



Mandela Indiana Muniagurria | Miguel Ángel Rossi
[coordinadores]

Variaciones sobre el padre

Declives y reescrituras en el pensamiento
político contemporáneo



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO
GERMANI**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

VARIACIONES SOBRE EL PADRE

**DECLIVES Y REESCRITURAS EN EL PENSAMIENTO
POLÍTICO CONTEMPORÁNEO**

Muniagurria, Mandela
Variaciones sobre el padre : declives y reescrituras en el pensamiento político contemporáneo / Mandela Muniagurria ; Miguel Ángel Rossi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2025.
Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-2053-5

1. Ciencia Política. 2. Teorías Psicoanalíticas. 3. Filosofía Política. I. Rossi, Miguel Ángel II. Título
CDD 150.195

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Metáfora Paterna; Teoría Política; Psicoanálisis; Lazo Social; Simbólico

El presente libro es el resultado del proyecto de investigación UBACyT "La metáfora paterna y sus derivas. Crisis, reactivaciones y tensiones conceptuales en la tradición y actualidad del pensamiento político" (2020-2025) código 20020190100022BA, dirigido por el Dr. Miguel Ángel Rossi y financiado por la Universidad de Buenos Aires

VARIACIONES SOBRE EL PADRE

DECLIVES Y REESCRITURAS EN EL PENSAMIENTO
POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

Mandela Indiana Muniagurria | Miguel Ángel Rossi
[coordinadores]

Paula Biglieri
Nicolás Fraile
Ricardo Laleff Ilieff
Fernando Lizárraga
Maximiliano Jorge Márquez Broggin
Mandela Indiana Muniagurria
Gloria Perelló
María Marta Quintana
Miguel Ángel Rossi
Ramiro Vuotto



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO**
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





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

Martín Unzué - Director

Ignacio Mancini - Coordinador del Centro de Documentación e Información

Lucía Ariza, Pablo Barbetta, Alejandro Kaufman, Susana Murillo, Fabián Nievas, Luciano Nosetto, Senda Sferco, Facundo Solanas y Melina Vázquez - Comité Editor

Nicolás Varela - Coordinación técnica

Diego Stillo - Diseño de tapa e interiores

Mandela I. Muniagurria - Imagen de tapa

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

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



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial



**Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales**

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

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

Variaciones sobre el padre. Declives y reescrituras en el pensamiento político contemporáneo

(Buenos Aires: CLACSO, julio de 2025).

ISBN 978-950-29-2053-5



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

ÍNDICE

Prólogo	
<i>Miguel Ángel Rossi y Mandela I. Muniagurria</i>	11

EJE I

EL NOMBRE DEL PADRE

Figuras del (nombre del) padre en mundos distópicos	
<i>Fernando Lizárraga</i>	19

La Metáfora Paterna y el lugar vacante de la ley	
<i>Maximiliano Márquez Broggin</i>	47

EJE II

DECLINACIONES DE LA METÁFORA PATERNA

Claroscuro: Marco y abyección, un modo butleriano de leer	
<i>Mandela I. Muniagurria</i>	71

Las <i>revueltas</i> de la sangre: retornos, iteraciones y desobediencias en la lucha por memoria, verdad y justicia en Argentina	
<i>María Marta Quintana</i>	91

Administración pública y autoridad. Problemáticas del Estado social en la obra de Ernst Forsthoff	
<i>Nicolás Fraile</i>	109

EJE III

POPULISMO Y METÁFORA PATERNA

Ruptura, institucionalización y tensión. Sobre la temporalidad populista en América Latina	
<i>Paula Biglieri y Gloria Perelló</i>	131

Los laberintos de Laclau: La demanda, el deseo y la ética del populismo <i>Ramiro Vuotto</i>	153
Populismo y Estado de Derecho. Algunas reflexiones sobre la actualidad <i>Ricardo Laleff Ilieff y Miguel Ángel Rossi</i>	173
Acerca de las y los autores	183

VARIACIONES SOBRE EL PADRE

**DECLIVES Y REESCRITURAS EN EL PENSAMIENTO
POLÍTICO CONTEMPORÁNEO**

Miguel Ángel Rossi y Mandela I. Muniagurria

PRÓLOGO

Crisis. La figura simbólica del padre como metáfora decisiva de la autoridad política occidental está en crisis. Ese es el diagnóstico que, a menudo como el grito de una verdad escandalosa o evocación melancólica de un pasado más honorable, suena sin cesar desde los más vastos campos teóricos pero que se oye, acaso con más fuerza, en el intersticio producido por el cruce entre el psicoanálisis y la teoría política y social. Ya sea en su formulación psicoanalítica como caída del nombre del padre, o desde una lectura teórico-política inspirada en la muerte nietzscheana de Dios y en la crisis weberiana de los valores, la idea de un declive de la metáfora paterna insiste. Pero, ¿qué es eso que se cae?

Este libro nace del proyecto UBACyT “La metáfora paterna y sus derivas. Crisis, reactivaciones y tensiones conceptuales en la tradición y actualidad del pensamiento político”, financiado por la Universidad de Buenos Aires y desplegado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales. Ese proyecto proponía un recorrido por la tradición de pensamiento político occidental prestando especial atención a la figura del padre como metáfora recurrente en la legitimación y fundamentación de la autoridad, aunque también en su deslegitimación y crítica. En gran medida, su objetivo consistía en identificar el señalamiento del declive de la metáfora paterna como *síntoma* de su centralidad teórico-política. Se trataba, para ponerlo en otros términos, de sospechar de esa “crisis”, aunque

no para rechazarla o desestimar su veracidad, sino para pensar qué idea de orden y de política se ponían allí en juego. ¿Es posible pensar la política prescindiendo de la figura del padre? ¿Qué relación tiene con la misma idea de crisis?

Si es cierto —como sugiere la senda abierta por la enseñanza de Lacan y retoma, en el campo del pensamiento político, el posfundacionalismo— que la función paterna siempre está fallida, que es lo mismo que sostener que la dimensión simbólica está fallida por estructura, que no hay identidad y justamente por eso hay identificaciones, que no hay garantías últimas ni definitivas para la vida común y que el conflicto, más que una dimensión patológica eliminable, es constitutivo de la política misma, pues entonces cabría interrogar cuál es la consistencia de esa falla. ¿Se trata de una crisis desencadenada por un discurso que invita a gozar sin límites? ¿Tiene que ver, por otra parte, con las críticas esgrimidas a la estructura patriarcal desde los feminismos y las teorías *queer*? ¿Se dirigen, todas ellas, a la deposición de la metáfora misma o, más bien, a una reescritura que subvierta su sentido?

El presente volumen toma la metáfora paterna como prisma para pensar la política y del inestable pero sostenido vínculo entre el orden y la conflictividad inerradicable que, desde dentro, lo cuestiona y constituye. Los escritos se encuentran ordenados en tres ejes temáticos de acuerdo al modo en que se acercan al problema: (1) lecturas que interrogan la figura misma del padre, (2) interpretaciones que ofrecen declinaciones de la metáfora paterna y (3) aquellas que establecen un cruce con la teoría del populismo.

EJE I: EL NOMBRE DEL PADRE

1. “Figuras del (nombre del) padre en mundos distópicos”, de Fernando Lizárraga, parte de la distinción establecida por Slavoj Žižek entre la figura simbólica del padre meramente represivo y aquella del padre que, por medio de la manipulación, consigue ser obedecido sin que su ley se haga evidente; dos figuras que podrían identificarse como un padre típicamente moderno y un padre posmoderno. El punto es que, en cualquier caso, la figura del padre parece ineludible. Para eludirla, o al menos intentarlo, existen algunas distopías. Entre las más famosas se cuenta *Mil novecientos ochenta y cuatro* (1949), de George Orwell, en la cual el protagonista cuenta a su padre biológico como desaparecido y, a escala social, no existe una figura paterna sino la de un Gran Hermano o, como se sugiere en mejores traducciones, un Hermano Mayor. Algo similar ocurre en la distopía soviética que es la fuente de inspiración orwelliana: *Nosotros* (1921) de Evgeny

Zamiatin. Allí, en un mundo amurallado y totalitario, la ley y la ejecución de la ley están en manos de un personaje llamado el Benefactor. No hay nombre del padre en estas novelas, pero sí hay Estado, partido único, servicios secretos y ceremonias de odio al Otro. El Hermano Mayor y el Benefactor exigen obediencia y amor; el Estado y el partido monopolizan el temor general y el terror de los pocos que atinan a rebelarse. De algún modo, las dos modalidades paternales descritas por Žižek se expresan en estos mundos distópicos donde la presencia ineludible del padre habita en la absoluta ausencia de su nombre.

2. “La Metáfora Paterna y el lugar vacante de la ley”, de Maximiliano Márquez, propone recorrer algunos de los diferentes sentidos otorgados a la intervención de la metáfora paterna, no sólo como soporte de autoridad y poder simbólico, sino como esa marca de origen, como ese inicio y ese primer acto del nombrar. La idea de concebirla como disparador de las instancias de construcción y de-construcción del orden social, conducirá a una comprensión de la huella de origen que le imprime al líder en su relación con el público. En ese sentido, el texto intenta pensar si la metáfora paterna, como parte del psicoanálisis, pertenece a la dimensión de lo ontológico o si su principio es un efecto sólo del lenguaje y si, como consecuencia de ello, deriva en la búsqueda de un fundamento que, a partir de una falta que no puede ser cubierta conceptualmente, se vuelve siempre un fundamento desfundado en última instancia, pudiéndoselo cuestionar socio-políticamente en todo momento. ¿Qué es eso que se cuestiona? ¿Su estatuto como ley? ¿Su positividad? ¿Su función?

EJE II: DECLINACIONES DE LA METÁFORA PATERNA

3. “Claroscuro: Marco y abyección, un modo butleriano de leer”, de Mandela Muniagurria, propone una lectura a las figuras butlerianas de *marco de reconocimiento* y *abyección* como categorías epistemológicas que dan cuenta de la manera en que Judith Butler se aproxima a sus distintos objetos de estudio como el cuerpo, el sexo, la violencia o la precariedad. El capítulo sugiere, sin embargo, que las nociones de marco y abyección, además de conformar la matriz epistemológica desde la cual se piensa lo social y lo político, evidencian el modo mismo en que la autora lee, critica y se reapropia de los trabajos de otros pensadores y pensadoras. En ese sentido, propone un recorrido de la interpretación butleriana de la noción psicoanalítica de “falo”, tal como la autora la toma de Freud y Lacan.

4. “Las *revueltas de la sangre*: retornos, iteraciones y desobediencias en la lucha por memoria, verdad y justicia en Argentina”, de María Marta Quintana, busca atender al modo en que *la sangre*, un significativo clave en el discurso de los organismos de derechos humanos de nuestro país —que ha funcionado, y todavía funciona, como un principio de movilización y demanda de *memoria, verdad, justicia y reparación*—, se retoma y desvía de un uso anterior, orientándose hacia propósitos políticamente expansivos. Más precisamente, interesa allí destacar el trabajo de la *resignificación*, puesto que, en virtud de la inestabilidad de los términos a causa de su repetición, abre la posibilidad de inscribir los significantes en cadenas de sentido alternativas, incluso manifiestamente contrarias a sus propósitos originales. Esto permite sugerir que las configuraciones discursivas de las propias organizaciones de DDHH, y sus consecuentes reformulaciones temporales, además de evidenciar las huellas del “Proceso de Reorganización Nacional”, y por ende la relación de *sobredeterminación* con el discurso de la dictadura (y posteriormente con el del Estado de derecho), dan cuenta del carácter *contingente* y disputado (del discurso) del familismo.

5. “Administración pública y autoridad. Problemáticas del Estado social en la obra de Ernst Forsthoff”, de Nicolás Fraile, busca pensar la politicidad que reviste toda administración pública. Allí sostiene que, a pesar de que en los últimos años la teoría política argentina ha mostrado un interés creciente por el Estado, los aspectos relativos a su dimensión administrativa y, en general, a toda aquella actividad que podemos reconocer como administración no ha merecido mayor atención. Entendiendo que aquella no constituye el límite de la política, sino que presenta un conjunto de problemáticas significativas para la reflexión teórica, el capítulo pretende dar cuenta de la politicidad que reviste la administración. A estos fines, recurre al campo de indagaciones de la teoría del Estado alemana y, en particular, a la obra de un constitucionalista y administrativista que se destacó como un discípulo de Carl Schmitt durante la segunda mitad del siglo XX: Ernst Forsthoff. El propósito del escrito es dar cuenta de la tensión que esbozó este autor entre las crecientes obligaciones y responsabilidades que deben tomar las administraciones públicas y la pérdida de autoridad que sufren los Estados contemporáneos como consecuencia de aquello.

EJE III: POPULISMO Y METÁFORA PATERNA

6. “Ruptura, institucionalización y tensión. Sobre la temporalidad populista en América Latina”, de Paula Biglieri y Gloria Perelló,

aborda la cuestión de la temporalidad en la política populista. La estrategia argumentativa apunta a desarrollar la siguiente tesis: la temporalidad populista ha demostrado tener tres dimensiones. Primero, implica un *ethos* refundacional que conlleva la suspensión del tiempo. Es el momento de la reactivación que resulta atractivo por su dislocación temporal que cuestiona las prácticas sedimentadas, suspende las rutinas y, por lo tanto, conlleva una desvinculación de las posiciones establecidas. En segundo lugar, implica un momento de rutinización. Es el momento de generar formas de institucionalización que —a pesar de los mejores esfuerzos— siempre fracasarán en su intento de contener por completo el momento de la reactivación. Y, en tercer lugar, siempre existe una tensión entre el momento de reactivación y el momento del esfuerzo institucionalizador. Esta es la tensión constitutiva e irresoluble del populismo: la necesidad de rutinizar prácticas para instituir un nuevo bloque hegemónico que al mismo tiempo den cabida a parte del momento de reactivación.

7. “Los laberintos de Laclau: La demanda, el deseo y la ética del populismo”, de Ramiro Vuotto, presenta una relectura de la interpretación lacaniana del mito de Antígona a la luz de las consideraciones laclausianas en torno a la lógica populista como la construcción identitaria que articula una *plebs* (parcialidad) con un sentido de ser el *populus* (representación de una plenitud ausente). En esa doble operatoria de nominación e investidura radical, el texto ubica algo del orden de lo ético que permite preguntarse si el “pueblo populista” al que apela no está parado sobre el límite de la transgresión ética en la medida en que no cede ante su deseo de impugnar el orden vigente; deseo que pareciera profundamente legitimado, y frente al cual el pueblo no puede más que condescender. En ese sentido, establece la similitud con la figura de Antígona leída por Lacan, situada en una posición de borde, en una encrucijada que no es más que la encrucijada de todo sujeto con su deseo, presentando un resplandor sublime que la acompaña cuando ésta persiste en su acción ética, afirmativa de su deseo, contra los designios de la autoridad. Encuentra así que, frente a la impugnación de la ley vigente, Antígona decide priorizar su propio deseo, más allá de las consecuencias efectivas que esa acción puede tener. Entonces se denota una relación bifaz con la ley: la ley debe existir (el Nombre del Padre, la ley, es condición de posibilidad de la realidad del sujeto), pero el límite que establece esa ley puede tener un encontronazo con el propio deseo del sujeto. De esta manera, la metáfora de Antígona permite problematizar en torno a posibilidad de

pensar una “ética del populismo”, de ahondar en cómo es posible pensar un horizonte político que sea a la vez emancipatorio, pero que tenga en cuenta las profundas implicancias que supone abrazar la tesis lacaniana del Nombre del Padre como fundamento de todo orden socio-político.

8. “Populismo y Estado de Derecho. Algunas reflexiones sobre la actualidad”, de Ricardo Laleff Ilieff y Miguel Ángel Rossi, se concentra en la relación entre “populismo” y “Estado de Derecho”, términos ambos de suma importancia para la tradición de pensamiento occidental. En ese marco caracteriza al primero como un síntoma del segundo y, en tal sentido, como una suerte de ampliación. Asimismo, efectúa algunas consideraciones acerca de la trascendentalidad de los principios de la ley, los cuales, en ciertas configuraciones políticas, pueden ser mentados como obturadores de discursos que apelan a la contingencia y al disenso como componentes ineludibles de la comunidad política.

EJE I

EL NOMBRE DEL PADRE

Fernando Lizárraga

FIGURAS DEL (NOMBRE DEL) PADRE EN MUNDOS DISTÓPICOS

...Who in the sunshine

Who in the night time

Who by high ordeal

Who by common trial...

Leonard Cohen, "Who by Fire"

En un breve artículo titulado "You May!", Slavoj Žižek (1999) distingue la figura simbólica del padre meramente represivo y la de aquél que, por medio de la manipulación, consigue ser obedecido sin que su ley se haga evidente. Podría aventurarse que estamos frente a un padre típicamente moderno y a un padre posmoderno. La figura del padre parece ser tan inevitable que no pueden eludirla o escamotearla ni siquiera algunas de las más grandes ficciones distópicas. Tal es el caso de *1984* (1949), de George Orwell, en la cual el protagonista cuenta a su padre biológico como desaparecido y, a escala social, no existe una figura paterna sino la de un Gran Hermano o, como se dice en las mejores traducciones, un Hermano Mayor. Algo similar ocurre en la distopía soviética que fue la principal fuente de inspiración orwelliana: *Nosotros* (1921), de Evgeny Zamiatin. Allí, en un mundo amurallado y totalitario, llamado Estado Único, la ley y la ejecución de la ley están en manos de un personaje conocido como el Benefactor. No hay nombre del padre en estas novelas, pero sí hay Estado, partido único, servicios secretos, ejecuciones públicas y ceremonias de odio al Otro. El Hermano Mayor y el Benefactor exigen obediencia y amor; el Estado y el partido monopolizan el temor general y persiguen sin descanso a los pocos que atinan a rebelarse. De algún modo, las dos modalidades paternas descritas por Žižek se expresan en estos mundos distópicos donde la presencia ineludible del padre habita en la ausencia de su nombre.

