fundamento a un pluralismo razonable en cuanto son objeto de un *consenso traslapado* que no podría alcanzarse por vía de las mismas doctrinas comprensivas toda vez que ellas no pueden garantizar la convergencia en torno a los valores. Este pluralismo razonable sería el cimientamiento de la tolerancia toda vez que si en una sociedad los individuos comparten los principios básicos de justicia y esa misma sociedad se concibe como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales a lo largo del tiempo, de suyo aceptarían sin más la diferencia de los otros que exponen fe, creencias y tradiciones heterogéneas, pues, la unidad de lo social queda garantizada por el predominio de la razón pública sobre las doctrinas comprensivas.

Según Rawls, esto requiere un concepto de persona entendido como un ciudadano que es un miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad a lo largo del ciclo completo de su vida, de modo que está completamente articulado al conjunto por su interés de cooperar puesto que ese interés emerge de su condición de persona libre y moralmente

igual a otros. Este tipo de persona es la que puede pensarse a sí misma como un ciudadano que vive su vida completa en la sociedad actual (ongoing society).

Añadimos la cláusula «a lo largo del ciclo completo de su vida» porque no solo se entiende que la sociedad está cerrada sino que se la concibe también como un esquema más o menos completo y autosuficiente de cooperación capaz de abrir espacios en su seno para todas las necesidades y actividades vitales desde el nacimiento hasta la muerte. También se entiende que la sociedad existe a perpetuidad: se produce y reproduce así misma y a sus instituciones y a su cultura a lo largo de generaciones, y no existe un momento en el que pueda esperarse su desenlace final. (Rawls, 1995: 48-49)

La formulación de Rawls comporta la idea del hombre como un ser funcional en la vida social puesto que el sentido de su existencia se concibe como integración en el colectivo que existe casi de manera natural, pues los hombres siempre han vivido en sociedad y, al parecer, sería imposible no creer que están dispuestos para la cooperación. Más aun, los individuos estarían dispuestos a cooperar si los principios de la justicia constituyeran el fundamento de su acción y de su participación en la sociedad, lo cual implicaría la adopción de una actitud razonable que conllevaría la reducción de sus sistemas de creencias, de sus valores morales y sus convicciones, al ámbito de lo privado

Pero cabe preguntar si acaso las convicciones, que se subsumen en las denominadas doctrinas comprensivas, han nacido de un desarrollo de la racionalidad humana y, por lo tanto, si pueden ser restringidas por la razón al ámbito de lo meramente privado en favor de un bien público ligado con la idea de una sociedad que coopera hacia fines generales en el tiempo; o si esas mismas convicciones son el producto de un cálculo instrumental que encuentra más provechoso para los intereses de los sectores diversos de la sociedad, puesto que las sociedades democráticas liberales finalmente han desembocado en la constitución de una suerte de consenso ligado con la ideología de la prosperidad y del crecimiento que subsume todas las doctrinas comprensivas y socava las diferencias culturales.²⁵

²⁵ El estudio de Norbert Elías, a propósito de las condiciones de emergencia de la civilización moderna, nos muestra que el estatus que se le ha conferido a la razón en la modernidad, tiene sustento en la complejización de la vida social como consecuencia del desarrollo de las ciudades y de lo que Elías designa como procesos de coacción y autoacción derivados de las interacciones entre clases distintas en la sociedad. Tales procesos aparecieron como resultado de la heterovigilancia y la autovigilancia impuesta a los individuos a partir de lo que Elías da en llamar un proceso de acortesanamiento de las costumbres en virtud del cual no solo se fue restringiendo la violencia de los individuos gracias a la generalización de la *ratio*, es decir, del cálculo

Lo que se puede ver es que la teoría de la justicia de Rawls se abstrae de las condiciones históricas con arreglo a las cuales se ha forjado la sociedad democrática liberal contemporánea, y al formular unos principios normativos para el liberalismo, hace caso omiso de las determinaciones sociales e históricas que han permitido la constitución de un tipo de sujeto.