En las páginas que siguen examinaremos, en primer lugar, estas dos figuras del padre según Žižek: la de la ley simbólica y la del superyó, es decir, la figura tradicional y la posmoderna, para luego proponer que en el totalitarismo estalinista ambas figuras están presentes, toda vez que Stalin mismo es mostrado profusamente como padre de las naciones, entre otras imágenes. Asimismo, analizaremos la estructura del totalitarismo según las interpretaciones de Žižek y de Hannah Arendt para identificar rasgos centrales de este fenómeno y, en particular, del estalinismo. Tras estas consideraciones teóricas, al leer las distopías de Zamiatin y Orwell, veremos cómo estas obras anticipan y constatan los elementos determinantes de los totalitarismos y, en especial, las figuras del padre y su relación con subjetividades formateadas por implacables mecanismos de poder.

SOBRE EL PADRE, LA LEY Y LOS TOTALITARISMOS

En el clima social de este capitalismo tardío, dice Žižek, ya no se vive según la tradición ni la naturaleza, puesto que no hay “orden simbólico ni código de ficciones aceptadas (aquello que Jacques Lacan llama el “Gran Otro”) para guiarnos en nuestro comportamiento social” (Žižek, 1999). El ocaso del Gran Otro significa la ausencia de un “agente que brinde estructura a nuestras caóticas vidas sociales” (Žižek, 1999, párr. 2). Es un nuevo mundo donde han caído precisamente las estructuras que ponían límites a la vida del deseo, donde se generan nuevas ansiedades y culpas por la “decadencia de la autoridad paterna”. Así, “la desintegración de la autoridad simbólica patriarcal” ha dado origen a otras formas de “apego apasionado”, a otras formas de sujeción, ahora (aparentemente) elegidas. El sujeto no sujetado ya “no trata con el padre autoritario que prohíbe el disfrute, sino con el padre obsceno que lo incita y por ende te vuelve impotente o frígido” (Žižek, 1999, párr. 14). Según Lacan el contenido clave del superyó es el mandato que dice: “¡disfruta!”. Esto produce dos figuras paternas diferentes.

La figura paterna que es simplemente “represiva” a modo de autoridad simbólica le dice a un niño: “Tenés que ir al cumpleaños de tu abuela y portarte bien, incluso si te aburrís como una ostra; no me importa si querés ir o no, igual tenés que hacerlo”. La figura del superyó, en contraste, le dice al niño: “Aunque sabés lo mucho que a tu abuela le gustaría verte, tenés que ir a su fiesta sólo si realmente lo querés; si no querés, podés quedarte en casa”. El truco que realiza el superyó es que parece ofrecerle al niño una libre elección, cuando cualquier niño sabe que no se le está ofreciendo ninguna opción en absoluto. Peor aún, se le está dando una orden mientras se le exige que sonría al mismo tiempo [...] El superyó

te ordena que disfrutes haciendo lo que tenés que hacer. (Žižek, 1999, párr. 16)

Asoma aquí la naturaleza profunda del “amo totalitario”, el cual en la superficie “lanza rígidas órdenes para que renunciemos al placer y nos sacrifiquemos por alguna causa superior” pero, en realidad, su “incitación efectiva, discernible entre líneas, es un llamado a la transgresión sin frenos. Lejos de imponernos un firme conjunto de estándares para ser obedecidos, el amo totalitario suspende el castigo (moral)” (Žižek, 1999, párr. 20). Lo que el amo nos dice es que las reglas son para tener a raya a la gente común mientras que para nosotros está permitido todo (o, mejor, como diría Arendt, que para nosotros todo es posible) siempre y cuando sigamos al amo y no a la ley simbólica del padre tradicional.

A tono con las preocupaciones finiseculares de Žižek, una creciente literatura sobre el fascismo, los neofascismos o los post-fascismos ha proliferado en los últimos años para explicar el surgimiento de las nuevas derechas, la *alt-right*, el conservadurismo radicalizado, entre otros fenómenos socio-políticos de esta laya, tanto en los países centrales como en la periferia (Stanley, 2019; Brown, 2017; Tamás, 2000).¹ Sin embargo, ha sido marginal el tratamiento del estalinismo (o neo-estalinismo) como prolongación del fallido experimento soviético. Como señaló hace un tiempo el mismo Žižek (2005), uno de los grandes fracasos de la Escuela de Frankfurt fue el de no haber ofrecido una explicación sobre el estalinismo. Este silencio –o el apenas audible murmullo– frankfurtiano sobre los horrores soviéticos son prueba elocuente de la (acaso vergonzante) intratabilidad de este fenómeno. En efecto, cierta nostalgia por el bloque del Este (*Ostalgie*) todavía existe y es socialmente aceptable, afirma Žižek, algo que no ocurre tan marcadamente con el nazismo.

Esta diferente actitud parece corresponder a diferencias estructurales entre ambas formas de totalitarismo o, si se quiere, entre ambos

1 En un reciente diálogo entre David Barsamian y Noam Chomsky, publicado en *Boston Review*, el primero recuerda la literatura que desde hace años viene alertando sobre el fascismo, tales los casos de *It Can't Happen Here*, de Sinclair Lewis; *The Plot Against America* (2004), de Philip Roth y, por supuesto, la espeluznante advertencia de Albert Camus en *The Plague* (1947). A esto, Chomsky añade: “Hubo gente que hizo la advertencia. Puedes añadir a Aldous Huxley, George Orwell, Yevgeny Zamiatin mucho antes, pero esas eran voces en el desierto”. Lo interesante, aquí, es que Chomsky coloca a Orwell y Zamiatin precisamente en la línea de pensadores antifascistas y, por extensión, anti-totalitarios. Ver: <https://www.bostonreview.net/articles/the-proto-fascist-guide-to-destroying-the-world>. Es mía la traducción de las citas tomadas de textos que figuran en inglés en las Referencias.

regímenes, que no siempre pueden quedar bajo la omnicompreensiva categoría de totalitarismo. Las diferencias, para Žižek, son profundas. Primero, en los juicios estalinistas, el acusado debía confesar y explicar cómo había llegado a cometer su crimen, mientras que los nazis jamás le exigirían a un judío que admitiera ser parte de una conspiración contra Alemania: eso se daba por hecho, estaba en sus genes. Sucede que el estalinismo se concebía como parte de la tradición ilustrada y, por lo tanto, la verdad resultaba accesible y cada quien podía hacerse responsable de sus crímenes. En cambio, la culpa de los judíos estaba inscripta en sus ADN (Žižek, 2005). En segundo lugar, “para el imaginario ideológico estalinista, la razón universal se objetiviza bajo la forma de leyes inexorables del progreso histórico, y todos somos sus servidores, incluido el líder” (Žižek, 2005, párr. 3). Stalin aplaudía al final de sus discursos; Hitler, no. Stalin se aplaudía a sí mismo, añade Žižek, cosa que un líder nazi nunca haría. En el estalinismo, como “servidores de la Razón Universal”, el líder y las masas “eran, teóricamente, iguales” (Žižek, 2005, párr. 3). Una tercera diferencia es que el régimen soviético generaba resistencia y disidencia en nombre de una forma ideal de comunismo y en rechazo a la degeneración estalinista. No podía haber algo semejante en el nazismo. Una cuarta distinción crucial, dice Žižek, reside en que en el nazismo “la lucha política es naturalizada como conflicto racial”; y como “el antagonismo de clase, a diferencia del conflicto y la diferencia racial, es absolutamente inherente y constitutivo del campo social”, el fascismo clausura ese “antagonismo esencial”, mientras que el estalinismo no lo hace (Žižek, 2005, párr. 5). Con todo, aunque el nazismo era el mal radical, podía dejar tranquilos a quienes no se le opusieran abiertamente, mientras que bajo Stalin “nadie estaba seguro: cualquiera podía ser denunciado inesperadamente, arrestado y ejecutado como traidor” (Žižek, 2005, párr. 6), con lo cual el estalinismo se mostraba irracional hacia todo el conjunto social y no hacia un grupo conspirador; el estalinismo no necesitaba hallar pruebas, sólo tenía que fabricarlas. Como veremos, tanto Zamiatin como Orwell anticipan y verifican este elemento totalmente arbitrario del estalinismo.

LA DISTINCIÓN ESTRUCTURAL

En un texto sumamente esclarecedor, Matthew Sharpe (2010) brinda un panorama preciso sobre las –disímiles– interpretaciones del totalitarismo que nos ofrecen Hannah Arendt y Slavoj Žižek. Para la filósofa, los regímenes totalitarios buscaron “socavar la dimensión fundacional de la experiencia humana [de la] mundanidad: el hecho de compartir de un espacio público común o ‘mundo’ dentro del cual los agentes pueden asumir y expresar con pleno sentido su individuali-

dad, actuar e interpretar sus experiencias políticas” (Sharpe, 2010, p. 54). Para Žižek, en contraste, lo central reside en “el perverso disfrute o *jouissance* del ejercicio del poder totalitario”, lo cual “nos permite abordar el *porqué* los sujetos pueden haber abrazado y *actuado* a favor de tales regímenes con tanto entusiasmo” (Sharpe, 2010, p. 55).

Arendt considera que el totalitarismo es una forma del “mal radical” y compara al GULAG con el purgatorio, mientras considera que los campos de exterminio fueron el Infierno mismo (Sharpe, 2010, p. 56). En ambos casos se practica un ataque sobre la condición humana y su forma de estar en el mundo a través de instituciones políticas. Con la destrucción de la esfera pública perpetrada por los totalitarismos, también se esfuma el pluralismo y la vida social se convierte en un proceso “deshumanizante” (Sharpe, 2010, p. 57). Esto es consecuencia de lo que Arendt llama *suprarsentido ideológico*, según el cual las élites se arrogan “la comprensión y el control de pleno derecho” de mucho más que un territorio geográfico. Así, las ideologías totalitarias proporcionaban una suerte de Piedra Rosetta para interpretar “todos los acontecimientos históricos, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente, y la confiable predicción del futuro” (Arendt, citado en Sharpe, 2010, p. 58). La idea de que “todo es posible” –mucho más temible que la noción de que todo está permitido o nada está prohibido– es clave para el totalitarismo, porque habilita incluso el intento concreto de “reformatear la condición humana misma” (Sharpe, 2010, p. 58). Y esto viene acompañado de un colapso entre “la realidad y la deseabilidad de un fenómeno” (Sharpe, 2010, p. 58), puesto que aquello que el líder desea –Stalin es el mejor ejemplo– deber ser y es la realidad.

Las ideologías del terror totalitario representan, para Arendt, el asalto final sobre la “seguridad existencial” de los sujetos. “Como en 1984 de Orwell, donde 2+2 podría equivaler a 5 si así lo decretaba el Hermano Mayor, Arendt argumenta que las ideologías [totalitarias] eran en sí mismas un instrumento del terror existencial” y conseguían engendrar “esa soledad organizada en los sujetos” que es una marca distintiva del espíritu de los regímenes totalitarios (Sharpe, 2010, p. 60). Y esto, a su vez, generaba poblaciones “desprovistas de incluso las coordenadas más elementales para comprender el mundo político”, personas incapaces de hallar la diferencia “entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (esto es, los estándares de pensamiento)” (Arendt, citado en Sharpe, 2010, p. 60). Ayunos de coordenadas, dice Arendt, “los regímenes totalitarios instituyeron y depredaron en [...] una atmósfera cercana a la locura, una ‘irrealidad diestramente manufacturada’” (Arendt, citado en Sharpe, 2010, p. 60).

Por su parte, y en polémica con Arendt, Žižek recurre sucesivamente a la semiótica greimasiana y al psicoanálisis lacaniano para identificar y describir las diferencias entre nazismo y estalinismo. Desde el enfoque lingüístico concluye que, pese al discurso en contrario, bajo el régimen de Stalin todo se articulaba en torno de la necesidad histórica del régimen y la imposibilidad de cualquier tipo de resistencia.² Con herramientas del psicoanálisis, a su vez, realiza constataciones reveladoras. Sostiene, por caso, que en el sistema estalinista –una vez que la acusación estaba en marcha y las pruebas eran fabricadas– “incluso el suicidio era despojado de cualquier forma de autenticidad subjetiva [...] reducido a una de las formas más aviesas del acto contrarrevolucionario” (Žižek, citado en Sharpe, 2010, p. 64). El estalinismo se cobraba así hasta el más “mínimo vestigio de dignidad subjetiva” (Sharpe, 2010, p. 64), sin necesidad de la eliminación física del enemigo. Es aquí donde entra en juego la meta-culpa, esto es, la culpa que surge de insistir en que una persona todavía tiene un resto de humanidad como para exigir “ser juzgada como culpable o inocente, con referencia a lo que ha hecho en realidad” (Sharpe, 2010, p. 65). En palabras de Žižek, y en relación con el famoso juicio a Nikolai Bukharin, es indistinto si el revolucionario es culpable o no: lo que importa es “la culpa de persistir en la posición de autonomía subjetiva desde la cual la culpa personal puede ser discutida al nivel de los hechos” (Žižek, citado en Sharpe, 2010, p. 65).

Desde la teoría lacaniana, Žižek interpreta al nazismo y al estalinismo como regímenes con características distintivas. El significante amo (S1) aloja las identificaciones políticas básicas y se expresa en el Partido, el Pueblo, la Nación, etcétera; mientras que el significante flotante S2 viene a ser recubierto o estabilizado por S1 y, por lo tanto, es un “cuerpo de conocimiento disponible para los sujetos en un momento dado” que se ajusta a regímenes diversos (Sharpe, 2010, p. 66). Luego está el pequeño objeto *a*, *object petit a*; el objeto de la fantasía y el deseo que ha sido arrebatado por el Gran Otro y sublimado por S1 en la forma de objetos concretos como el Partido, el Führer, el Pueblo, etc. Y por último tenemos al sujeto dividido o vaciado S/, que es aquél sobre el cual se ejerce el poder de S1.

A su vez, existe –en conexión con estos significantes– una topología que define las posiciones del discurso: (1) el lugar de agencia de la enunciación; (2) el destinatario del mensaje; (3) los subproductos

2 Por lo general muy perspicaz y aficionado a los chistes, Žižek falla en advertir que sí hubo una forma de resistencia clave en el bloque del Este: el humor. Tomás Várnagy lo explica magistralmente en su libro sobre el humor político clandestino bajo regímenes de tipo soviético. Ver Várnagy, 2016.

del discurso; y (4) el “lugar de la Verdad, donde se oculta aquello que da forma al discurso” (Sharpe, 2010, p. 67). Para Žižek, estos cuatro lugares se combinan con los significantes para conformar diversos regímenes políticos. De este análisis se sigue que el fascismo-nazismo y el estalinismo son estructuralmente diferentes. El fascismo, alega Žižek, tiene una forma característica de producir el discurso del amo, en la cual el líder (S1) “es elevado a la posición de soberanía absoluta; es capaz de suspender la moralidad y el imperio de la ley ordinarios (S2) y nombrar los amigos y los enemigos que deben ser combatidos” (Sharpe, 2010, p. 68). En el caso del nazismo, este lugar es el que ocupa el Führer, portador del “carismático mandato como salvador de su pueblo” (Sharpe, 2019, p. 68). Pero también –contra Žižek– puede decirse que éste es el caso de Stalin, quien es visto como padre, maestro, guerrero, salvador. En otras palabras: el lugar del líder en la estructura fascista también se verifica en el estalinismo por vía del ya archiconocido culto de la personalidad (que Žižek no desconoce, pero prefiere omitir en su estructura).

Mientras el nazismo expresa cabalmente el discurso del amo, el estalinismo –dice Žižek– encarna el discurso de la universidad o universitario. El lugar de la agencia no es ocupado por un individuo u organización que asume la enunciación, sino por S2, un “cuerpo de conocimiento objetivo”, esto es, el materialismo dialéctico, dogma que se erige en Ciencia de la Historia (elemento del que carecen el fascismo y el nazismo). Este conocimiento universal y compartido permite que los acusados en las purgas puedan hacer “autocrítica” y, así, el estalinismo se exhibe como heredero del Siglo de las Luces. En el ejemplo del aplauso, se observa que el “objeto de reverencia” de las personas no es el líder sino “la Historia Universal Misma”, de la cual Stalin es apenas un servidor. En consecuencia, según la estructura interpretativa de Žižek, el estalinismo es un “mundo sin sujetos”, donde las acciones se califican como correctas o incorrectas en función de su correspondencia con la Historia. Con esto se esconde la realidad atroz de que Stalin es, en verdad, un déspota que puede cambiar las reglas a su antojo (como lo haría un líder fascista). En términos lacanianos, el significante maestro S1 queda reprimido bajo el manto del dispositivo científico-burocrático de S2 (Sharpe, 2010, p. 69).

Detrás de las leyes de la Historia, se oculta –mal– el mismísimo Stalin, un autócrata perverso cuya posición habilita a que los miembros del partido puedan “infligir dolor sobre otros con la total conciencia de no ser responsables por ello, ya que simplemente ejecutan la voluntad de Otro” (Žižek, citado en Sharpe, 2010, p. 70). Frente a esta maquinaria, el sujeto dividido queda convencido de su impotencia, de la imposibilidad de la resistencia, de su orfandad política (Sha-

rpe, 2010, p. 69). Cuando el aparato burocrático se activa, el pueblo ya no es –nunca lo fue– el instrumento de la historia en tanto proletariado, sino una masa de sujetos condenados, que deben ser exterminados como “serpientes”, expresión usada en uno de los famosos episodios de los Juicios de Moscú. El sujeto que es capaz de hacer otra cosa, el sujeto autónomo que escapa a las leyes de la historia, debe ser anulado porque el sistema estalinista medra y se erige sobre las cabezas de miles de acusados que confiesan, se objetifican, se llaman a sí mismos serpientes que merecen morir, admiten que sus malas acciones fueron involuntarias y aceptan que sus faltas sólo pueden ser descubiertas por la ciencia del Partido. Nadie en su sano juicio actuaría contra Stalin; los crímenes son errores y los juicios demuestran que esto es así. Con todo, pese a la elegancia del planteo estructuralista de Žižek, es difícil negar que Stalin funciona como un líder y un padre, y no como un mero servidor de las inexorables leyes de la Historia.

LA ICONOGRAFÍA PATERNAL DE STALIN

Conviene volver brevemente al tema del aplauso. Si se observan registros fílmicos de Stalin, realizados allá por 1944, es cierto que el hombre aplaude y se aplaude, pero no exactamente a sí mismo sino a su efigie que desfila por la Plaza Roja. Si se quiere forzar un poco la imagen en términos hegelianos, puede decirse que Stalin contempla a Stalin montado sobre un corcel, como el filósofo se extasió frente a la Historia, encarnada en Napoleón Bonaparte luego de su triunfo en Jena. Entonces, es posible decir que en el discurso estalinista la Historia no es (siempre ni primordialmente) la que ocupa el lugar de la agencia, sino que es el propio Stalin quien lo hace, especialmente como padre de las naciones. En la calculada imaginería soviética (formada por elaborados pósters, películas y cortos de propaganda), S1 está ocupado por el líder que, según las circunstancias, es padre, guerrero, maestro, científico, explorador, etcétera. En su estudio sobre la simbología que la propaganda y el arte soviéticos utilizaron para presentar a Stalin, Anita Pisch (2016) examina cómo el líder fue sistemáticamente mostrado como “padre de la nación” o, más precisamente, como “padre del pueblo”, un título que a su modo también tuvieron Lenin y los zares. Pero Lenin –quien también fue visto por Trotsky como padre del Partido y de la clase proletaria– fue rápidamente relegado al rol de abuelo y Stalin ocupó el indiscutido sitio del padre, pero ya no sólo del partido y de la clase sino, crecientemente, de todas las naciones soviéticas, de las naciones liberadas durante la guerra y de todo el mundo en tiempos de la Guerra Fría (Pisch, 2016, p. 226). En una de las muchas desmesuras alentadas por él mismo, Stalin fue representado como el Gran Padre Escarcha,

equivalente ateo de Papá Noel y típico benefactor de los niños en épocas festivas (Pisch, 2016, p. 231).

La figura del padre, obviamente, supone la educación ciudadana de los hijos, a quienes alimenta y protege, guía e instruye, todo esto a cambio de que esta prole tenga éxito y muestre infinita gratitud. Pisch asevera que para “sostener su autoridad y afirmar su legitimidad, es importante que el líder sea visto como padre de la ciudadanía, en lugar de como un hermano o un par” (Pisch, 2016, p. 226), algo especialmente delicado en la Unión Soviética, donde el padre tradicional, el zar, ya no estaba. Sin embargo, en medio de la profusa iconografía celebratoria de Stalin como padre se destaca un episodio en el cual el mismo Stalin se ve a sí mismo como hermano (acaso como un hermano mayor). Así, relata Pisch, “la población soviética estaba tan acostumbrada a pensar en Stalin como figura paterna que mucha gente quedó estupefacta cuando Stalin los llamó ‘hermanos y hermanas’ en un discurso de noviembre de 1941” (Pisch, 2016, p. 226), cuando convocó a resistir la invasión nazi.

El arquetipo paterno construido para Stalin posee, entre otros rasgos, la atemporalidad y está reiteradamente asociado con la idea de infancias felices. Este *leitmotiv* se repite en la extraordinaria producción de pósters, en la que descolló –dicho sea de paso– el arte del diseño en el realismo soviético. Y ahí están las sonrisas –algo que se pierde en las distopías– ya que, “era esencial sonreír: si no lo hacías, significaba que tenías miedo o estabas disconforme. Nadie podía pagar el costo de admitirlo; si tenías miedo, entonces tenías una mala conciencia” (Mandelstam, citado en Pisch, 2016, p. 228). El terror real que asedia a la sociedad soviética se oculta de manera siniestra en la imagería del líder; retratado junto a devotos y sonrientes niños y niñas. Uno de estos pósters tiene el estatus de ícono: se trata de la imagen, creada en 1936, en la cual Stalin aparece besando a una niña que en sus manos lleva un hermoso ramo de flores. Las flores, que siempre aparecen en las ceremonias estalinistas, representan “la abundancia exuberante de la inminente utopía socialista” (Pisch, 2016, p. 232). El amor del padre y la abundancia que el padre asegura son puntos fijos de la propaganda y el imaginario soviético. Como señala Pisch, “Stalin tomó el rol del gran Padre, casado con la madre patria soviética; las flores y los niños simbolizaban la fertilidad de esa unión” (Pisch, 2016, p. 232). En efecto, en tiempo de los zares se hablaba de la patria; en tiempos de Stalin la figura dominante es la Madre Patria (y Stalin nunca era retratado junto a su compañera).

El gran padre se entromete hasta en los hogares más remotos. Los propagandistas elaboran pósters donde se ve a un abuelo, una madre y una niña junto a la foto de Koba, quien reemplaza al padre que no

está en casa porque (en el mejor de los casos) está luchando en el frente de batalla (Pisch, 2016, p. 234). En los últimos años de vida del líder, las infancias felices son reemplazadas por las infancias obedientes (Pisch, 2016, p. 236). En la narrativa heroica de Pavlik Morozov –el pequeño que delata a su familia– el énfasis se desplaza de “la denuncia contra sus padres [...] hacia su obediencia y trabajo duro como estudiante”, ya que “niños obedientes y leales no sólo servían como modelos para el tipo adulto apropiado, sino que se esperaba que reeducaran a sus padres según los nuevos modos” (Pisch, 2016, p. 237).

Con el tiempo, cual entidad todopoderosa, Stalin es elevado al cielo en las artes gráficas de la propaganda (Pisch, 2016, p. 232). Así, en los años 1950, como padre que flota en el firmamento soviético, Stalin es retratado como el gran posibilitador, desde los logros económicos hasta los descubrimientos científicos, desde las hazañas de exploración hasta las victorias militares; todo esto, claro está, sin héroes solitarios sino como fruto de un abnegado trabajo colectivo (Pisch, 2026, p. 237 y ss.).³ El sistema se configura para que todo el mundo muestre gratitud y obediencia por los bienes que prodiga la trinidad Stalin-Partido-Estado. Stalin como padre, en suma, asume el arquetipo “centrado en nociones de cuidado y habilidad para armonizar una gran y divergente familia, como si todos fuesen hermanos y hermanas” (Pisch, 2016, p. 260). Como veremos a continuación, dos de las grandes distopías del siglo XX anticiparon y confirmaron los rasgos centrales del régimen estalinista como totalitarismo.

ANTICIPACIÓN DEL ESTALINISMO: *NOSOTROS*

La novela distópica *Nosotros*, de Evgeny Zamiatin, fue escrita en 1921 pero se publicó –en inglés– por primera vez recién en 1924. George Orwell admitió que fue una de sus principales fuentes de inspiración para escribir *1984* y es ampliamente aceptado que Zamiatin inauguró una prolífica generación de distopistas. Las similitudes son notorias; pero existe una diferencia crucial: Zamiatin observa cómo el totalitarismo se gesta ya en las entrañas del poder bolchevique, bajo el liderazgo de Lenin. El novelista ruso advierte con agudeza la admiración de Lenin por el taylorismo y prevé una sociedad que, en última instan-

3 En una conferencia dictada hace ya muchos años en la Universidad de Wolverhampton, el escritor cubano Guillermo Cabrera Infante recordó que, en cierto momento, el gobierno estalinista de Cuba –afianzado tras el asesinato del Che en Bolivia– prohibió que las novelas policiales tuvieran como protagonistas a detectives solitarios, como en el policial negro estadounidense, y esto por dos motivos: en Cuba no había crimen y, si lo había –cosas de la ficción– resolver el enigma era un trabajo colectivo, jamás obra de un anti-héroe ambiguo, alcohólico y noctámbulo. Presenció esa conferencia, y las palabras de Cabrera Infante no me abandonaron jamás.

cia, estará habitada por personas devenidas en máquinas o, más directamente, en antropoides híper-productivos a fuerza de intervenciones quirúrgicas en sus cerebros (por orden del Partido, por supuesto). Lenin y su compañera, Nadia Krúpskaya, admiraron abiertamente al taylorismo. Clarence Brown comenta que en tiempos del triunfo bolchevique era muy habitual la discusión sobre cómo convertir a las personas en máquinas o accesorios de las máquinas (Brown, 1993, p. xviii). Por eso, en *Nosotros*, el Benefactor “gobierna sobre una sociedad humana que considera que ha logrado, con sólo pequeñísimas excepciones, la absoluta perfección [ya que] los hombres finalmente se han convertido [...] en algo tan parecido a las máquinas como es posible” (Brown, 1993, p. xxi). Este era el proyecto que el propio Lenin alentó a través del poeta y activista del *Prolekult*, Alexei Gastev, promotor del “colectivismo mecanizado” (Backwell, 2014, pp. 173-177).

En *Nosotros*, los habitantes del Estado Único –una enorme ciudad rodeada por un alto y casi inexpugnable muro verde, protegida por un campo de fuerza que forma una cúpula transparente– son producto de un sistema de reproducción por medio de incubadoras, como en *Un Mundo Feliz*. No hay padres, y todos son padres de todos, y hay un Gran Otro que ocupa el lugar del padre. Las mujeres tienen estrictamente prohibido quedar embarazadas y existen reglas sexuales pavorosamente rígidas. La vida cotidiana está regulada hasta el último gesto: desde la forma de caminar por las calles, en filas de cuatro, en los horarios permitidos, hasta masticar el alimento cinco veces –ni cuatro ni seis– en los comedores comunitarios. Las leyes –basadas en principios aritméticos que sustentan la única moral posible e inculcadas mediante rutinarios Ejercicios Taylorianos– emanan del Estado y de su figura central: el Benefactor. Frente al poder omnímodo del Estado, los individuos no cuentan en absoluto. Como narra el protagonista, un matemático llamado D-503,

admitir que el Yo puede tener ‘derechos’ respecto al Estado es lo mismo que admitir que un gramo puede equilibrar en los platillos una tonelada. De aquí proviene la distribución: a la tonelada, los derechos; al gramo, los deberes; y he aquí el camino natural desde la nimiedad hacia lo sublime: olvidarse que uno es el gramo y sentirme una millonésima parte de la tonelada. (Zamiatin, 2010, pp. 168-169)

Desde la cima de esa ética hecha de números, reflexiona D-503, “[todos] se ven iguales” y a todos quienes no cumplen las reglas les espera “el mismo veredicto [...] una muerte prematura” (Zamiatin, 2010, pp. 168-169). Mucho antes de que Stalin asome en el horizonte, Zamiatin vaticina una forma de colectivismo asfixiante y criminal, donde no hay lugar

para la rebeldía, donde la individualidad está negada y vaciada (primero mediante los aparatos de control y luego, directamente, mediante la lobotomía), y donde el máximo deseo y el único derecho consisten en ser exterminados por la mano amorosamente cruel del Benefactor y su Máquina infernal en enormes ceremonias públicas.

En el Estado Único, todos han abandonado el proyecto moderno de ser soberanos sobre sí mismos, de superar la infancia de la humanidad. La autonomía es un viejo sueño que se convierte en grave enfermedad –y amenaza para el Estado– cuando se manifiesta como imaginación. Ante el Estado, todos son como niños obedientes y agradecidos; el Benefactor anticipa al Hermano Mayor; el Estado Único, el Benefactor y los Guardianes configuran un padre que diseña y hace cumplir la ley. Y la ley no admite desviaciones imaginativas: el rigor matemático no tolera fantasías. En la *Anotación número 31*, el protagonista –abrumado por la culpa que le causan sus aventuras amorosas con la anarquista I-330– se regocija con un anuncio del único *Diario Estatal*: “Alégrense, porque desde ahora ustedes son ¡perfectos! Hasta hoy vuestras propias creaciones –los mecanismos– eran más perfectos que ustedes” (Zamiatin, 2010, p. 246). El Estado protector ha descubierto una manera de convertir a cada humano en algo mejor que humano, en una máquina, en la “belleza del mecanismo”, algo hacia lo que tendía la educación tayloriana al hacer de cada quien una entidad tan precisa como un péndulo (Zamiatin, 2010, p. 246). La diferencia fundamental entre el hombre y la máquina, a favor de esta última, reside en que “el mecanismo no tiene fantasía” (2010, p. 246) y por eso no se distrae de sus tareas, ni con emociones ni vuelos de imaginación o de ensueño.

Pero ni la educación tayloriana, ni la Tablas de las Horas (la minuciosa ley cotidiana), ni el terror impuesto por los Guardianes, ni las ejecuciones públicas, pueden contener una fuente de inestabilidad. Algo falla en el Estado Único, bajo la feroz tutela del Benefactor. Los Guardianes –la policía secreta– han descubierto que son cada vez más los Números –así se llama a los habitantes del Estado Único– que sonríen como si estuvieran experimentando algo en su interior. Todo se explica por una grave enfermedad. Dice el periódico estatal:

El nombre de esta enfermedad es: Fantasía [...] Es la última barricada en el camino hacia la dicha. Pero alégrense: a la barricada la hicieron estallar. El camino está libre. El último descubrimiento de la Ciencia Estatal: el centro de la fantasía es un deplorable pequeño nudo cerebral en la zona del *Puente de Varolio*. Triple cauterización de este nudo con Rayos X, y usted se habrá curado de la fantasía. Para siempre. Ustedes son perfectos, ustedes se igualaron a las máquinas, el camino hacia la felicidad absoluta está libre. Apúrense todos a someterse a la Gran Operación. ¡Que

viva la Gran Operación! ¡Que viva el Estado Único! ¡Que viva el Benefactor! (Zamiatin, 2010, pp. 246-247)

Con todo, cuando los guardianes comprueban que D-503 está involucrado con los anarquistas, el Benefactor en persona se ocupa de reprenderlo. Si no pasa por la tortura y la ejecución sumaria es porque, pese a la supuesta uniformidad social, D-503 es parte de la élite tecnocrática, como cerebro del plan de conquista del espacio exterior por parte del Estado Único. En la "Anotación número 36", D-503 apunta tres temas: "Páginas vacías. El Dios cristiano. Sobre mi madre". El encuentro con el líder, con ese padre que hace la ley, es el núcleo del capítulo, pero el narrador no lo dice abiertamente; no puede nombrarlo sino indirectamente, a través del dios cristiano y la añoranza de una madre imposible. Acaso como las interminables sesiones de tortura que sufre Winston Smith a manos de O'Brien en el Ministerio del Amor en 1984, la conversación con el Benefactor pone fin a la rebeldía de D-503. El joven siente que su mente es una página en blanco, tiene miedo de elevar la mirada en presencia del Benefactor, un cuerpo colosal, con enormes manos y un rostro que se divisa en lo alto, como entre una niebla; y una voz que también viene de lo alto, pero no es atronadora, sino común y corriente. Ante el temblor cerval del protagonista, el Benefactor se enorgullece de ser un verdugo. Y allí recuerda la escena de la crucifixión, aquella en la que el carpintero de Nazaret, torturado por el Estado imperial romano, clama por su padre silente. El Benefactor dice:

¿Usted trató alguna vez de sacarle la cáscara a esa palabra [verdugo] y mirar qué tiene adentro? Yo le mostraré ahora. Se acuerda: la colina azul, la cruz, la multitud. Uno solo, arriba; unos salpicados de sangre están clavando el cuerpo a la cruz; otros, abajo salpicados de lágrimas, observan. ¿No le parece que el papel de aquellos que están arriba es el más difícil, más importante? Si no estuviesen ellos allí ¿se habría representado acaso esa solemne tragedia? Ellos luego han sido abucheados por la multitud oscura: pero por eso el autor de la tragedia –Dios– debería recompensarlos con mayor generosidad aún. Y el mismo misericordioso Dios cristiano, quemando en el fuego lento del infierno a todos los insumisos, ¿no es acaso un *verdugo*? [...] Sin embargo a ese Dios lo han glorificado durante siglos como al Dios del amor. ¿Un absurdo? No, al contrario; [...] El verdadero, algebraico amor a la humanidad es inhumano, no hay duda; y la imprescindible señal de la verdad es su crueldad. (Zamiatin, 2010, pp. 285-287)

El Benefactor es un padre-verdugo; mucho más antiguo y letal que el hijo-verdugo-del-padre (pero quizá no tan primordial como el herma-

no-verdugo-del-hermano). Y está orgulloso de serlo. Como Abraham, no vacila. Como el Dios cristiano, tampoco duda en permitir el homicidio de su hijo, la ofrenda final (de y) para sí mismo.⁴ El velado padre que conduce el Estado Único se regodea en su amor cruel por sus hijos obedientes. La máxima expresión de ese amor al que se accede por medios atroces es, precisamente, el Paraíso perdido, un lugar, dice el Benefactor, donde “ya no conocen deseos, no conocen piedad, no conocen el amor; allí están lo benditos, operados de fantasía (sólo por eso son benditos), son ángeles, esclavos de Dios” (Zamiatin, 2010, p. 287).

D-503 gana la calle y se sienta en la escalinata que lleva hacia La Máquina, el artefacto con el cual el propio Benefactor pulveriza a los enemigos del Estado Único, en grandes y festivas ceremonias públicas (que incluyen panegíricos escritos por los poetas oficiales). Desesperado, D-503 clama por auxilio, pero nadie quiere salvarlo; y piensa:

si yo tuviera una madre, como los antiguos, justamente, mi madre. Y que para ella yo no fuera el Constructor de INTEGRAL, ni el número D-503, ni una molécula del Estado Único, sino el simple pedazo humano –el pedazo de ella misma– pisoteado, aplastado, tirado... [...] y que ella escuchara esto, lo que nadie supo escuchar, que sus labios de anciana, tapados por las arrugas... (Zamiatin, 2010, p. 290)

Cuando el padre se apresta a quitarle hasta el último rastro de humanidad –mediante la lobotomía que produce obediencia absoluta–, el héroe de la futura conquista espacial sólo desea haber tenido una madre, alguien que pronuncie un nombre, alguien que lo considere único, y sea capaz de darle consuelo.

El Benefactor, entonces, hace las veces de padre clásico, castrador y represivo, el que dicta y ejecuta la ley; y también es el padre cruelmente amoroso que inflige el castigo que la víctima no sólo se ha buscado, sino que, en el fondo, desea. D-503, en cierto momento, siente que las ideas del líder son las suyas propias y que nada hay más glorioso que ser aniquilado por la mano del Benefactor. El Benefactor explica a D-503 que el Estado Único es la encarnación de la Razón en la historia, algo que podían comprender hasta los salvajes.