De las formulaciones de Rawls es posible colegir que las transformaciones de la sociedad con el desarrollo del tiempo, la mantienen en un *statu quo*, es decir, la sociedad seguirá siendo tal cual él la ha experimentado, o sea que él cree que su idea de sociedad democrática debe perdurar y, por lo tanto, no examina las condiciones históricas efectivas que producen una determinada mentalidad, lo que afecta el cuerpo, lo que genera las creencias, sino que, al modo de los filósofos modernos clásicos, concibe al ser racional como una entidad transhistórica e intemporal.

Las democracias constitucionales occidentales se establecieron al amparo de la ruptura de lo que Charles Taylor designó como logos óptico, esto es, el sistema de regulaciones que había permitido la relación del hombre con la tierra y con los demás seres vivos en la antigüedad (Taylor, 1989: 203-222). Esa ruptura ocurrió en la deriva de la preeminencia de la razón instrumental cuya égida es el gobierno de todos los demás entes, lo que a la postre determinaría la instrumentalización del ser humano en los proyectos económicos y políticos del capitalismo hegemónico. Por lo tanto, el paso que Rawls pretende necesario desde las posiciones comprensivas hacia el gobierno constitucional basado en su teoría de la justicia, es un desconocimiento fáctico de la condición histórica y social que ha dado origen no solo al privilegio de la razón sino al concepto de democracia moderno. La sociedad como sistema justo de cooperación entre hombres libres e iguales que pregona no solo Rawls, sino toda la modernidad, no es sino una idea abstracta de la razón que no tiene más

instrumental de las acciones en el ámbito de la vida de la corte, en procura de obtener réditos personales en un tipo de civilización que fue tornando a los individuos en seres cada vez más competitivos. De modo que si el siglo XVIII se caracterizaría como un siglo de la razón, es en tanto que el cultivo de la *ratio* se había impuesto desde las cortes de finales de la edad media y las costumbres cortesanas se diseminaron como norma de comportamiento general para la población reunida ahora en el concepto de Estado nación. (Al respecto puede consultarse: Elías 1994. 449-532)

contenido que el deseo del filósofo de que su teoría sirva de fundamento para la regulación de la vida social suprimiendo el conflicto constituyente de la misma.

Que sea abstracta no es el problema en sí mismo, el problema es que pretende ser el fundamento de una concepción no metafísica de la política cuando las ideas sobre las que se apoya esta concepción son esencialmente metafísicas (consenso traslapado, concepto de la persona como alguien guiado por una idea del bien y de la justicia, posición original y velo de ignorancia). La metafísica de Rawls consiste en hipostasiar la política en un ideal trascendental en el que desaparece lo político mismo; lo que constituye una suerte de consuelo metafísico que nos recuerda lo que Nietzsche cuestionaba de esa tradición que nos viene del platonismo: «el hombre hundió su cabeza en las nubes celestiales cuando el vientre del ser le hablaba».

Una de las razones por las que Chantal Mouffe cuestiona la concepción política de la justicia de Rawls, consiste en señalar que ésta suprime el desacuerdo real nacido de las posiciones comprensivas de los sujetos e hipostasía la sociedad en un principio metafísico que Rawls llama “Consenso Traslapado de Posiciones Razonables”. Este concepto, señala Mouffe, se basa en la idea de que la legitimidad de las decisiones políticas está fundada en el carácter razonable y racional de los sujetos, con lo cual se abre la puerta a la exclusión de lo que los liberales consideran como no razonable, cuando lo no razonable es, justamente, lo que da lugar a la constitución del consenso en torno a la razón instrumental que gobierna las llamadas sociedades democráticas liberales, como ya se mencionó arriba a propósito de la cuestión del populismo y de la manera en que operan las lógicas de la masa. (Mouffe, 2003: 42 -43)

La llamada justicia como imparcialidad de Rawls es igualmente un concepto metafísico que supone un terreno libre de las inclinaciones “ideológicas” que implican las doctrinas comprensivas por parte de los sujetos que participan de una comunidad política. Al calificarla de concepción política en relación con la cual todas las perspectivas comprensivas podrían concebir la posibilidad del consenso, Rawls desecha el carácter político que en sí mismas tienen tales doctrinas comprensivas, sobre todo porque ellas

introducen fácticamente el desacuerdo y el litigio constituyentes de la vida social y la sustancia de la política en cuanto tal.