4 Zamiatin pone en boca de su protagonista esta reflexión: “*el Dios de ellos [los antiguos] no inventó nada más sabio que ofrecerse a sí mismo en sacrificio, mientras que nosotros ofrecemos sacrificios a nuestro dios –el Estado Único–, un sacrificio tranquilo, bien pensado, racional.*” (Zamiatin, 2010, pp. 83-84); las cursivas son nuestras). Sobre la noción convencional de sacrificio y la no-convencional de sacrificio radical, acuñada por Terry Eagleton, ver Duimich, 2022.

El constructor del Integral siente que no puede siquiera contradecir al Benefactor, y piensa: “¿Cómo podía discutirlo? [al Benefactor] Cómo podía discutir, si estos eran (antes) mis propios pensamientos, sólo que yo nunca pude vestirlos con semejante coraza forjada y brillante” (Zamiatin, 2010, p. 287). El crimen en el Estado Único es esa enfermedad llamada fantasía o, en otros términos, el reconocimiento reflexivo de una interioridad, de una subjetividad, de una zona opaca (mientras todo lo demás es transparente). Y esa subjetividad es lo que el Benefactor, los Guardianes, el sistema, quieren arrebatarse por completo. No es casual que el aparato para exterminar a los díscolos se llame La Máquina. D-503 contempla al Benefactor durante una ejecución pública y quiere ser tomado por éste. La racionalidad tayloriana y el poder del Benefactor producen confesiones espontáneas y entrega absoluta. Ser ejecutado por el propio Benefactor es un derecho:

devoto y agradecido [piensa D-503] yo besaría la mano castigadora del Benefactor. En lo que se refiere al Estado Único, yo tengo ese derecho de recibir el castigo y no perdería por nada ese derecho. Ninguno de nosotros, los números, debería, se atrevería a rehusar ese único derecho propio, y por eso aún más valioso. (Zamiatin, 2010, p. 168)

Como Isaac, el joven no se resiste al puñal del padre (quizás lo desea).

1984: EL PODER INFINITO Y EL HERMANO MAYOR

En su epílogo a 1984, Thomas Pynchon introduce la descripción de una extraña imagen paternal que se suma a una novedosa interpretación del apéndice sobre la Nuevalengua que aparece al final de la novela orwelliana. Pynchon advierte que el desenlace fatal –la aniquilación de Julia y Winston, los amantes rebeldes– no es, estrictamente, la culminación de la novela. El enigmático apéndice sobre “Principios de Nuevalengua” está allí, casi como un capricho, aunque su existencia es anunciada al principio del relato, en una nota al pie. Y Pynchon se pregunta por qué Orwell eligió terminar una obra “apasionada, violenta y sombría [...] con lo que se parece a un apéndice erudito” (Pynchon, 2013, p. 348). La clave es que el apéndice está en tiempo pasado, de modo que fue compuesto mucho después del año ficcional 1984 y, quizás, incluso después del año 2050, para cuando la Nuevalengua debía haber reemplazado al inglés. Entonces, interpreta Pynchon,

da la impresión de que [la Nuevalengua] no duró tanto, y de que ni siquiera llegó a triunfar, de que las antiguas formas del pensamiento humanista inherentes al inglés común han persistido,

sobrevivido y prevalecido, y de que tal vez incluso el orden social y moral del que fue portavoz haya sido restablecido del algún modo. (Pynchon, 2013, p. 349)

Así, con este apéndice, Orwell arroja una luz de esperanza sobre las sombras de su propia imaginación, a contrapelo de su íntimo pesimismo que lo llevó a pensar que el totalitarismo podría volverse irresistible porque penetraba en lo profundo de las estructuras de sentimientos (Gessen, 2008, p. xix).

Tras esta constatación, Pynchon describe una rara fotografía tomada en Islington, en 1946. Allí están Orwell y su hijo adoptivo, Richard: “el niño, que en esa época debía rondar los dos años, sonríe sin disimulo; Orwell le sujeta cariñosamente con las dos manos, contento aunque no tan confiado –como si hubiese descubierto algo más valioso que la ira” (Pynchon, 2013, p. 349). Tal vez, Orwell quería evitarle a Richard el mundo que ya imaginaba para 1984 y confiaba, dice Pynchon, en la capacidad de la gente común para torcer el rumbo de las cosas. Pynchon, anota:

lo que llama la atención es la sonrisa del niño, directa y radiante, basada en la fe indubitante de que, al fin y al cabo, el mundo es bueno y la decencia humana, como el amor paterno, puede darse siempre por descontada [...] una fe tan noble que casi podemos imaginar a Orwell, y tal vez incluso a nosotros mismos, aunque sea por un momento, jurando hacer cualquier cosa con tal de impedir que sea traicionada. (Pynchon, 2013, p. 350)

Nada más lejos de esta foto –que expresa el optimismo cifrado en el triunfo de la vieja lengua sobre la Nuevalengua, la victoria de la gente común y decente– que las escenas sobre padres e hijos en 1984. Nadie puede evitar un escalofrío cuando, de repente, los pequeños vecinos de Winston Smith –un niño de nueve años y su hermana de seis, ambos vestidos con el uniforme de los Espías– le apuntan con pistolas de juguete y le gritan: “—¡Eres un traidor [...] ¡Un criminal mental! ¡Un espía de Eurasia! ¡Te voy a pegar un tiro, te vaporizaré y te enviaré a las minas de sal!” (Orwell, 2013, p. 31). La madre de los pequeños, la señora Preston, intenta explicar que las criaturas están disgustadas porque sus padres no pueden llevarlos a presenciar la ejecución pública de prisioneros de Eurasia. “—¡Queremos ver la ejecución! ¡Queremos ver la ejecución! —salmodió la niñita sin dejar de dar saltos”, escribe Orwell (2013, p. 31). Los pequeños espías no quieren perderse el gran evento mensual de ejecuciones en un parque, un auténtico “espectáculo muy popular” en la capital de Oceanía. Anticipando el

tiro del final que acaba con Winston, el niño le arroja una piedra con una gomera, le acierta en la nuca y le grita: “Goldstein”, el nombre maldito. Los niños, especialmente los Espías, son ferozmente leales al Partido, están entrenados para la delación y detección de herejías y viven ansiosos por perpetrar el acto heroico de denunciar a sus padres ante la Policía del Pensamiento, al igual que el legendario Pavlik Morozov en la URSS. “Era casi normal –escribe Orwell– que los mayores de treinta años temieran a sus propios hijos” (Orwell, 2013, p. 32).⁵ Pero mientras los niños espías se regodean en espectáculos de muerte y en echar a sus padres a los perros del Partido, Winston Smith poco y nada sabe de su padre. Los niños espías son adoptados por el Partido (el padre putativo); Winston es apenas un engranaje huérfano, que lleva el estigma de un padre desaparecido en alguna vieja purga.

Winston recuerda que su madre murió cuando él tenía muy pocos años y que su padre –cuya imagen le resultaba más difusa– era “un hombre moreno y delgado, vestido siempre pulcramente de negro [...] y con gafas. Era evidente que los dos debieron de ser engullidos por una de las primeras grandes purgas de los años cincuenta” (Orwell, 2013, p. 37). De su padre tiene la vívida memoria de aquel día en que le tomó la mano para correr hacia un refugio durante el ataque nuclear a Colcherster. Tuvieron que descender unas agotadoras escaleras; su madre cargaba a su hermanita menor. Quedaron ahí, amontonados con una multitud, en una estación subterránea del Metro. Esos recuerdos son todo lo que le queda de su familia, devorada por las purgas del sistema. Estas persecuciones eran moneda corriente, aunque no igualmente espectaculares. La desaparición del padre de Winston está narrada de manera fragmentaria. Se nos dice que fue durante una de las purgas, en momentos en que arreciaban los ataques aéreos y la hambruna. Sumida en una profunda depresión, su madre “pasaba horas sentada en la cama casi sin moverse, acunando a su hija pequeña, una niñita diminuta, enfermiza y muy callada de dos o tres años con un rostro tan delgado que casi parecía simiesco” (Orwell, 2013, pp. 175-176). Todos, incluso Winston, sabían que tarde o temprano ella también desaparecería. En efecto,

las grandes purgas que afectaban a miles de personas, con juicios públicos de traidores y criminales mentales que confesaban abyectamente su delito y luego eran ejecutados, eran espectáculos

5 En *Nosotros*, la delación y, sobre todo, la auto-delación constituyen actos de suprema lealtad por parte de los Números hacia el Estado Único. La confesión del error y la alegría de ser ejecutado por el Benefactor son certeros vaticinios del verdadero estalinismo que habría de llegar.

que no ocurrían más que cada dos o tres años. Lo más habitual era que la gente que había contrariado de algún modo al Partido desapareciera sin más y no se volviese a saber de ella. Uno jamás tenía ni la menor idea de lo que les ocurría. En algunos casos incluso era posible que ni siquiera estuvieran muertos. Sin contar a sus padres, puede que hubiesen desaparecido en uno u otro momento unos treinta conocidos de Winston. (Orwell, 2013, p. 53)

La destrucción de las familias tenía sin cuidado al Partido. En realidad, el sistema totalitario sólo se interesaba por la regulación del mundo familiar. A largo plazo, la familia habría de ser abolida. Del mismo modo, el sexo era reprimido y sublimado en aras de los objetivos del Partido, a través de los Dos Minutos de Odio y las disciplinas de las organizaciones partidarias. Por eso, narra Orwell,

el deseo sexual era peligroso para el Partido, así que lo había utilizado en su propio beneficio. *Algo similar había hecho con el instinto de paternidad*. La familia no podía abolirse y, de hecho, se animaba a la gente a querer a sus hijos casi a la manera antigua. Pero, por otro lado, se ponía sistemáticamente a los niños en contra de los padres y se les enseñaba a espiarles y a informar de sus desviaciones. La familia se había convertido en una extensión de la Policía del Pensamiento. Era un medio de tener a todo el mundo rodeado día y noche de informantes que los conocían íntimamente". (Orwell, 2013, pp. 145-146; las cursivas son nuestras)

Oceanía puede prescindir de los padres, pero jamás del Partido y del Hermano Mayor. La sociedad de Oceanía tiene en su vértice al todopoderoso, infalible e inmortal Hermano Mayor. Esta imagen es la manifestación del Partido ante el mundo, es el rostro omnipresente con su tupido bigote en las tele-pantallas; y es objeto de amor y temor al mismo tiempo. Es la encarnación del Partido, el partido hecho hombre, "es el modo en que el Partido ha escogido mostrarse al mundo" (Orwell, 2013, p. 221). Pero nadie lo ha visto, rasgo que comparte con el padre trinitario. "Por debajo del Hermano Mayor está el Partido Interior", formado por seis millones de integrantes que constituyen el "cerebro" del Estado. El Partido Exterior, en tanto, funciona como las manos del Estado de Oceanía, gobernado por el *Socing*. El Estado es uno y trino; tres personas en un mismo dios mortal: Hermano Mayor, Partido Interior y Partido Exterior. Luego vienen los proles y, por último, los esclavos capturados en las constantes guerras entre

los bloques mundiales.⁶ Según la doctrina que todos aceptan (o fingen aceptar), en Oceanía no rige el principio de herencia ni la discriminación racial; no hay un centro del poder y nadie sabe dónde vive el Hermano Mayor. Los “dirigentes no están unidos por lazos de sangre, sino por su adhesión a una doctrina común” (Orwell, 2013, p. 222). Los proles no pueden ingresar al Partido y los más lúcidos de ellos son eliminados sin más trámite para impedir rebeldías. Así, “el Partido no es una clase en el antiguo sentido de la palabra [...] No tiene como fin transmitir el poder a sus hijos; y si no tuviese otra manera de mantener en el poder a los más capaces, estaría dispuesto a reclutar una generación entera entre las filas del proletariado” (Orwell, 2013, p. 223). No hay contradicción entre la sistemática matanza de proles lúcidos y el reclutamiento de proles para ocupar lugares en el partido, puesto que el sistema debe asegurar la auto-perpetuación del poder en manos del *Socing*. Se trata, en definitiva, de un mundo regido por una oligarquía no hereditaria. Escribe Orwell:

la continuidad de una oligarquía no tiene por qué ser física, [...] las aristocracias hereditarias han durado siempre poco tiempo, mientras que las organizaciones basadas en la adopción como la Iglesia Católica, a veces han durado cientos o miles de años. La esencia del gobierno oligárquico no es la herencia de padres a hijos, *sino la persistencia de cierta visión del mundo y cierto modo de vida, impuestos a los vivos por los muertos. Un grupo dirigente lo es sólo en tanto sea capaz de nombrar a sus sucesores.* Al Partido no le preocupa perpetuar su sangre, sino perpetuarse a sí mismo. Quién ejerza el poder carece de importancia con tal de que la estructura jerárquica continúe siendo siempre la misma. (Orwell, 2013, p. 223; las cursivas son nuestras).

El Partido, entonces, es una suerte de padre adoptivo dentro del cual la figura del Hermano Mayor está al servicio del único objetivo: la eternización del Partido en el poder. Una imprecisa pero elocuente analogía con la idea trinitaria es inevitable. El Partido Interior es a la vez padre, con un hijo preferido, el Hermano Mayor (que a su vez comparte con el padre cristiano la condición de no ser visto). Los integrantes del Partido Exterior son, de algún modo, el cuerpo místico, la fiel feligresía del *Socing*, los que van a la guerra, los que llenan las plazas, los que se desgañitan en los Dos Minutos de Odio, los que sostienen la maquinaria totalitaria en movimiento. Y este funciona-

6 En su genial Epílogo, Pynchon (2013) explica cómo la geopolítica de 1984 reproduce, en buena medida, el esquema que se gestó en el reparto del mundo acordado en la Conferencia de Teherán en 1944.

miento tiene por meta mantener la “mística del Partido” y evitar que, al darse cuenta de la naturaleza del régimen, las masas se solivianten. De todos modos, la rebelión de los proles, según cree la dirigencia, es imposible ya que han sido educados para no pensar y su intelecto ha sido reducido a casi nada.

Pero los miembros del partido sí pueden rebelarse y por eso no se les permite ninguna desviación, bajo la constante vigilancia de la Policía del Pensamiento. Hasta los murmullos en el sueño y los gestos faciales en cualquier lugar quedan bajo monitoreo. El control es tan profundo que, en definitiva, los miembros del partido “carecen, en todos los sentidos, de libertad de elección”, pero “por otro lado, sus actos no están regulados por la ley ni por ningún otro código de comportamiento formulado con claridad” (Orwell, 2013, p. 224). Control y anomia se asocian para que exista un instrumento clave de la estabilidad social: el *doblepiensa*. Como es fama, esto significa

saber y no saber [...] mantener a la vez dos opiniones sabiendo que son contradictorias y creer en ambas [...] olvidar lo que hacía falta olvidar y luego recordarlo cuando hacía falta [...] inducir conscientemente a la inconsciencia y, luego, una vez más, volverse inconsciente del acto de hipnosis que acababas de realizar. (Orwell, 2013, p. 43)

Y al *doblepiensa*, se le agregan otros dos principios del Partido: “la mutabilidad del pasado y la negación de la realidad objetiva” (Orwell, 2013, p. 168). Así, la maleabilidad del pasado, el control del presente y el dominio del futuro remiten a rasgos del totalitarismo detectados por Arendt; en particular, la pérdida de coordenadas, de la diferencia entre el hecho y la ficción, entre lo verdadero y lo falso. Y la ausencia del código claramente formulado también señala una característica determinante: el líder o el partido pueden hacer lo que se les antoje y esto siempre tendrá fuerza de ley. En los sistemas autoritarios, al menos hay escalas y normas; en el totalitarismo no hay sino voluntad del líder y sus agentes porque allí todo es posible (Arendt, 1976, pp. 404-405).

En un tramo central de *1984*, abrumado por la tortura, Winston busca con desesperación la palabra “solipsismo”. Sería la única forma de luchar contra el dolor: la creencia de que nada existe fuera de la mente. Pero O’Brien, jerarca del Partido Interior y agente del Hermano Mayor, lo devuelve a la dureza de lo concreto: el poder existe y se ejerce. Dice O’Brien: “el verdadero poder, el poder por el que luchamos noche y día, no es el poder sobre las cosas, sino sobre las personas”; y dicho poder se afirma, de uno sobre otro

haciéndole sufrir. La obediencia no es suficiente. Si no sufre, ¿cómo puedes estar seguro de que la otra persona obedece a tu voluntad y no a la suya? El poder se basa en infligir dolor y humillación. El poder consiste en hacer pedazos el espíritu humano y darle la forma que elijamos. (Orwell, 2013, p. 282)

Consciente de que está elaborando una distopía tenebrosa, Orwell pone en boca de O'Brien una distinción categórica. El mundo del Hermano Mayor no se parece en nada a las antiguas utopías hedonistas; es su contrario, un mundo de dolor, de racionamiento, cada vez más cruel:

las civilizaciones antiguas decían estar basadas en el amor o en la justicia. La nuestra se funda en el odio. En nuestro mundo no habrá más emociones que el miedo, la rabia, el triunfo y la degradación. Destruiremos todo lo demás ... todo. (Orwell, 2013, p. 282)

La auto-degradación a la que son obligados los discípulos es la señal inequívoca del procedimiento totalitario, como en los supuestamente racionales juicios estalinistas o los actos de arrepentimiento público al que eran forzados los disidentes chinos durante la Revolución Cultural maoísta. El programa del Partido busca eliminar todo rastro de lazo familiar y, entre ellos, de la figura paterna. En el futuro, la familia ya no será siquiera una vetusta institución al servicio del control total. En uno de los fragmentos más famosos de *1984*, O'Brien explica:

Hemos cortado los vínculos entre hijos y padres, entre los hombres y entre los hombres y las mujeres. Nadie osa confiar ya en su mujer, en un hijo o en un amigo. En el futuro no habrá esposas ni amigos. Separaremos a los niños de sus madres al nacer, igual que se recogen los huevos de una gallina. El instinto sexual será erradicado. La procreación se convertirá en una formalidad anual como la renovación de una cartilla de racionamiento. Aboliremos el orgasmo. *Nuestros neurólogos ya están trabajando en ello. No habrá otra lealtad que la profesada al Partido. No habrá más amor que el que se siente por el Hermano Mayor. No habrá más risas que las risas triunfales al derrotar a un enemigo. No habrá arte, ni literatura, ni ciencia [...] Desaparecerá la curiosidad y el disfrute de la vida. Pero siempre, más vale que no lo olvides, Winston, persistirá la embriaguez de poder que será cada vez mayor y más sutil. Siempre, en todo momento, existirá la emoción de la victoria, la sensación de pisotear a un enemigo indefenso.* Si quiere hacer una imagen del futuro, imagina una bota aplastando una cara humana ... eternamente. (Orwell, 2013, pp. 282-283, las cursivas son nuestras)

Al disolverse todo tipo de lazo familiar, sólo queda el vínculo con ese gran padre que es el Partido y su encarnación en el Hermano Mayor. Todo se reduce a la fidelidad hacia el Partido y el amor al Hermano Mayor. Y así se asegura la perpetuidad de esa sed de dominio que, como advierte O'Brien, será cada vez más sutil.