¿La reflexión de Rawls no lleva implicado el hecho de que las sociedades democráticas liberales se constituyen en torno a la exclusión, es decir, el rechazo y, por lo tanto, la legalidad del Estado liberal no se sostiene en el vacío propio de dicha sociedad? Vale decir, lo que vehicula el ideal político sustentado en la teoría de la justicia de Rawls es el rechazo de la política en cuanto litigio que va aparejado a las diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas, etc., es decir, todo lo que está a la base de lo que Rawls llama doctrinas comprensivas; se trata de un rechazo de la excepción que introduce una suerte de indiferenciación a través del pretendido consenso.

Pero lo excepcional va a retornar en los síntomas de la democracia liberal bajo la forma del racismo, el clasismo y la xenofobia, entre otros, como en efecto se puede constatar en los países más desarrollados del mundo occidental democrático y liberal. Esto es lo que ha hecho notar Giorgio Agamben, profundizando el estudio de las formas de la política en la modernidad. Según Agamben en la política moderna el racismo y la eugenesia han devenido procedimientos esenciales para dar forma a la vida de los pueblos. La eugenesia constituye la manifiesta preocupación por la vida biológica sobre la cual se designan las natalidades y con ella las nacionalidades, mientras el racismo instaura una situación que se mueve sobre la lógica amigo-enemigo (Agamben, 2001: 15 y 16).

Agamben recuerda que para el pensamiento político totalitario el cuidado del pueblo pasa por la conservación de cualidades raciales y la consiguiente segregación de aquellos que lesionarían la pureza de la raza. La política, en tanto que intención de dar forma a un pueblo, aparece como lucha contra el enemigo y, en ese sentido, coincide con la operación de la policía. Dar forma a un pueblo requiere una situación de excepción en la medida en que la vida se sitúa aquí como un fuera de campo, es decir, fuera de las formas de vida y, por lo tanto, fuera del ordenamiento jurídico o, en todo caso, en un ordenamiento legal constituido por la raza misma y es este afuera el que es preciso ocupar y colonizar para redireccionar la vida. Este afuera no es más que lo anómalo que toda sociedad aísla como

su enemigo y que combate con la promoción del nacionalismo o cualquiera otra ideología que permita cohesionar el cuerpo social (Agamben, 2001: 15 y ss).

La presencia de fenómenos como el racismo y la xenofobia en las sociedades llamadas democráticas muestra que lo rechazado retorna bajo la forma de un síntoma, es el retorno de la particularidad que ha sido excluida, es un retorno que toma la forma de un síntoma social.

4. La Excepción es el Síntoma.

Para comprender las razones de este retorno es preciso acudir a lo que el psicoanálisis logra dilucidar de la estructura del sujeto y, particularmente, de la incidencia del deseo inconsciente en las formas de lo social y en la política.

Lacan subraya que el inconsciente es la política dado que el sujeto emerge de la inscripción de la vida en el lenguaje a partir de la inserción en el discurso del Otro. El sujeto habita el discurso de tal manera que se hace representar en éste al precio de su propia desaparición, es decir, cuando un sujeto profiere la palabra no puede hacerlo sino en la medida en que no consigue saber cual es el Yo que habla, toda vez que primero es hablado por el Otro y su posición en el discurso resulta de una alienación que comporta la elección de un significante del Otro que pretende representar la marca derivada de la experiencia primordial del goce (Dufour, 2003: 52).

A esto Freud lo designó como represión y caracterizó esta represión no solo como constitutiva del sujeto del inconsciente sino también de sus síntomas. La represión es a la vez la condición *sine qua non* de la civilización puesto que no hay civilización sin prohibición del goce; al mismo tiempo Freud señalaba el carácter revolucionario de los síntomas en cuanto testimonian de una protesta en acto contra las formas ideológicas con las cuales se piensa y se busca dar una forma al sujeto, máxime cuando esas formas ideológicas se expresan como una moral sexual, dado que esta moral coadyuva a la represión pretendiendo normalizar el goce (Ver: Freud, 1989a).

El enunciado lacaniano “el inconsciente es la política”, alude a lo que el psicoanálisis aprehende de la experiencia del inconsciente en la medida en que el síntoma divide al sujeto de la colectividad a la vez que lo liga a ella. Lo que determina el síntoma es la represión constitutiva del inconsciente y esta represión significa que hay algo de la experiencia primordial del sujeto con el gran Otro del lenguaje que no puede ser simbolizado y figura como fuente de todas sus motivaciones morales. En ese sentido, la relación del sujeto con la realidad será siempre una impugnación en procura de recuperar esta experiencia primordial que hemos designado como goce, de modo que, si el inconsciente es la política, es en la medida en que el sujeto participa de la comunidad vía esta búsqueda de goce, pero al mismo tiempo se separa de ella puesto que el goce le está vedado. La forma singular de ese goce irrepresentado e irrepresentable motiva el síntoma individual e inscribe una demanda del sujeto dirigida siempre al Otro de lo social para que se restituya algo de ese goce y si no se puede restituir, entonces que no sea posible para nadie; esta es su demanda de justicia.²⁶

El psicoanalista y filósofo belga Wilfried Gontran ha destacado esta paradoja del goce y su relación con la política a partir de la caracterización de la excepción como elemento fundamental para considerar los llamados ideales democráticos (Gontran, <http://www.apjl.org>). Gontran recuerda que lo que Freud plantea a propósito de la demanda de justicia social, es que ésta emerge del deseo del sujeto de eliminar al otro en la medida en que el niño ha perdido la exclusividad del amor de sus padres con la llegada de un hermano o de otra persona a quien éstos acogen:

Ante el hecho de que este niño es amado por los padres de un modo igual y a consecuencia de la imposibilidad de mantener su posición sin perjuicio propio, es obligado a la identificación con los otros niños y se forma en el grupo de niños un sentimiento de masa o de comunidad. (Freud, 1921 citado por Gontrand)

Gontran avanza otra cita de Freud en su libro *Psicología de las Masas*:

²⁶ En el seminario RSI, Lacan alude a fenómenos sociales como la huelga y los caracteriza como síntomas. La huelga es un síntoma porque ella constituye una forma de impugnación al goce del otro que le está prohibido al sujeto: es cuando el capitalista se regodea obscenamente en el goce de la explotación, cuando la clase obrera cesa de trabajar para denunciar este goce. (Ver: Lacan 1974: Sesión 19 noviembre.)

La primera exigencia de esta formación reactiva es la de justicia, la de tratamiento igual para todos... si no se puede ser privilegiado, entonces que ninguno de los otros lo sea... Eso significa que uno se reprime excesivamente a sí mismo a fin de que los otros se vean forzados a renunciar o, lo que es lo mismo, no lo puedan exigir. Esta exigencia de igualdad (...) es la raíz de la conciencia social y del sentimiento del deber... El sentimiento social reposa, de esta manera, en el retorno de un sentimiento, hostil en principio, en una ligazón con tonalidad positiva, de la naturaleza de una identificación. (Gontran, <http://www.apjl.org>)

Como lo destaca Gontran, es a partir del ser de goce como un sujeto encuentra los medios para adherir a una colectividad y, por ello, ésta no puede ser normalizada a partir de la institución de ideales absolutos sin que ello tenga un costo para el sujeto y para la misma colectividad puesto que los ideales absolutos comportan el rechazo de lo singular y, a la postre, este elemento singular retornará bajo la forma del síntoma individual y social.

Lo Real no puede ser obturado, es decir, no puede ser cerrado o recubierto por el orden simbólico dado que en la estructura misma de lo simbólico corre la falta; pero la democracia liberal pretende taponar la falta instituyendo al sujeto de los derechos como si se tratase de algo natural. Estos derechos se especifican como identidad racional y biopolítica y en eso el liberalismo obra a partir de la decisión de fundar las formas de vida sobre un derecho positivo. Pero este derecho no es más que un ideal que pretende que la sociedad puede funcionar como un organismo o como una corporación en donde todas las partes trabajan por la misma causa; esta sería una sociedad sin la falla de lo Real.