PREVISIÓN Y CONFIRMACIÓN EN LAS DISTOPIAS

Según Žižek, como vimos, hay dos figuras del padre: la de la ley simbólica y la del superyó, es decir, la figura tradicional y la posmoderna. La primera prohíbe el disfrute, reprime; la segunda manda obscenamente a disfrutar hasta que el inconsciente no resiste a la ley, sino que deviene ley. Así, el amo totalitario da órdenes para ser cumplidas y al mismo tiempo incita a transgredir. En *Nosotros* y en *1984*, el Benefactor y el Hermano Mayor, respectivamente, son figuras a la vez claramente represivas y que, al mismo tiempo, en un simulacro de amor, incitan a buscar el disfrute. El Benefactor consigue un nivel de adoración tal que D-503 quiere ser arrebatado y ejecutado por el propio líder; el científico cree que sus pensamientos son los del propio Benefactor y, en el extremo, se somete a la cirugía que le extirpa la fantasía. El Benefactor alimenta esa ilusión de D-503 al ponerlo al frente de la conquista del cosmos y, al mismo tiempo, le extirpa el núcleo imaginativo del cerebro. Y todo esto como si fuera parte del más íntimo deseo del joven matemático: ser (como) una máquina. Winston Smith, a su turno, teme las represalias y, al mismo tiempo, goza con la clandestinidad permitida por unos días en brazos de Julia. Vive controlado por el Partido y, al mismo tiempo, vive como si no hubiese normas. En su doblepiensa final, cuando ha sido quebrado, logra auto-inducirse en la inconsciencia que exige el momento previo al exterminio. En ambas distopías, además, existe esa clase dominante cuyo "suprarsentido" permite ejercer el control totalitario: en Orwell, el Partido Interior y sus famosos ministerios (especialmente el terrorífico Ministerio del Amor); en *Zamiatin*, los Guardianes, la Oficina Expositiva (centro de tortura científica) y otras dependencias que regulan cada detalle de la vida cotidiana.

Para Arendt, como ya se indicó, el estalinismo, en tanto totalitarismo, anula la subjetividad, la mundanidad, el espacio que hace que las personas sean sujetos políticos. El infierno es nazi, pero el purgatorio es estalinista, y en ambos espacios se cancela la condición humana mediante instituciones o mecanismos que, incluso, quieren transformar o reformatear la naturaleza de la especie. A tales extremos se añade la ausencia de coordenadas, el borramiento de los límites entre la realidad y la ficción, entre lo verdadero y lo falso, todo lo cual se logra con procesos, dice Arendt, que arrojan a la gente a una

insoportable “soledad organizada”, a un ambiente próximo a la locura y a una “irrealidad” manufacturada. En *Nosotros*, estos elementos están muy presentes. D-503 vive el descubrimiento de su interioridad como un viaje a la locura, al desvarío constante sobre la imposibilidad de la raíz cuadrada de menos uno y la aceptación final de convertirse en un antropoide lobotomizado. En 1984, Winston comprende los mecanismos que hacen que las personas vivan en un frenético cambio de coordenadas que, a su vez, se sustentan en los principios básicos y contradictorios del *Socing*: “la guerra es la paz, la libertad es la esclavitud y la ignorancia es la fuerza” (Orwell, 2013, p. 12). En los rincones anónimos y en las trastiendas pringosas hay que buscar algo de afecto y cordura: todo lo demás es esa enorme locura que pasa por normalidad y esa escalofriante “soledad organizada”.

Aunque Žižek sostiene que el discurso del amo es propio del fascismo, también es cierto que S1 –bajo la forma de líder, de Partido, etc.– se adueña del lugar del agente en el sistema soviético y en las distopías que lo anuncian o describen. La soberanía absoluta de la élite dirigente es inocultable allí donde el Benefactor o el Hermano Mayor, o el Partido Interior, o los Guardianes ocupan la mentada posición estructural del amo. Y también es evidente, en las distopías, que hay un perverso disfrute en el ejercicio del poder totalitario. El Benefactor convierte en grandes ceremonias las ejecuciones públicas que él mismo realiza; el Partido Interior celebra matanzas públicas de sus enemigos y se regodea, como O’Brien, en la amorosa tortura de los disidentes. Stalin, exaltado como padre en la iconografía soviética, exige gratitud, obediencia y éxito; demanda sonrisas y delaciones como en el caso del niño Pavlik Morozov. En 1984, los pequeños espías están directamente conectados con el rol que Stalin esperaba de los niños; en *Nosotros* son casi invisibles y son los Guardianes quienes hacen el minucioso trabajo de controlarlo todo. Las telepantallas vigilan hasta el último gesto en Oceanía: si falta la sonrisa o hay signos de inquietud, entonces hay mala conciencia. La sonrisa de los niños de Stalin es una amenaza: que nadie cometa el error de pensar que puede ir contra la Historia encarnada en el líder. En *Nosotros*, las emociones demasiado humanas resultan sospechosas. Un simple suspiro es un signo de que la fantasía está interfiriendo en la conciencia matemática de las personas. En el Estado Único, la cura es la lobotomía; en Oceanía, la tortura que devuelve todo a su lugar.

Al minimizar el culto a la personalidad en su esquema del estalinismo, Žižek pone a las Leyes de la Historia en el lugar del agente. Esto también se observa en las distopías. En *Nosotros*, los rígidos códigos que se aplican a las masas proceden de una ética aritmética y de los racionales ejercicios taylorianos. La historia está gobernada, en

última instancia, por las leyes matemáticas. La novela culmina con un canto al triunfo de la razón por parte de un científico lobotomizado. En el esquema de Orwell, la situación es más enrevesada: los eslóganes funcionan como ley y se supone que el Partido Interior conoce cada norma social. Pero, en el fondo, como ocurre con los totalitarismos según Arendt, el auténtico programa del *Socing* revela que no hay leyes ni códigos para quienes forman el núcleo de la oligarquía que gobierna sobre Oceanía. Sólo hay voluntad de poder para perpetuar el poder. En cierta forma, aunque el Hermano Mayor ejerce el liderazgo, también es cierto que el lugar del agente puede estar ocupado por la simple y feroz doctrina del Partido. En tal caso, el Benefactor y el Hermano Mayor serían servidores de una idea, como Stalin era el servidor de la Historia y, por eso mismo, aplaudía como uno más. Sin embargo, no hay gestos similares al de Stalin en los dos líderes distópicos.

La apelación a la razón universal se advierte, además, en los juicios y las purgas. En el estalinismo, la confesión del “error” era fundamental, ya que probaba la verdad de las leyes del materialismo dialéctico (dogma soviético) y la presencia de un sujeto que podía asumir la responsabilidad de su falta. En la novela de Zamiatin, D-503 lleva su culpa al paroxismo cuando cree entender que sus faltas le dan el derecho a ser ejecutado por la mano del mismísimo Benefactor. D-503 se auto-delata, se confiesa responsable de haber quebrantado la ética matemática del Estado Mínimo: es un gramo individual que puede ser sacrificado en obsequio a la tonelada colectiva. Winston Smith experimenta un camino más atroz para llegar a este punto: es por vía de la tortura y la manipulación de sus terrores en la siniestra Habitación 101 donde acaba de admitir que dos más dos no son cuatro, sino cinco, o lo que el Partido le diga que debe ser. El destino trágico de D-503 y su compañera I-330, como el de Winston y Julia, indica otro elemento clave del esquema de Žižek: la imposibilidad (o fatuidad) de la resistencia, no sólo por el poderío de la maquinaria totalitaria sino porque las leyes que rigen los acontecimientos son inexorables. En el fondo, nadie en su sano juicio desafiaría al Benefactor o al Hermano Mayor: si lo hacen, no es un desafío, es un error de cálculo que debe ser rápidamente corregido (a como dé lugar). Pero esto nunca puede ocurrir por medio del suicidio porque, como enfatiza Žižek, el vaciamiento de los sujetos debe dejar un mínimo de autonomía que les permita confesar sus crímenes. En otras palabras, debe funcionar la meta-culpa. Y luego viene el purgatorio, el infinito GULAG, la espera interminable de la ejecución final (que acaso no llegará). El estalinismo no quiere hablar de culpa, sino de errores del sistema y los propios acusados deben reconocerlos como tales (la ciencia soviética detecta el error).

Admitir el error significa que hay resto humano y eso es necesario; pero no será permitido para siempre. Tampoco en las distopías.

En suma, el discurso universitario a veces ocupa el lugar del amo, en tanto cuerpo de conocimiento objetivo compartido que permite que los acusados se autocrítiquen. No se espera que se culpen, sino que reconozcan su error respecto de las leyes universales donde sólo existe lo correcto o lo incorrecto. En este preciso punto, cobra relevancia el fenómeno de la burocratización. En nombre de supuestos principios compartidos, todos dicen estar cumpliendo la voluntad de Otro. Las personas, reales y ficticias, quedan a merced de la máquina y se auto-condenan. Aquí reside, en buena medida, el núcleo estalinista de las dos distopías. El rol del partido, como lo denunciara Bronstein –perdón, Goldstein– fluctúa entre ser algo particular y algo universal; y el partido puede incurrir en cualquier espanto porque, en el fondo, lo hace por orden de Otro, que a su vez responde a la ley universal. Este mundo totalitario y sin sujetos se prolonga tras el declarado eclipse de los grandes relatos, puesto que aún hoy persisten las estructuras burocráticas, el sistema donde nadie decide y todos esperan llegar ante ese Gran Otro que ya no está, que quizá nunca estuvo ahí, tal como lo profetizara Franz Kafka.

CONSIDERACIONES FINALES

Como se recordará, el impasible O'Brien, torturador y dirigente del Partido Interior, le confía a Winston que el poder del Partido no sólo se eternizará, sino que se hará cada vez más sutil. Una de las formas sutiles en que el totalitarismo clásico ha llegado hasta nuestros días es aquello que Mark Fisher denomina “estalinismo de mercado”. En efecto, tanto en la academia como en el mundo político se detectan y clasifican con facilidad las formas de fascismo, neofascismo, postfascismo, mientras brilla la ausencia de cualquier reflexión sobre algo así como el neoestalinismo o el micro-estalinismo. La visión de Fisher ha sido una bienvenida intervención para llenar ese vacío y recordarnos que el totalitarismo no está del todo derrotado. El estalinismo, en particular, no ha muerto, sino que ha encontrado la forma de reverdecer en los campos donde el capitalismo necesita un impulso totalitario. Y esto se manifiesta en la extrema burocratización capitalista, el terror burocrático que Kafka pudo entrever a principios del siglo XX. Aunque, como dice Fisher, las medidas burocráticas del neoliberalismo se presentan como anti-estalinistas, se han multiplicado con las misiones y funciones, las declaraciones de objetivos, la autovigilancia, las evaluaciones y autoevaluaciones, etcétera, todo lo cual contradice la retórica del fin del control centralizado. En el capitalismo tardío,

como en el estalinismo, importan más los símbolos que los logros mismos (Fisher, 2009). Por eso, sostiene Fisher,

sería un error considerar a este estalinismo de mercado como una desviación respecto del ‘verdadero espíritu’ del capitalismo. Al contrario, sería mejor decir que una dimensión esencial del estalinismo estaba inhibida por su asociación con un proyecto social como el socialismo y sólo puede emerger en la cultura del capitalismo tardío en el cual las imágenes adquieren una fuerza autónoma. (Fisher, 2009, p. 44)

Así,

“el Capitalismo Realmente Existente está marcado por la misma división que caracterizaba al Socialismo Realmente Existente, entre, por un lado, una cultura oficial en la cual las empresas capitalistas son presentadas como cuidadosas y socialmente responsables y, por otro, una amplia conciencia de que las compañías son en realidad corruptas, implacables, etc.”. (Fisher, 2009, p. 46)

Para que esto funcione, claro está, se requiere la fingida o cautelosa credulidad de las personas comunes, aquello que Lacan identificó como una paradoja:

“les non-dupes errent”: quienes no se dejan atrapar en el engaño/ficción simbólico, que continúan creyendo en lo que ven sus ojos, son los que más se equivocan. Un cínico que “sólo cree en sus ojos” se pierde la eficiencia de la ficción simbólica y cómo ésta estructura nuestra experiencia de la realidad. (Fisher, 2009, p. 47)

Cuando Winston deja de creer en el mundo de símbolos de Oceanía o cuando D-503 deja crecer su alma y puede ver más allá del frío sistema del Estado Único y su universo de formas, entonces, se vuelven a la vez peligrosos y vulnerables. Ya no juegan el juego del Hermano Mayor, del Benefactor, del padre ausente/presente.

En el capitalismo tardío, añade Fisher,

no estamos sometidos a un poder que viene desde afuera; en vez de ello, estamos integrados a un circuito de control que tiene como único mandato nuestros deseos y preferencias [los cuales] retornan a nosotros, no como nuestros, sino como deseos del gran Otro. (Fisher, 2009, p. 49)

Este es exactamente el mecanismo de los regímenes totalitarios, a través de la figura del padre que no es meramente represivo, sino que incita al goce, especialmente a través de la maraña burocrática productora de signos, poblada de grises funcionarios que no tienen poder de decisión y que simplemente creen estar cumpliendo la voluntad del Otro. Como anticipó Kafka, la cadena burocrática nunca llega a resolver nada porque “el gran Otro mismo no puede ser hallado” y todo el sistema está compuesto por agentes que pretenden interpretar la voluntad del gran Otro. Añade Fisher:

si Kafka es un valioso intérprete del totalitarismo, lo es por revelar que hay una dimensión del totalitarismo que no puede ser comprendida a partir del modelo del mando despótico. La visión purgatorial de Kafka sobre el laberinto burocrático sin final encaja con la afirmación de Žižek de que el sistema soviético era un ‘imperio de signos’, el cual se extiende en el tardocapitalismo, cuando parece no haber “posibilidad de apelación, ni siquiera en principio, a una autoridad final que puede ofrecer una versión oficial definitiva. (Fisher, 2009, p. 50)

En nuestros días, la nueva burocracia se cuela en todos los pliegues del sistema y se llega al punto en que “los trabajadores se convierten en auditores de sí mismos, forzados a evaluar su propio desempeño” (Fisher, 2009, p. 51). Este sistema culmina en “una especie de confesionalismo maoísta capitalista posmoderno, en el cual a los trabajadores se les exige involucrarse en una constante autodenigración simbólica” (Fisher, 2009, p. 52). Ya no hay una tranquilizadora “absolución ostensible” sino una “postergación indefinida” y una “ansiedad que no tiene fin”, porque todos estamos, de algún modo, como el campesino de “Ante la ley”. Es la angustia sin pausa de D-503 cuando descubre que los Guardianes ya saben de sus desvíos; es la incertidumbre infinita de Winston Smith mientras espera el tiro del final.

REFERENCIAS

- Arendt, Hannah (1976). *The Origins of Totalitarianism*. Eugene: Harvest Book.
- Backwell, Benjamin (2014). El “caso Zamyatin”: una advertencia Censurada. Ciencia ficción, taylorismo y despotismo estatal. *Nueva Sociedad*, n. 251, mayo-junio.
- Brown, Clarence (1993). Introduction: Zamyatin and the Persian Rooster. En Yevgueni Zamyatin, *We*. (pp. xi-xxvi). Nueva York: Penguin.

- Brown, Wendy (2017). Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century 'Democracies'. *Critical Times*, 1, 1, 61-79.
- Duimich, Laura (2022). El sacrificio: del rito a la acción política radical. En Suyai García Gualda, Laura Duimich y Fernando Lizárraga (eds.) *Patagonia: tragedia y sacrificio* (pp. 103-124). Buenos Aires: Teseo Press.
- Fisher, Mark (2009). *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*. Zero Books, Kindle Edition.
- Gessen, Keith (2008). Introduction. En George Orwell, *All Art is Propaganda. Critical Essays*. (pp. xvii-xxxii). Orlando: Harcourt.
- Orwell, George (2013) 1984. Barcelona: Debolsillo.
- Pisch, Anita (2016). *The personality cult of Stalin in Soviet posters, 1929-1953: Archetypes, inventions and fabrications*. Canberra: Australian National University Press.
- Pynchon, Thomas (2013). Epílogo. En George Orwell (2013) 1984 (pp. 331-350). Barcelona: Debolsillo.
- Sharpe, Matthew (2010). When the logics of the world collapse – Žižek with and against Arendt on 'totalitarianism'. *Subjectivity*, 3, 1, 53-75.
- Stanley, Jason (2019). *Facha. Cómo funciona el fascismo y cómo ha entrado en tu vida*. Barcelona: Blackie Books.
- Tamás, Gáspár Miklós (2000). On Post-Fascism. Its central characteristic is hostility to universal citizenship. *Boston Review*, June 1. <https://www.bostonreview.net/articles/g-m-tamas-post-fascism/>.
- Várnagy, Tomás (2016). *Proletarios de todos los países... ¡Perdonándonos!" o sobre el humor político clandestino en los regímenes de tipo soviético y el papel legitimado del chiste en Europa Central y Oriental (1917-1991)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Zamiatin, Eugeniusz (2010). *Nosotros*. Buenos Aires: Miluno.
- Žižek, Slavoj (17 de marzo de 2005). The Two Totalitarianisms. *London Review of Books*. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v27/n06/slavoj-zizek/the-two-totalitarianisms>
- Žižek, Slavoj (18 de marzo de 1999). You may!. *London Review of Books*. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v21/n06/slavoj-zizek/you-may!>

Maximiliano Márquez Brogginí

LA METÁFORA PATERNA Y EL LUGAR VACANTE DE LA LEY

INTRODUCCIÓN

Si como describe Thomas Hobbes en su *Leviatán*, el derecho “consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras la ley determina y obliga a alguna de esas dos cosas. [y en consecuencia] ... la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, [y] son incompatibles cuando se refieren a una misma materia” (Hobbes, 1996, p. 106), podemos abordar “lo social” como el resultado de la cristalización de antagonismos políticos previos (Laclau, 1993, 2005), sedimentados de manera tal, que proyectan la ilusión de una objetividad autónoma, pero a su vez y por eso mismo, siempre precaria.

Si entendemos, por otro lado, que el antagonismo es el límite de toda objetividad (Laclau, 1993) y es el resultado, en definitiva, de la falta de un fundamento último que sostenga ontológicamente la conciliación coherente de todo entramado social (Marchart, 2009), la metáfora paterna nos puede ayudar a intentar comprender la inscripción, siempre anudada, de la ley y el deseo como significantes solidarios en la tensión de la construcción, indefectiblemente frágil, de todo orden.

En este trabajo, proponemos recorrer algunos de los diferentes sentidos otorgados a la intervención de la metáfora paterna como disparador de las instancias de construcción y de-construcción del orden social, así como la huella de origen que le imprime al líder en su relación con el público. La entenderemos también como estructura del

lenguaje que prohíbe y permite, porque “sólo a partir de la prohibición se hace posible el juego de lo permitido [...], por tanto se trata de un requisito lógico, pues sin prohibición no hay estructura o sistema alguno” (Rossi, 2020, pp. 22-23).

Complementando lo anterior, indagaremos las diferentes instancias que la categoría Pueblo, como concepto no objetivo y siempre relacional (Casullo, 2021) va adquiriendo desde su monolítica descripción de masa, hasta su compleja percepción como sujeto popular. Para esto deberemos trabajar codo a codo con conceptos tales como libido, afecto y goce, categorías que, por otra parte, acuden de alguna manera a dar soporte a la construcción hegemónica como sustituto de la imposibilidad de toda representación.

Entre la intención del discurso filosófico anti-trágico como garante de lo social, y el discurso político-trágico como reconocedor del conflicto (Rinesi, 2011), desde la cosmovisión del Rey como padre de familia, al Leviatán como soberano ordenador de la sociedad política, vemos intervenir a la metáfora paterna como administradora de la igualdad de los hermanos, siempre proclives a la agresividad *inter-pares*. Tanto en ese monarca, antiguo, medieval, o en los bordes de la modernidad, como padre visible, o en el Leviatán (Estado moderno) padre anónimo pero identificable, con su función fálica, la metáfora paterna interviene como estructura de autoridad pero a su vez como posibilidad de un comienzo a discutir.

Podemos afirmar con Stavrakakis que:

La autoridad y el poder simbólico encuentran su verdadero soporte en la dinámica emocional del fantasma y el goce (parcial). Del mismo modo, ningún cambio político y social puede instituirse con eficacia si sólo se implementa en el nivel del conocimiento, mediante transformaciones de la conciencia. Aquí también cumple una función clave la dimensión del afecto y el investimento libidinal. Esto no quiere decir que no haya otros factores (la coerción, la costumbre, la dinámica económica e institucional, el *habitus*, etc) que intervengan en el proceso; apenas se trata de afirmar la dimensión del afecto, la libido y la *jouissance* -a menudo olvidada o degradada- que requiere una seria consideración y también puede estar profundamente enraizada en el funcionamiento de los otros factores. (2010, p. 42)

Sin embargo es, en este sentido, que buscamos analizar la metáfora paterna, no sólo como soporte de autoridad y poder simbólico, sino como esa marca de origen, como ese inicio, ese primer acto del nombrar. En consecuencia, “No hay acto que no toque los orígenes [por lo tanto] habría que pensarlo dos veces antes de ceder a la facilidad

de ubicar al padre y 'la ley' del lado de lo establecido y lo 'normal' " (Barros, 2014, pp. 10-11). Entendemos así, que siempre hay un origen que cuestionar, y en nuestro plano ontológico es lo que le atribuimos por excelencia a " lo político".

PREGUNTANDO A LA METÁFORA

¿Podemos entender a la metáfora paterna como un sustituto simbólico de origen, que por efecto de la castración del lenguaje y la división del sujeto, nos lleva al deseo de completud? ¿Eso es lo que nos induce a imaginarla como ley que intenta suturar lo que no podemos simbolizar? Por otro lado, ¿podemos pensarla como ley fallida desde el comienzo?

"De ahí que Lacan haga depender el complejo de castración no del padre portador de la ley, padre freudiano, sino de la acción propia del lenguaje. Vale decir, que lo que castra es ser un sujeto del lenguaje" (Rossi, 2020, p. 22). Por lo tanto, si la castración evita el desenfreno pero gestiona la falta, ¿surge de esa misma ley la imposibilidad de la representación tramitada a través de la hegemonía? ¿la ley manda que simbolicemos lo imposible?

Trataremos de comprender estas preguntas más allá de intentar responderlas.

Obviamente, la estructura edípica implícita en el ordenamiento social de nuestras sociedades, el rol de lo que Lacan denomina 'el Nombre-del-Padre' en la estructuración de la realidad mediante la imposición (castradora) de la Ley, predispone a los sujetos sociales a aceptar y obedecer aquello que parece emanar del gran Otro, de los puntos de referencia socialmente sedimentados e investidos de un barniz de autoridad, y que se presentan como encarnación y sostén del orden simbólico, como organizadores de la propia realidad. (Stavrakakis, 2010, pp. 195-196)

Pero en referencia a esto último ¿qué es lo que podría colarse entre los pliegues de la ley para hacer tambalear su función? Convocando a Ernesto Laclau en esta búsqueda, podríamos pensar en la *demanda* como vehículo para el cuestionamiento de lo establecido. Demanda a un Otro, ese *otro institucional*, que en principio es del que se requiere la satisfacción de una necesidad.

Esa demanda, como primer momento de un camino, sabemos que se establecerá con equivalencias y diferencias y se acomodará en significantes vacíos y luego flotantes para la disputa de hegemonía. Lo que debemos aclarar es que el tipo de demanda que puede lograr

el momento disruptivo es la que deja de lado una porción de su particularidad para sumarse a una cadena equivalencial, mientras que las que mantienen de manera total su particularidad “se inscribe(n) en una totalidad institucional/diferencial” (Laclau, 2005, p. 103). A las primeras, Laclau las denomina “demandas populares” y a las segundas “demandas democráticas”.

Lo que proponemos vincular aquí, es que esta lógica diferencial/institucional es el resultado del éxito de la absorción de esa petición por el estado de derecho. Lo contrario, el no poder ser contenidas las demandas por el ámbito institucional, genera una lógica de la equivalencia, que cuestiona las normas de lo establecido y pone en discusión lo legítimo de la ley.

¿Pero qué estaríamos cuestionando? ¿La ley o las reglas?

La Ley es diferente a la regla. La Ley es un “fallo” con toda la resonancia que el término implica. Una instancia interviniente, un acto y no la aplicación automática de una regla establecida. Por eso la justicia y el derecho no son la misma cosa. El derecho se vincula con la funcionalidad del conjunto de reglas, mientras que la justicia implica el acto de aplicación, pero también de interpretación, de *uso* de esas reglas. (Barros, 2014, p. 70)

Muchas veces, el conjunto de reglas que construyen un sentido de armonía y tratan de suturar la mayor cantidad de intersticios posibles en una sociedad no contemplan la posibilidad de la injusticia. No pudiendo simbolizar que la injusticia surja de la aplicación de esas mismas reglas y no justamente de su no aplicación. Es ahí donde la intervención de una decisión pone en jaque la armonía normada.

Por lo tanto, en la irrupción del nombrar la ley, en ese vacío del nombrar, es donde simbólicamente se aloja un conjunto de normas que cristalizan el orden, castrando lo que “des-varía” una pretendida homogeneidad y es entonces “ahí”, en ese no-lugar, donde hay soberanía.¹

Por eso mismo podemos cuestionar las reglas haciendo “fallar” a la ley, aconteciendo un momento soberano donde lo legítimo deja de ser justo. Hagamos el ejercicio de pensar en las diferentes etapas donde comenzó a dejar de ser legítima la esclavitud. Hasta ese momento el tener esclavos estaba amparado por la ley, pero... ¿era justo?. Y si era justo para su época, ¿esa justicia tenía una esencia inmutable?

1 “En la enseñanza de Lacan predomina la concepción decisionista de la Ley, entendida como una intervención que agujerea el orden de la norma” (Barros, 2014, p. 70).

Claro que no. En toda irrupción simbólica, en todo principio, en todo “nombrar” se conjuga una decisión soberana y a su vez un “no saber”, que genera un pliegue imposible y necesario en esa ley.

Entonces, cuestionamos a la ley con las herramientas que nos otorga la demanda popular y, dislocamos o no lo establecido, según la equivalencia que se logre hilvanar con los reclamos. Luego de que se construya una nueva hegemonía esta llevará adelante la representación de una parte que “es” el todo y administrará el lugar “vacante” de la ley, configurado según diferentes representaciones. Sumado a lo anterior, durante este despliegue, el desarrollo de lo afectivo/emocional jugará un papel primordial para crear lazo con la obediencia. Bajo estas premisas de *cuestionar* la ley, apuntamos fundamentalmente, al “medio-decir” lacaniano, en el orden del derecho.²

METÁFORA PATERNA ¿ES EL PRINCIPIO DE TODO?

Por otro lado, cuando Stavrakakis nos señala “... la operación estructurante del Nombre-del-Padre” (2010, p. 210), ¿podemos entender a la metáfora paterna como una estructura? ¿O será más bien un estatuto ontológico? y si como metáfora es lo inconceptualizable de un recurso, ¿no será la sustitución de un principio? Por lo tanto, la metáfora paterna, ¿tiene estatus ontológico dentro del par psicoanálisis y política?

Para comenzar a comprender estas preguntas, podemos apuntar que lo que nos habilita a la socialización del lenguaje es la castración simbólica:

El momento fundante de la subjetividad, el momento en que los sujetos lingüísticos/sociales adquieren el ser, tiene que asociarse a la castración simbólica, a la prohibición del incesto que trastoca la relación madre e hijo y permite nuestra inserción funcional en el ámbito social del lenguaje. En otras palabras, el mandato encarnado del Nombre-del-Padre ofrece el prototipo de poder simbólico que estructura nuestra realidad social en las sociedades patriarcales. La castración simbólica marca un punto de no retorno para el sujeto. El mandato prohibitivo y nuestra sujeción a él instituyen nuestro mundo social como orden estructurado de sentido. Sin alguien al mando la realidad se desintegra. (Stavrakakis, 2010, p. 201)

2 “El acto de soberanía, en tanto va más allá de la aplicación automática de las reglas, implica una abolición del orden del derecho que es el sistema normativo. Pero el orden del derecho -la regla- no siempre es justo, y por eso un viejo apotegma romano dice que el máximo derecho es la máxima injusticia. (Barros, 2014, p. 70)

A partir de lo dicho, intentaremos pensar si la metáfora paterna como parte del psicoanálisis, pertenece a la dimensión de lo ontológico o si su principio es un efecto sólo del lenguaje y si, como consecuencia de ello, deriva en la búsqueda de un fundamento que a partir de una falta que no puede ser cubierta conceptualmente, se vuelve siempre a un fundamento desfundado en última instancia, pudiéndoselo cuestionar sociopolíticamente en todo momento. ¿Pero cuestionamos su estatuto como ley? ¿su positividad? ¿su función?. Porque si pasamos de un mandato a otro, si solamente positivizamos el lugar vacante de la ley, quiere decir que nos movemos dentro de la autoridad, y que, de alguna manera, es nuestro punto de anclaje.

En consecuencia, estamos inmersos en el discurso del Amo, y sólo reemplazamos a este, o a su manera de organizarnos. Esto no quiere decir inmediatamente sojuzgamiento o dominio, sino que es un discurso que nos ayuda en el camino hacia lo simbólico.

...el surgimiento primero del sujeto, siempre es en primer lugar en el llamado «Discurso del Amo». Aunque a propósito del «Discurso del Amo», debemos hacer la salvedad de que, en sus formas contemporáneas, este discurso que ha estado siempre sostenido bajo las insignias de la permanencia, los linajes, la duración en el tiempo, en definitiva, las herencias simbólicas, hoy se ve seriamente erosionado, volatilizado, por la corrosión incesante del circuito ilimitado de la mercancía [...] Lo que impide que los llamados «Significantes Amos» aún conserven su eficacia simbólica, [...] cada vez se alejan más del orden Simbólico e «histórico», y [sean] promovidos desde el campo de la Técnica y el Capital. (Alemán, 2012, p. 26)

Por lo tanto, si bien hay un debilitamiento de lo simbólico como sostén de autoridad, desde nuestro punto de vista, nunca reemplazamos la ley como estatuto lingüístico impuesto por el Otro, sino su modulación simbólica y su precariedad normada en relación a fundamentaciones contingentes. Por eso mismo, en nuestra época, donde el Capital ha teñido toda autoridad de mercancía, es ahí donde la modulación simbólica de la ley se muda en un vertiginoso degradé a un semblante de autoridad anónimo pero a la vez compacto y férreo, donde la técnica y el “plus de goce” organizan nuestra obediencia.

En este sentido, a lo reglado por la ley, ahora mimetizada en mercancía, se lo tiende a confundir (o a fundir) con, o entre, su estatuto ontológico y su expresión óptica y eso es uno de los motivos que nos impide alejarnos de nuestro propio fantasma. Ya que la utopía del no-cambio, por entender que lo que *es* siempre fue o debe seguir siendo, atenta contra la idea de una realidad contingente. Pero justamente

en los pliegues de esa ley, congénitamente existentes, es por donde se cuela lo precario de todo orden.³

Para continuar con este recorrido, podemos manifestar:

El Edipo no es una imagen patriarcal. No hay tema del psicoanálisis más saturado de política que el del padre, y ningún otro suscita con tanto énfasis las apologías y los rechazos. A pesar de que Lacan haya advertido que en la metáfora paterna no se trata de ‘una imagen patriarcal’, se confina la función del Nombre del Padre a las tristezas del poder; a los generalísimos, excelentísimos, y reverendísimos. (Barros, 2014, p. 14)

En consecuencia, la eternización del lugar del Padre como función de ley inamovible puede ponerse en entredicho desde el comienzo. Porque

El inicio implica dejar que algo *pase*. ¿No es el Nombre del Padre lo contrario del ‘para siempre’, en tanto su función sería dar lugar a la excepción? [entonces] Si la función del padre tiene algo que ver con la castración, no puede ser un imperativo de goce que incite a alcanzar la perfección del ideal, sino que sostiene su distancia. (Barros, 2014, p. 14)

Por lo tanto, a la metáfora paterna podemos entenderla como una ontología ¿radical?, soporte simbólico ¿estructural?, de unión/orden y comienzo, pero siempre en el contexto de relaciones diferenciales. O sea, con un trasfondo donde cobran importancia las diferencias, y junto a lo simbólico, está anudado un imaginario que promete plenitud. En su deriva sociopolítica, hace lazo pero a la vez incita al goce perdido, desclasado, transformándolo en deseo de una petición social y formándose en todo caso el embrión de la demanda.

Indagando, entonces, en la relación anudada entre el goce, castración y deseo, acordamos con Stavrakakis que:

En Lacan el surgimiento del deseo se relaciona en primer lugar con el proceso de castración simbólica: el deseo presupone el sacrificio de una *jouissance* presimbólica en tanto plenitud,

3 Como señala Laleff Ilieff (2023) “En suma, la extimidad da cuenta del modo en que toda ley se introyecta al mismo tiempo que pone de relieve su debilidad intrínseca debido a la carencia de sustancia. De hecho, el gran Otro se encuentra agujereado: no hay Otro del Otro. En todo caso, lo que posibilita su dimensión ordenadora es lo que Lacan llamó “Nombre-del Padre”, es decir, una metáfora primordial que funciona como *punto de almohadillado* entre significante y significado” (p. 20).

que tiene vedado el ingreso al ámbito social de la representación lingüística. El sujeto social sólo puede desarrollar el deseo (incluido el deseo de identificarse con proyectos políticos, ideologías y discursos particulares) a cambio de haber sacrificado su goce pre-simbólico. Sin embargo, el hecho de que este goce se extirpe durante el proceso de socialización no significa que deje de influir en la política de la subjetividad y la identificación. Por el contrario, la promesa imaginaria de recuperar nuestro goce perdido/imposible es el origen principal del soporte fantasma que sostiene mucho de nuestros proyectos y elecciones de índole política. Casi todos los discursos políticos se centran en la promesa de una ‘vida buena’ o una ‘sociedad justa’. (2010, p. 224)

Por todo esto, podemos situar a la metáfora paterna como estatuto lingüístico, ya que la que interrumpe el goce disruptivo a esa plenitud, para dar un comienzo simbólico de socialización, dando lugar a un “no todo está disponible” como momento ontológico de ley, pero a su vez, otorgando estatuto al antagonismo como límite de la objetividad, para anudar en esa misma dimensión ontológica, el momento de “lo político”, como intento de dislocar esa ley precipitando su fragilidad intrínseca.

Sin perjuicio de lo anterior, advertiremos que no debemos confundir esa irrupción y entrada al lenguaje, esa ley simbólica, con las lógicas de dominación. Si bien desde nuestro punto de vista, estas últimas, se valen de aquélla, en definitiva, no son idénticas. Como nos indica Jorge Alemán

El sujeto es un efecto de esa captura del lenguaje. No puede haber sujeto si no hay entrada del lenguaje en la vida. [...] [sin embargo] No se puede confundir esto con las lógicas de dominación [...] Mientras que las dominaciones, las lógicas de dominación son epocales, históricas, en cambio la constitución del sujeto que alumbró tanto Freud como Lacan es estructural u ontológica. (2016, pp. 106- 107)

A partir de lo dicho, queremos significar que si bien la autoridad simbólica permite que nos manejemos en la convivencia, la positividad socioeconómica que ella resguarde, organice o intente perpetuar, es una posibilidad óptica entre tantas otras. Y que justamente es, a través de su falla estructural (fractura acaecida a partir del lenguaje), donde irrumpe la posibilidad ontológica de su *momento político*.