Desde ese punto de vista cabe señalar que la pretensión de recubrir lo Real con lo simbólico rechazando la falla estructural, configura un tipo de mecanismo específico de la producción de síntomas, ajeno a la represión; este mecanismo fue designado por Lacan como forclusión en referencia al concepto “Verwerfung” con el que Freud había dilucidado el mecanismo propio de las psicosis²⁷.

²⁷ Mientras la represión constituiría el mecanismo de las neurosis en las que la formación de síntomas conlleva un retorno de lo reprimido por vía de la simbolización que comporta el trabajo de la metáfora y de la metonimia, el mecanismo de la forclusión impone un tipo distinto de formación de síntomas toda vez que lo rechazado resulta imposible de advenir en lo simbólico. La represión se ejerce a partir del amarre que la metáfora opera en el discurso como lugar del Otro (lo que se puede escribir $S \rightarrow S_1 \rightarrow S_2$: en donde el efecto de amarre está dado por la función de S_1); la forclusión es la imposibilidad de este amarre, lo cual podría escribirse: $S \rightarrow S_2 \rightarrow S_3 \rightarrow S_n$, en donde la metonimia del discurso no se puntualiza y éste aparece completamente dislocado.

La forclusión alude a aquello que jamás fue admitido en lo simbólico como falta, en razón de lo cual el significante opera en su dimensión puramente virtual sin referencia a lo Real, en consecuencia lo no admitido opera una forma de retorno desde lo Real mismo que implica que lo rechazado va a emerger en una suerte de asalto que, como la experiencia clínica lo muestra, deja al sujeto completamente infatuado y, en el mejor de los casos, compelido a una elaboración delirante cuya materia prima es lo imaginario.

Los síntomas sociales emergentes en las llamadas sociedades democrático-liberales permiten señalar que allí se está operando un retorno desde lo real como consecuencia de la forclusión del sujeto que es rechazado en su singularidad por una suerte de hegemonía del derecho positivo que reduce la subjetividad a lo designado por el significante.

La pregunta final que podemos formularnos es si es viable calificar la pretensión de obturar la falla en las democracias liberales como un acto decisionista —homólogo al que un soberano, en el sentido schmittiano, realiza para decidir sobre el estado de excepción— que produce al sujeto de los derechos en el intento de remediar la anomalía que funda lo social y que constituye lo político. El concepto de excepción que Schmitt forjó para caracterizar el lugar de la política (que en realidad sería un no-lugar²⁸), vehicula la posibilidad de ver la falla de lo simbólico en la medida en que la estructura del sistema jurídico no puede contemplar la excepción sobre la que él mismo se funda; Sin embargo, Schmitt se equivoca al creer que esta falla se puede eliminar con la decisión del soberano de constituir una comunidad política con la determinación del enemigo, pues, para el filósofo y jurista alemán, la relación amigo-enemigo es la condición de posibilidad de la unidad cuando las condiciones de necesidad lo exigen.

Schmitt señalaba que la democracia requiere una cierta homogeneidad del pueblo con base en la cual se construye la unidad política, pero esa unidad solo puede verse reflejada en la figura del Estado y éste podría volverse contra los propios ciudadanos para tratarlos como

²⁸ Este no-lugar de la política apuntaría al espacio de negatividad desde donde se decide la cuestión de lo social: en Schmitt esa decisión entraña la ausencia de una ley o su desaplicación para constituir la comunidad política y resolver un perentorio estado de necesidad.

enemigos internos. Ello abre la puerta al despotismo que hace del estado de excepción, caracterizado como “razón de estado”, la regla de la política y del derecho.