Como consecuencia de esta idea ¿podemos situar a la metáfora paterna como parte del discurso? ¿la podemos comprender como un intento de configurar la realidad? Tal vez nos empeñamos en la inútil tarea de buscar un principio, una matriz de orden que suponga el comienzo metafórico de origen o su eficacia como metáfora. O tal vez,

no menos metafórico será, encontrar en el significante *ontológico* la constitución de un *es* que pretende una función ordenadora de lo social. Pero elevando la apuesta, el sentido ontológico de ese comienzo, lo podemos rastrear a partir del antagonismo político. Por lo tanto, ¿será entonces a partir del des-orden este comienzo? En ese caso estaríamos en manos de una ontología radical.

Justamente por esto último es que podemos pensar en una ontología no apuntando a un *ser* acabado y constituido, sino más bien pensando en un *ser* carente. Y es, en ese sentido, que Lacan no aborda al sujeto por lo que *es*, sino por lo inacabado, por lo que no llega a *ser*. Similar, es lo que nos enseña Laclau, en clave sociopolítica, con respecto a la sociedad: esta no se define por lo que *es* sino por lo que *le impide ser*.

En esta dirección, lo que se ha denominado “izquierda lacaniana” puede ayudarnos a reflexionar sobre esta cuestión. Así, Alemán señala que

La ontología no es una ‘especialidad’ sobre tal o cual región de lo ente, ni posibilita expertos en esto o aquello, su vocación es siempre radical; mostrar el modo de ser de lo ente más allá de sus áreas o especialidades. (2009, p. 13)

Y continúa comentando que para Lacan el inconsciente tiene un carácter preontológico “... preontológico, no como lo que aún no reúne las condiciones para una ontología, sino como aquello que intenta mostrar qué es la realidad sin buscar un fundamento último de la misma” (2009, p. 13)

Volviendo a la teoría de Laclau y entendiendo que él también otorga al psicoanálisis un estatuto ontológico (Perelló- Biglieri, 2014), podemos decir que:

El discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal. Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido al habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Por eso mismo, “relación” y “objetividad” son sinónimos. (Laclau, 2005, p. 92)

Porque en ese no –lugar⁴, es donde se puede gestar la irrupción común de las equivalencias populares mediante esa operación discursiva

4 Según Jorge Alemán, ese no-lugar surge de la Soledad: Común, no siendo el “Común” un “para todos” que marcha sin fracturas hacia una sociedad reconciliada consigo misma, por el contrario “se lo entiende como aquello que surge de la

siva llamada Pueblo (siempre y cuando ese pueblo se constituya en un desafío al entramado de la mercancía), y gestionar mediante su hegemonía una nueva autoridad simbólica que detenga, aunque sea de modo pasajero (como todo) las lógicas de dominación del plus de goce.

Plus de goce derivado de

Los distintos imperativos de rendimiento que bajo el neoliberalismo intervienen en todas las facetas de la existencia humana –amor, deporte, sexualidad, trabajo- [y] dependen de sus exigencias como una herramienta determinante. Todas estas exigencias están más allá del principio del placer y constituyen el plus de goce. El plus de goce no debe confundirse con la satisfacción homeostática del placer; por el contrario, encarna al desequilibrio de las pulsiones y su correlato con la pulsión de muerte del que el neoliberalismo se apropia. (Alemán, 2022, pp. 17-18)

Porque es en ese vacío constitutivo del sujeto, donde paradójicamente podemos encontrar lo que nos une para intentar merodear nuestro encuentro común con *lo real*. Esa falta buscamos sustituirla mediante suplementos que nos lleven a soportar lo problemático de nuestra soledad. Pero el posible juego que intente suturar ese vacío puede buscar soportarse mediante ese plus de goce que nos brinda el neoliberalismo, o buscarlo en un deseo particular pero a la vez común de interrumpir la soledad.

Entonces, una manera de interrumpir esa angustia sin un *a priori* que nos guíe es algún soporte simbólico/imaginario (con un *real* siempre molestando), que administre la falta desde la equivalencia común que produce la demanda a ese estado de derecho, para habitar un

«no relación sexual», el Común brotando de la relación sinthomática en relación al inconsciente, sin dialéctica ni superación alguna. [...] Se trata de un común socavado en su fundamentación [...], la paradoja del Común sin «fundamentos comunes». Desde esta pendiente, los nombres del Común surgen del «no hay», no hay relación sexual, no hay Metalenguaje, no hay Otro del Otro. Estos tres «no hay» que hacen obstáculo a que el común sea idéntico a un todo, son el «imposible» constitutivo que, a diferencia de la «potencia» engendran un común siempre sinthomático y abierto a las contingencias que intentan realizar alguna respuesta a la «brecha ontológica». A su vez estos tres «no hay» indican que una determinada civilización, la capitalista en este caso, no se sostiene solo por una opresión violenta y exterior; sino también por la complicidad del sujeto en su respuesta fantasmática e ideológica a esos distintos «no hay». Añadiremos que la ideología es el «fantasma» fuera de la experiencia analítica. La vida social está dominada por la respuesta fantasmática a estos tres «no hay» que tienen en Común los seres parlantes. (2012, pp. 58-59).

lugar de bienestar que no sea desde un ocio alienado⁵ en el consumo, consecuencia necesaria del plus de goce que genera el entramado de la mercancía, sino, tal vez, realizar la búsqueda siempre fallida, de intentar suturar la falta desde un sujeto popular que nos distinga de la individualidad del plus de gozar.

Esto, a su vez, afectará a la concepción que tenemos de la ley, como dispositivo neutral abstraído de las relaciones de poder y mecanismo imparcial traducido en instituciones.

En consecuencia, la ley tenderá a interferir en algo que no tiene sustitución o, mejor dicho, se traduce en una sustitución parcial. Por lo tanto, “el goce a todo”, el perturbador goce a la completud, es reemplazado por deseos parciales, lo que Lacan denomina “pequeño objeto a” como causa de deseo. Que al quedar excluido este goce al “todo” presimbólico, lo hace a su vez deseado en su imposibilidad, a través de objetos parciales ilusoriamente totales.

Es en este sentido, que podríamos inferir que la metáfora paterna pretende organizar “la Falta” en el sujeto, remitiéndonos a su vez a ella, ya que al interferir en el acceso del goce a la plenitud nos ayuda a merodear simbólicamente lo que no podemos incorporar. Pero en nuestra época, donde el Capital filtra toda relación intersubjetiva, el semblante simbólico del deseo va declinando ante el aumento del plus de goce, obstruyendo cada vez más la singularidad del sujeto. Tal vez, en definitiva, esa satisfacción buscada en el plus de goce nos termina devolviendo a un no-sujeto, porque es difícil simbolizar que haya sujeto en el goce.

A partir de este goce de acumulación, se generarán asimetrías tales que necesariamente desembocarán en constantes demandas a esa ley, a ese “Estado de Derecho” que promete un derecho al bienestar siempre incumplido. Como consecuencia, lo que irrumpe, es resultado de ese mismo orden, una irrupción como síntoma, que aunque difícil de descifrar, molesta en su aparición.

Como señala Jorge Alemán,

...el Síntoma ya no estará subordinado al imperialismo de lo simbólico, no podrá ser reducido a su significación, ni siquiera como – mensaje- reprimido que aún está por interpretar. En el síntoma se trata de una respuesta del ser hablante, a la imposibilidad lógica de escribir la relación sexual en lo Real [...] Sin embargo, ese incurable, esa escritura sinthomática es lo que posibilita que cada uno anude su realidad Simbólica, Imaginaria y Real. En este as-

5 El concepto de ocio alienado lo extraigo del libro *Las formas del trabajo y la historia* de Pablo Rieznik (2003).

pecto el Sínthoma es el sostén de la existencia hablante, sexuada y mortal. Su vocación insondable. Este sostén sinthomático, es la materia con la que se puede, eventualmente, construir un proyecto. (2012, pp. 15-17)

Esto hace que el *orden* sea a la vez imposible y necesario. Porque ese *orden* pretende totalidad siendo ésta a su vez imposible y necesaria. “Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque sin algún tipo de cierre, por más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad.” (Laclau, 2005, pp. 94-95) Aquí Laclau pone en juego la “exclusión” como configuradora de la identidad “...con respecto al elemento excluido, todas las otras diferencias son equivalentes entre sí -equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida-” (2005, p. 94).

En consecuencia podemos preguntarnos si la metáfora paterna, ¿termina privilegiando el orden? ¿O es una invitación al des-orden? (Antígona). Tal vez el rol que podemos entrever en el Nombre del Padre es el momento de la organización, un mandato que detenga el desenfreno y exija organizarnos, pero ¿de qué modo? ¿bajo cuáles premisas? Eso es justamente lo que queda librado a “lo político” como instituyente de lo social. Por lo tanto “Si el padre es invocado como garante de las uniones y las armonías, ese acto de invocación se recorta sobre un fondo de precariedad de cualquier alianza” (Barros 2014, p. 41).

EL PADRE Y EL LÍDER

Mucho se ha hablado de la denigración de los sectores populares como manipulados por líderes inescrupulosos que dominan a *piacere* inmensos colectivos de personas. ¿Esto tiene que ver con que esos sujetos populares ubican a sus líderes como “padres”? ¿Cómo objetos de su amor? ¿Cómo palabra sagrada que se obedece ciegamente? ¿Como ley indiscutible?

A partir de Freud, podemos dejar de lado la oposición entre psicología individual y psicología social para intentar comprender a la masa.

Ambos casos, el individual y el colectivo, hacen referencia fundamentalmente al privilegio de los mecanismos de identificación e idealización, así como a una relación libidinal (libido de objeto) en la que el objeto devora al yo. Como consecuencia de esto último, el yo limitado y empobrecido, responde con obediencia y sometimiento. (Merlín, 2017, p. 28)

En todo caso, debemos advertir cuánto de ese yo es devorado para masificarse. Como explica Freud, habrá que observar que esa multi-

tud de individuos “han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo” (1992, pp. 109-110).

Por supuesto que encontramos diferentes públicos para diferentes circunstancias y contextos, pero sociopolíticamente hablando debemos discernir entre una masa compacta que se completa en un “Uno” con su Líder; y un “Pueblo” donde hay una relación de ida y vuelta con el suyo. Este “Pueblo”, que es el que nosotros asociamos al populismo, no porta una esencia previa, sino que se constituye como operación discursiva. Para ello, va a ser fundamental el concepto de demanda equivalencial al cual ya nos hemos referido. Porque sin perder estas demandas su particularidad, ceden parte de ella al momento de la equivalencia, persistiendo la demanda de ser escuchado/reconocido de manera fuerte e impidiendo un lazo ciegamente libidinal con el líder. “... en el caso de la masa, la construcción de identidad se obtiene por el enlace libidinal con el líder. En el populismo por el contrario, se consigue a través de la lógica de demandas” (Merlín, 2017, p. 47).

De lo anterior podemos entrever una distinción entre el líder de la masa y el líder populista:

El Ideal es una instancia simbólica que permite la identificación, tiene la función de atemperar y apaciguar las relaciones, es un punto en que convergen una multiplicación de vínculos amorosos, el enamoramiento reiterado de cada uno extendido a muchos; tanto el líder como la masa se fundan en el ideal. El amor, indica Freud, tiene la estructura de engaño, es una ilusión que suple la falta constitutiva del sujeto, vela su división e intenta hacer uno con el objeto (1986). En el mismo sentido Lacan precisa que el esquema de la masa es el del amor; la hipnosis y la fascinación colectiva, por lo que su estructura implica una operación en la que se trata de taponar con el ideal el lugar de la causa, objeto a, produciendo la ilusión de la unificación sin resto (1986). La masa homogeneizada funciona persuadida y sugestionada de que el líder tiene lo que puede completarla. (Merlín, 2017, pp. 57-58).

Esto último nos hace reflexionar sobre esa falta de completud que mencionamos en el apartado precedente y la manera de buscar una totalidad presimbólica a la cual regresar. Pero justamente este “enmascarar la falta”, en el caso de la masa, se lleva a cabo en una “única dirección”, es la ilusión de satisfacción total que esperamos que provea el Líder. En consecuencia, lo que prevalece en esta instancia son las demandas que el Líder ofrece a una masa “desvalida” ávida de completarse. Ese líder-masa propone su demanda como causa-objeto que completa. “El sujeto de la masa se hace presente sólo como objeto amado, no se produce allí el efecto metafórico que pone en juego la

falta, por lo cual sin dudas no habrá por este camino conformación de pueblo” (Merlín, 2017, p. 59).

Con el sujeto “Pueblo” el líder tiene una función de ida y vuelta. La demanda, que siempre es demanda a un Otro, podemos decir que comienza en una trayectoria de abajo hacia arriba, aunque luego se retroalimenten ambos polos en ambas direcciones hasta lograr la equivalencia. Si bien comienzan siendo demandas aisladas a un otro institucional, al no ser escuchadas comienzan a hermanarse en una cadena equivalencial, que logra unirse y cobrar significación justamente a través de un significante vacío, como un Nombre/demanda-principal/Líder. Con esto queremos decir, que a través de un significante vacío, siendo este una demanda que dominó sobre las demás, o a través de un Nombre (Líder) que otorgue significación, se logra condensar los distintos descontentos. Y justamente esa conexión que otorga el Nombre, hará privilegiar la equivalencia por sobre la diferencia. “Un colectivo sin ningún tipo de Nominación es una masa amorfa” (Alemán, 2012, p. 31).

Sin embargo, esto es un juego de ida y vuelta, porque desde ese significante vacío, ese Nombre o Líder no podrá tampoco decidir que demandas aglutina. En otras palabras,

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

En este sentido vemos una gran diferencia con un líder de masas totalmente maleables e influenciables. En todo caso, el líder populista es articulador y articulado al mismo tiempo por su público, o sea, es co-ligado y co-ligador a través de la demanda y la equivalencia,

por lo que no es lo mismo la identidad alcanzada sólo por la identificación y obediencia al líder, sujeto y amo de la palabra que

profiere mandatos e imperativos, que la conseguida a través de la articulación de demandas de sujetos que piden inscripción. (Merlín, 2017, pp. 47-48)

Ernesto Laclau, en *La razón populista*, nos invita a comprender la visión de un líder como *primus inter-pares*

el líder sólo será aceptado si presenta, de un modo particularmente marcado, los rasgos que comparte con aquellos que se supone debe liderar. En otras palabras: los liderados son, en gran medida, *in pari materia* con el líder –es decir, este último se vuelve *primus inter pares*. (2005, p. 83)

Llegados a este punto, podemos entender que el psicoanálisis lacaniano con su sujeto barrado y el trabajo freudiano sobre el tema del líder comienza a convertirse en un estatuto ontológico en la obra de Laclau. Esto lo podemos observar desde dos vertientes. La primera, es cuando el profesor de Essex considera idénticas a la lógica del *objeto a* y la *lógica hegemónica*. Y la segunda, es cuando la noción de identificación equivalencial se vuelve nodal para explicar el grado de influencia mutua entre el líder y los liderados. Para esto apela a la distancia que se genere entre el yo y el yo ideal⁶. Si esta distancia es grande se producirá

la identificación entre los pares como miembros del grupo y la transferencia del rol del yo ideal al líder [...] Si por el contrario la

6 Hacemos notar que Laclau, cuando cita a Freud en el apartado “El avance Freudiano” de su libro *La razón populista*, traduce, o se vale de una traducción donde se reemplaza el concepto “ideal del yo” por “yo ideal”. Para una corrección y aclaración sobre sus respectivos significados, véase Perelló (2006).

Sobre esta misma perspectiva, Paula Biglieri en base a la lectura de Perelló, apunta: “De esta manera buscamos precisar los registros Simbólico e Imaginario en los que ubicamos al ideal del yo y al yo ideal respectivamente, instancias que intervienen en la constitución de la masa. Entonces, ¿cómo considerar la dimensión Simbólica y la Imaginaria ya que ambas participan de la constitución de la masa? ¿cómo establecer esta diferencia? Por un lado con la diferenciación entre ideal del yo y yo ideal como pertenecientes a órdenes diferentes, Simbólico e Imaginario respectivamente. [...] Lacan (1984, p. 651) hace uso del modelo óptico para mostrar en esa estructura el funcionamiento de las relaciones del yo ideal con el ideal del yo, al poner de manifiesto el clivaje de lo Simbólico y de lo Imaginario. En breve y a riesgo de simplificar demasiado la cuestión: ubica al yo ideal como imagen con la que se identifica el yo del sujeto, en una relación Imaginaria. Sin embargo para que ese espejismo tenga lugar, esa imagen debe ser ofrecida desde un lugar Simbólico que la signe como amable. El ideal del yo es ese lugar Simbólico desde el que nos miramos como dignos de ser amados” (Biglieri, 200, pp. 44-45).

distancia entre el yo y el yo ideal es menor [...] el líder será el objeto elegido por los miembros del grupo, pero también será parte de estos últimos, participando en el proceso general de identificación mutua. (Laclau, 2005, p. 87)

EL PADRE Y EL PUNTO DE ALMOHADILLADO

Otra de las derivas que podemos rastrear en la autoridad simbólica de la metáfora paterna, es la manera de dar regulación a los diferentes desbordes de una sociedad. Pero como todo depende del antagonismo como configurador de una objetividad, de la contingencia del fundamento como causa desfundada y de la lucha hegemónica para la constitución del *todo* que *es parte*, ese límite, ese “punto de basta”, será aplicado por quien logre ser investido como autoridad.