Sin embargo, el concepto de excepción sigue siendo un concepto de gran importancia no solo para pensar la cuestión de lo político, sino también para establecer un concepto y una práctica de la democracia que incluya la diferencia no al modo del liberalismo, para el que ella resulta de los límites que traza el derecho positivo; la diferencia es más bien lo no admitido y lo no designable en el derecho, es lo radicalmente otro, y esta cuestión del otro en la constitución de las diferencias, es lo que en la dialéctica amigo-enemigo, la teoría de Schmitt introduce como constituyente de lo político —como lo ha destacado Chantal Mouffe—(Mouffe, 2003: 55-64)

Conclusión

La comunidad política implica un cierto nivel de desagregación, de desacuerdo y de litigio que se sitúa en el punto constituyente de la política en cuanto tal. Lo social se produce por el efecto de división que introduce el sujeto determinado por el significante cuyo movimiento es empujado por la imposibilidad de identificación consigo mismo. Si bien las formaciones sociales comportan cierto grado de identificación con arreglo al cual se da la conformidad del sujeto en el grupo, en la medida en que éste se hipostasía en un ideal, es preciso remarcar cómo la adhesión al cuerpo político tiene su resorte en dicha imposibilidad en relación con la cual el sujeto existe como excepción.

La teoría psicoanalítica del sujeto ha puesto de presente la condición previa de lo simbólico para el establecimiento de la relación política y ésta supone, de un lado, la dimensión de la alienación en la que el sujeto no puede constituirse sino en el lugar del Otro que es el lugar del lenguaje, mientras, de otro lado, hay una separación puesto que el significante que representa al sujeto para el Otro ($\$: S_1 \rightarrow S_2$) no es más que el significante de la falta en el Otro, es decir, significante de la falta de significante.

Lo político se instaura en virtud de esta falta que es constitutiva del sujeto, y en razón de ello, ningún orden simbólico como el que se pretende instaurar con el sistema de los derechos en las democracias liberales modernas puede representarlo efectivamente. Hay una imposibilidad lógica para que la sociedad pudiese funcionar como una totalidad cerrada o como una corporación cuyas partes cooperarían hacia la consecución de un propósito común, más aun cuando el sentimiento de justicia tiene su origen en la intención egoísta provocada por el sentimiento hostil hacia el hermano a quien de entrada no puede percibirse como un igual sino como un adversario.

Dicha imposibilidad es constitutiva del inconsciente y del lazo social. En ese sentido, lo colectivo es el inconsciente aunque el inconsciente no es colectivo, es decir, hay colectividad porque el lazo social no solo comporta el movimiento de la cadena significativa, sino sobre todo el goce implicado en la fantasía en virtud de la cual el sujeto instaura la relación con sus objetos para dar forma a la realidad; pero el goce es algo en lo que el sujeto está implicado de manera singular.

Así las cosas, la idea de un sujeto racional, libre y autoconsciente determinante de la sociedad y, por lo tanto, de la política, no es más que una ficción normativa de las teorías filosóficas liberales, así como lo es la idea de una sociedad concebida como un sistema de cooperación; lo cual no quiere decir que no debemos propender por la construcción de una sociedad más equitativa y justa, pero es preciso abocar las condiciones que determinan al sujeto sabiendo que tal propósito conllevaría la liberación del deseo en el doble sentido del genitivo, esto es, liberar el deseo de su anclaje en la alienación simbólica e imaginaria para liberarse del deseo alienado.

Este propósito resulta mas difícil de realizar cuando la marcha del liberalismo en las sociedades modernas ha conducido a sofisticadas formas de alienación como las que instituyen al sujeto en el estatuto de los derechos produciendo una secuela paradójica: la atomización profunda del cuerpo social en la medida en que los sujetos se alienan en la descripción positiva de rasgos en virtud de los cuales han comenzado a ser reconocidos establecimiento de un valor jurídico para todos.

En ambos casos desaparece el rasgo del sujeto como excepción toda vez que este rasgo no es definible por ningún régimen simbólico ni imaginario, razón por la cual el sistema de los derechos no sería más que un conjunto de nombres impropios para el sujeto, de lo que resulta el tratamiento biopolítico y policial de la población con lo que ello conlleva en términos de racismo y declaración de guerra a la alteridad propiamente dicha.

La alteridad es la excepción y la excepción es la alteridad más radical. Ésta, en principio, está constituida por el padre al que Lacan designa como padre Real o padre del goce, el cual se sitúa fuera del registro de lo que el sujeto puede comprender sobre su existencia; los significantes que representan al sujeto no pueden decir qué es el padre aunque el padre sea justamente la condición de posibilidad para la inserción del sujeto en la ley del lenguaje. El padre es también el lugar de la soberanía en tanto que límite imposible de recubrir por el campo simbólico. Ese es el punto por el que el concepto de excepción, en la elaboración de Carl Schmitt, puede resultar de interés para la concepción psicoanalítica de la política.

Es preciso admitir que, con todo lo problemático de la formulación schmittiana, este punto de su pensamiento introduce una topología que nos permite ver el campo jurídico determinado por un agujero que es a la vez constituyente de lo social, toda vez que la excepción es el resorte del lazo que liga al sujeto con la comunidad en la cual sus potencialidades vitales y sus deseos buscan realizarse. La excepción, cuya forma práctica es el síntoma, constituye a la vez la condición de posibilidad de disolución del lazo dado que el síntoma no puede ser compartido por cuanto no tiene una dimensión intersubjetiva.

El concepto de lo político que vehicula la teoría schmittiana como relación amigo-enemigo, permite establecer un nuevo concepto de la democracia basada en la diferencia de lo radicalmente otro del sujeto, si bien, es preciso señalarlo, dicho concepto resulta insuficiente para designar el problema propiamente político —que no sería otro que el de la radical separación del sujeto, en tanto que ser singular, respecto de la comunidad política— puesto que alude a las formas imaginarias de la identificación en virtud de las cuales el

sujeto no puede constituirse más que como exclusión del semejante designándolo como enemigo y, en ese sentido, esa relación sigue presa de las formas alienadas del deseo, en la medida en que el sujeto y la colectividad no podrían reconocerse sino en su opuesto negativo que no es más que el doble especular que serviría de soporte a la construcción de la identidad que en la teoría de Schmitt se designa como el pueblo.

La teoría psicoanalítica pone de presente el origen de este tipo de identificaciones en la imposibilidad de que lo real pueda ser recubierto por lo simbólico pero también por lo imaginario, pues, de un lado, la cadena significante está constituida en virtud de la relación de un significante que representa al sujeto para otro significante ($S \rightarrow S_1 \rightarrow S_2$), y esta relación comporta un efecto de tachadura que conlleva la no identidad del sujeto con el significante.

De otra parte, lo imaginario conlleva la alienación en la imagen del otro sobre quien el sujeto vuelca la agresividad al percibirlo como un intruso que le arrebató el objeto de su goce, intruso que puede ser incluso el hermano; por eso la fraternidad tampoco es la vía para definir el problema político. Lo que el psicoanálisis destaca es, más bien, cómo la cuestión política concierne al litigio concomitante con la imposibilidad de unificación por lo simbólico; litigio que comporta la desagregación del sujeto respecto de la totalidad a la que designamos con el concepto de comunidad política.

Sin embargo, este litigio, resulta ser constituyente del lazo social en la medida en que todo sujeto se sabe siempre concernido por el otro con quien disputa el valor del significante. Saberse concernido por el otro implica que el inconsciente es el discurso del Otro y esto significa que si hay intersubjetividad en el lazo social no es sino en tanto que el significante representa al sujeto para otro significante, lo cual conlleva no la armonía del lazo social basada en el supuesto de una capacidad del sujeto racional para comprender al otro, sino el desencuentro esencial puesto que un significante no representa al sujeto para otro significante en términos de identidad sino como pura diferencia.

En todo caso, ese saberse concernido por el otro nos permite deducir cuan inadmisibile resulta ser el individualismo que defienden algunos teóricos del liberalismo para quienes la sociedad no debería ser más que un mercado perfectamente competitivo. Desde luego, es preciso señalar cómo el estar concernido por el otro también hace al sujeto proclive a la creencia y a la manipulación ideológicas, toda vez que en la ideología el sujeto encuentra una suerte de sutura de lo simbólico con lo imaginario y lo real, pues, como nos lo ha hecho ver Slavoj Žižek, la ideología se expresa bajo la forma de una cristalización del significante en la cual y por la cual todas las razones no son más que una sola razón que se explica a sí misma, o sea, las razones de un significante que pretende ser idéntico consigo mismo. Con arreglo al planteamiento de Žižek y a la tesis que hemos querido defender aquí a propósito del carácter de excepción que tiene el sujeto, cabría decir que el único consenso posible es el consenso ideológico en tanto que es la fantasía de unidad de la que participan las masas.

Bibliografía.

- Agamben Giorgio (1998). *Homo Sacer. El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Pretextos. Valencia.
- _____ (2001). *Medios Sin Fin. Notas sobre la Política*. Pretextos. Valencia.
- _____ (2003). *Estado de Excepción*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.
- _____ (2008). *El lenguaje y la Muerte. Un Seminario sobre el lugar de la Negatividad*. Pretextos, Valencia.
- Dufour Dany-Robert (2003). *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré, à l'ère du capitalisme total*. Denoël, Paris.
- Elías Norbert (1994). *El Proceso de la Civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. Fondo de Cultura económica, México.
- Foucault Michel (1989). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI, México.
- _____ (1991). *Saber y Verdad*. La piqueta, Madrid.
- Freud Sigmund (1989a). *La Moral Sexual Cultural y La Nerviosidad Moderna*. OC. Tomo IX, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1989b). *Tótem y Tabú*. En: Obras Completas, Tomo XIII. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1989c). *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*. En. Obras Completas, Tomo XVIII. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1989d). *El Malestar en la Cultura*. OC. Tomo XXI, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gauthier David (1994). *La Moral por Acuerdo*. Gedisa, Barcelona.
- Gontran Wilfried. A propos de "L'exception et l'idéal démocratique". Tomado de: <http://www.apjl.org./spip.php?article435>.
- Hegel Georg W. F. (1985) *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Tomado de: <http://www.scribd.com/doc/6941666/Martin-Heidegger-Heidegger-Martin-en-castellano-carta-sobre-el-humanismo>.

- Kogan Jacobo (1996). *Temas de Filosofía: La Belleza, El Bien, El Hombre, La Realidad*. Ediciones Biblos, Madrid.
- Korsgaard Christine (2008). *The constitution of agency*. Oxford University Press, New York.
- Lacan Jacques (1974). *Seminaire Livre XXII. RSI*. Inédit.
- _____ (1984). *Escritos*. Siglo XXI, México.
- _____ (1988). *Seminario Libro VII: La Ética del Psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1987). *Seminario Libro XI: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires.
- _____ (2004). *Seminaire Livre XVI. D'Un Autre à l'autre*. Editions du seuil, Paris.
- _____ (1999). *Seminario Libro XVII. El Reverso del Psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires.
- Laclau Ernesto (2006). *La Razón Populista*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Laclau Ernesto y Mouffe Chantal (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la Democracia*. Siglo XXI, Madrid.
- Locke John (1795). *Traité du gouvernement civil*. Traducción francesa hecha por David Mazel, publicada por la Universidad de Québec con base en la 5ª edición de Londres en 1725, en el marco de la colección: "Les classiques des sciences sociales".
- Marx Karl (1983). "Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel". En Revista Argumentos 4/5. Bogotá, febrero-abril.
- Mouffe Chantal (2003). *La Paradoja Democrática*. Gedisa, Barcelona.
- O'Neill Onora (2003). Constructivism in Rawls and Kant. En: *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, New York.
- Rawls John (1995). *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Rose Nikolas (1998). *Inventing our Selves*, Cambridge University Press, New York.
- Schmitt Carl (2001). *Teología Política*. En: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Fondo de Cultura Económica, México

- _____ (2001). *El Concepto de lo Político*. En: AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Russell Bertrand (1969) *La Théorie des Types Logiques*. En: Cahiers pour l'analyse, No. 10. Paris, Seuil.
- Simmons John (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton University Press, Princeton.
- Steiner George (1996). *Antígonas. Una Poética y una Filosofía de la Lectura*. Gedisa, Barcelona.
- Taylor Charles (1989). *Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna*. Paidós, Barcelona.
- Young Iris Marion (2000). "Las Cinco Caras de la Oposición". En: *La Justicia y la Política de la Diferencia*. Cátedra, Madrid.
- Zizek Slavoj (2003). *El Sublime Objeto de la Ideología*. Siglo XXI, Buenos Aires.