El efecto de autoridad sobre los diferentes excesos del capitalismo por ejemplo, será acelerado o retardado según el sector del espectro ideológico (de izquierda a derecha) que logre imponerse en la construcción hegemónica. Finalmente esa autoridad simbólica, esa consecuencia de la castración, esa ley que prohíbe, pero que la positividad de esa prohibición depende de la correlación de fuerzas en una sociedad, administrará como pueda el exceso de goce individual (plus de goce), o el exceso de regulación comunitaria según el caso. En general, hoy en día, lo que podemos denominar como “izquierda” en cualquiera de sus vertientes es la que llama a algún tipo de regulación. Sea en torno a la salud como en el caso de la pandemia por coronavirus, alentando cierto tipo de “*stop*” al pleno goce individual de la “libertad” de no acatar restricciones o elementos de cuidado, como así también, cuestiones relacionadas con el medio ambiente, y por supuesto, esto ya de manera medular, al libre flujo de grandes capitales financieros especulativos.

Como indica Alemán,

El modo en que la crisis ‘sistémica’ del capitalismo se despliega sobre el mundo muestra con claridad la ausencia de un límite que haga barrera a la deriva financiera incontrolada. Nada funciona como punto de amarre; [...] No aparece el lugar desde donde podría operar lo que Lacan denomina el Nombre del Padre y su efecto logrado: el punto de capitón. La hemorragia no se detiene, el efecto de autoridad simbólica que debe acompañar a la decisión tomada se destituye con facilidad y el ‘semblante’ del Padre que garantice, al menos coyunturalmente, una sutura en la hemorragia no termina de emerger. (2009, p. 47)

En la configuración del discurso capitalista, la fantasmática nos proyecta de manera invertida, y nos sugiere que no hay imposibilidad para el goce y a través de ese pequeño *objeto a* que es la causa misma

de la búsqueda de este, se termina volviendo un alimento que a la vez nos provoca más apetito. En todo caso, como sus intersticios siempre están cubiertos por relaciones mercantiles, la *libertad* se asemeja al excedente, al exceso que todo transforma en *libertad*. Una pulsión que no tiene barreras.

“La esencia del *discurso capitalista* no es una experiencia humana, la experiencia humana brota siempre de un fondo de imposibilidad, su condición primera es la falla, el límite, la castración” (Alemán, 2009, p. 48). A pesar de esta última afirmación, lo paradójico, es que a partir de la falta/falla el discurso capitalista termina en el excedente. O mejor dicho, al no saber convivir con la falta, es la fantasía del consumo la que nos remite a una búsqueda nunca acabada.

Como señala Stavrakakis “El deseo sólo puede sostenerse mediante la dialéctica de la falta y el exceso; a fin de conservar su atractivo, la promesa del exceso descansa sobre la renovación continua de experiencia de la falta” (2010, pp. 270-271). Sin embargo, en la experiencia neoliberal el sujeto del goce está desregulado. Con esto podemos inferir que la entrada en el orden simbólico, con la consecuente pérdida al “derecho a todo” que esta acarrea, hiere de alguna manera al sujeto “esencialista”, pero en el caso de este hipercapitalismo, el sujeto totalmente desregulado no encuentra la barra de su falta, no la incorpora, no trabaja con ella. Como si lo único que pudiese simbolizar es la libertad en la acumulación y el excedente. Este sujeto identifica la ley sólo con la libertad desregulada, como si fuera un derecho natural, algo que no transitó por la metaforización del paso del goce al deseo. O mejor dicho, un deseo que es interpretado como goce. Entonces la ley se interpreta como la positivización de lo que nos otorga un derecho total de acumulación. Algo que no impida, más bien que permita.

Contrariamente, desde una posición de izquierda esencialista se intenta buscar una regulación tal que transparente la relación necesidad-capacidad-satisfacción.

Como válvula de escape, ubicándonos en la tensión que implica la izquierda lacaniana, regulamos la falta sabiendo convivir con ella, pero poniendo el acento en el sujeto popular no-objetivo y anti-esencialista, que puede desembocar, tomando el concepto de Laclau, en una democracia radical.

Por lo tanto, vemos cómo desde distintas visiones del mundo metaforizamos la falta, como algo con lo cual convivir, o como algo a lo cual suprimir. Y esa metaforización, la intentamos transformar en *concepto* para asegurarnos apelar a una objetividad tal que nos permita llevar adelante nuestra convivencia. Por ello, el pensar en el *concepto* como algo que traduce de manera trasparente una esencia previa, o en la *metáfora*, como algo que condensa un decir simbólico y una

traducción posible entre tantas otras, es la diferencia entre pensar que hay un fundamento único y verdadero, el cual *se traduciría o caería de maduro* a través de la ley, o pensar, en volverlo *posible* a través de una construcción hegemónica.

Como nos indica Elías Palti, reflexionando sobre Blumenbrerg,

La imagen bíblica de ‘hacerse luz de las tinieblas’, ese surgir de la Nada, expresa, para él, mejor que ninguna otra, ese fondo insondable que precede al origen, ese vacío primitivo antes del sentido, y del cual éste emerge. En ella se encuentra simbolizada esa imposibilidad del lenguaje conceptual de dar razón de aquello que lo funda. Toda su obra no es sino un largo rodeo, como en un prolongado asedio, en torno a ese núcleo, siempre inasible, en que afincan nuestros conceptos e imágenes del mundo. (2021, p. 16)

CONCLUSIONES

Se hace difícil concluir cuando hay un origen fallido. Por lo tanto nuestra aproximación intenta dar un sentido siempre abierto y nunca acabado, a lo que por metáfora paterna podemos entrever. Un entre-ver, algo que no está del todo abierto ni cerrado. Algo que está siempre entornado.

Por lo que cabe pensar que la función paterna incide o se restituye cada vez que se inventa una suplencia. Por eso, la estabilidad que el Nombre del Padre instaura es una estabilidad que, por ser normativa, está lejos sin embargo de ser ‘normal’. (Barros, 2014, p. 29)

Así como cierta filosofía política intenta expulsar al conflicto, así también, el discurso de la ciencia apuesta a expulsar el momento dislocatorio de *lo Real*. Por lo tanto, la metáfora paterna inaugura la deficiencia de nuestros intentos simbólicos de objetivizar la *norma*.

En consecuencia en esa *norma* hay una *excepción*, y en ella *lo político* con su ADN desestabilizador, a través de su síntoma-demanda, no deja de cuestionar a ese estado de derecho.

Pero a la vez, deberíamos preguntarnos, cuánto del momento en que el lenguaje nos constituye como sujetos, cuánto de esa fractura simbólica que nos divide se traduce en metáfora de autoridad que administra el deseo consciente de la falta, y cuánto en una lógica de dominación que disciplina al sujeto en el plus de gozar. Posiblemente sea, en esa extimidad que provoca la falta como terreno de disputa, en ese campo de batalla sustraído de las lógicas ineluctables de sujetos colectivos liberadores, donde se construya, sin narrativas herméticas, una operación transformadora.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Jorge (2009). *Para una Izquierda Lacaniana. Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Alemán, Jorge (2012). *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Alemán, Jorge (2016). Sujeto y Neoliberalismo. *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, 49, pp. 104-120.
- Alemán, Jorge (2022). *Breviario Político de Psicoanálisis*. Barcelona: NED Ediciones.
- Aznárez Carini, Gala y Vargas, Mercedes (2011). Ontología de la falta. En Emmanuel Bisset y Roque Farrán (Eds.) *Ontologías políticas* (pp. 151-174). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Barros, Marcelo (2014). *Intervención sobre el Nombre del Padre*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Basch, Carlos Alberto (2022). *Declinaciones del padre*. Rosario: Otro Cauce.
- Bisset, Emmanuel (2011). Ontología de la diferencia. En Emmanuel Bisset y Roque Farrán (Eds.) *Ontologías políticas* (pp. 9-41). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Casullo, María Esperanza (2021) *¿Por qué funciona el populismo?, el discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- De Saussure, Ferdinand (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Ferrater Mora, José (2004). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Freud, Sigmund (1986). *Totem y Tabú. Obras completas Vol. XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras completas Vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (2004). *Obras completas. Vol. IV. La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, Martin (2009). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE.

- Heidegger, Martin (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.
- Lacan, Jacques (1970). *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lacan, Jacques (2006). *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto (1986). *Política e ideología en la teoría marxista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2003). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de las lógicas políticas. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (2003) *Contingencia, Hegemonía, Universalidad.: diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 49-93). Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2008). *Debates y combates*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2009). Populismo: ¿Qué nos dice el nombre? En Francisco Panizza (comp.) *El populismo como espejo de la democracia* (pp. 51-70). Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Madrid: Espasa Calpe.
- Palti, Elías (2021). Hans Blumenberg y su universo de obsesiones sistemáticas. En Ricardo Laleff Ilieff y Gonzalo Ricci Cernadas (Directores) *Hans Blumenberg, pensador político. Lecturas a cien años de su nacimiento*. (pp. 11-21). Buenos Aires: IIGG/CLACSO
- Laleff Ilieff, Ricardo (2022). *Poderes de la abyección. Política y Ontología Lacaniana I*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Merlin, Nora. (2017). *Populismo y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.

- Mouffe, Chantal (2009). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Moyano, Manuel (2011). Ontología de la inoperancia. La política en el pensamiento de Giorgio Agamben. En Emmanuel Bisset y Roque Farrán (Eds.) *Ontologías políticas* (pp. 123-150). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Perelló, Gloria (2007). Populismo K. Un saber hacer con lo imposible. En Paula Biglieri y Gloria Perelló (Comps.) *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo Kirchnerista* (pp. 85-103). Buenos Aires: UNSAM.
- Perelló, Gloria (2006). *La psicología de las masas... de Freud como antecedente del concepto de populismo de Laclau. Una lectura crítica*. XIII Jornadas de Investigación y Segundo encuentro de investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. <https://www.aacademica.org/000-039/39.pdf>.
- Perelló, Gloria, Biglieri, Paula y Yabkowski, Nuria (2014) *Laclau con Freud: o el derrotero hacia el psicoanálisis como una ontología general*. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXI Jornadas de Investigación. Décimo encuentro de investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. <https://www.aacademica.org/000-035/518>.
- Rinesi, Eduardo (2011). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires, Colihue.
- Rossi, Miguel Ángel (2019). Atributo, acción y democracia en la filosofía política aristotélica. En Hugo Seleme, Guillermo Lariguet, Oscar Pérez de la fuente y René Gonzalez de la Vega (Dirs.) *Democracia. Perspectivas políticas e institucionales* (pp. 131-154). Montevideo-Buenos Aires: Editorial BdeF.
- Rossi, Miguel Ángel (2020). Lacan y el Posfundacionalismo. En Miguel Rossi y Elena Mancinelli (Comps.) *La política y lo político. En el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (pp. 15-40). Buenos Aires: IIGG/ CLACSO.
- Ridruejo Alonso, Pedro (2007). La diferencia ontológica en Martín Heidegger. *Revista Pensamiento*, 63, 235, pp. 125 -144.
- Rieznik, Pablo (2003). *Las formas del trabajo y la historia*. Buenos Aires: Biblos.
- Schmitt, Carl (1999). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda Lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: FCE.

Stavrakakis, Yannis (2014). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo libros.

EJE II

DECLINACIONES DE LA METÁFORA PATERNA

Mandela I. Muniagurria

CLAROSCURO: MARCO Y ABYECCIÓN, UN MODO BUTLERIANO DE LEER

I

Si nos fuera propuesto que conjugásemos, rápidamente y sin demasiadas justificaciones, algunos de los términos más relevantes de los trabajos de Judith Butler, probablemente entre ellos se encontraría la noción de abyección, pues es prácticamente imposible no hallar una mención, una referencia o la puesta en juego de esa idea en cualquiera de sus escritos. En efecto, desde aquellos dispuestos a pensar el asunto —hegeliano— del sujeto y el deseo en el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo pasado, hasta los que, más acá en el tiempo, se interesan por el nudo entre la ética y la (no) violencia, nos topamos una y otra vez con cierto pensamiento sobre lo abyecto, incluso cuando —o precisamente porque— su mismo sentido sea objeto de variaciones y relecturas.

Esa idea, que remite al terreno expulsado de y por el orden simbólico, pero que es, paradójicamente, su condición de posibilidad, tiene un formidable protagonismo en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* [1990] (2018), pero no se agota allí. Ha sido, en verdad, fundamental en la vertebración de un pensamiento de lo político y lo social que siempre que se propone analizar una figura —como por ejemplo el género, el cuerpo o el duelo— lo hace retrotrayéndola a una reconocibilidad específica y, por lo tanto, a sus abyecciones constitutivas. Es decir: una manera de estudiar ciertos

objetos que, acaso develando entre sus líneas un eco de la teoría crítica (Butler, 2008), busca poner de manifiesto las oclusiones que posibilitan su emergencia.

Pero además de lo abyecto, este modo butleriano de leer contiene otro elemento de igual importancia, que remite a la forma particular en la que tal o cual objeto aparece en la escena social: nos referimos a la reconocibilidad o, para usar otro término, al *marco de reconocimiento*. Aunque esa categoría recién aparece en *Marcos de guerra* [2009] (2010), podemos encontrar en varios de sus escritos —tanto anteriores como posteriores a este texto— una epistemología articulada en torno a esa idea (Canseco, 2017, 2018; Dahbar, 2020; Hidalgo y Garnica, 2017; Levstein y Dahbar, 2017) y acaso también un método (Femenías y Casale, 2017). Articulados, en otras palabras, de modo tal que el objeto a conocer se interpreta a partir de sus condiciones de posibilidad, es decir, de un enmarque que lo hace reconocible de uno o unos modos particulares —y no de otros. Así, teorizar sobre el marco implica, simultáneamente, teorizar sobre su afuera; sobre aquellas zonas de exclusión producidas como efecto del enmarque mismo. Una exterioridad irreconocible, irrealizada o *abyecta*. Visto así, la abyección no constituye solamente un no-reconocimiento, más bien se trata de una modalidad específica de reconocimiento como irreconocible. Al criticar, pues, el modo en que operan ciertos marcos, la tarea interpretativa en cuanto tarea epistemológica cuestiona algo más que los marcos; cuestiona —buscando así subvertir— el enmarque mismo.

Lo que quisiéramos sugerir aquí es que las nociones de marco y abyección, además de figurar una matriz de indudable peso epistemológico en la obra de Butler a la hora de pensar lo social, lo político, lo ético, forman parte del modo mismo en que la autora lee, critica, rearticula y discute con otros pensadores y pensadoras. En otras palabras: un procedimiento de lectura que denuncia el marco de reconocimiento que opera allí donde una teoría se edifica; que demarca, cada vez, lo “abyecto” de una teoría, eso que una teoría expulsa para constituirse como tal, para sostener sus premisas y articular sus proposiciones. Este trabajo de enmarque caracteriza muchas de las lecturas que Butler realiza, entre otras: las de la articulación entre algunas teorías feministas y la metafísica de la sustancia (2018), las de la ética de Emmanuel Levinas (2009, 2012b) y, fundamentalmente, las del psicoanálisis freudiano pero, sobre todo, lacaniano (2001, 2012a, 2017, 2018). En este sentido, la propuesta de este ensayo es la de ubicar esa operatoria en un escrito específico: el segundo capítulo de *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* [1993] (2012a), donde Butler realiza un análisis de la noción de falo.

Así pues, en un primer apartado repondremos brevemente las nociones de “abyección” y “marco” señalando que, a pesar de su desfase cronológico-bibliográfico, existe una estrecha relación teórica entre ambas. En el siguiente, nos propondremos leer el capítulo más arriba mencionado con la intención de captar la puesta en escena de un modo de leer butleriano, atendiendo especialmente a su maniobra crítica y *subversiva*. Por último y hacia el final, plantearemos algunos interrogantes en torno a lo que un análisis como este permite o no pensar.

II

Atravesando y caminando unos pasos más allá de la puerta abierta años atrás por *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2009) [2004], *Marcos de guerra* es un libro preocupado por pensar qué pasa cuando se narra la violencia de una guerra, qué ideas de vida y de muerte trae consigo esa narración, cómo circulan y se disponen allí los afectos, cuáles implicancias éticas se ponen en juego, si es que lo hacen. Algunos de estos interrogantes plantea Butler ya desde las primeras páginas, especialmente cuando señala la relación entre los marcos epistemológicos de la violencia y la capacidad de aprehender una vida en tanto tal¹.

En efecto, nuestra autora se refiere a los marcos de reconocimiento como aquellos “mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como perdidas o dañadas” (2010, p. 13). Es decir, esos encuadres que irremediablemente acompañan los relatos, imágenes y representaciones de la violencia que, aunque no decidan “unilateralmente las condiciones de aparición” de una vida, sí contribuyen a “delimitar la esfera de aparición como tal” (2010, p. 14). Decimos “irremediablemente” porque no existe una representación limpia de algún tipo de encuadre: en toda narración —y esta no es una cualidad exclusiva de los medios masivos de comunicación— opera un modo de organizar las cosas que establece una cierta inteligibilidad a costa, también, de una serie de exclusiones. Pero además de funcionar como sustantivo, el concepto de marco también opera como un verbo entonado en voz pasiva: *algo* —un acontecimiento, un cuerpo, una forma de vida— *es enmarcado* [*framed*], esto es, representado de una manera particular. Y este segundo aspecto

1 Esto es, para Butler, aquello definido por la posibilidad de perderse, de cesar de ser. Donde ese “perderse” remite al reconocimiento mismo de la pérdida, a su duelidad [*grievability*]. Desde este punto de vista, la vida está siempre puesta en relación con su propia muerte y su propia precariedad, ambos elementos constitutivos de la *vivibilidad*, la condición de lo vivo.

gramatical del término es importante porque en él reverbera cierto sentido peyorativo, pues en inglés suele también significar ser “falsamente inculcado (...) ser objeto de una artimaña o ser inculcado falsa o fraudulentamente con unas pruebas inventadas que, al final, acaban «demostrando» la culpabilidad del sujeto paciente” (2010, p. 23). De este modo, el enmarcar comporta todas las veces una pizca de interpretación o guía a la forma de mirar que tiene, aunque mas no sea resonando de fondo, cierta de idea de falsedad². Lo que no implica —la autora es insistente sobre este punto— que podamos prescindir del marco: no hay acercamiento a las cosas sin bordes, precisamente porque esos bordes de alguna manera las constituyen³.

Entonces además de mediar, organizar y administrar una experiencia, el marco determina los límites epistemológicos de la realidad *qua* accesible, generando así ontologías específicas de lo que consideramos “vivo”, “humano”, “llorable”, “sexuado”, etcétera. Por eso mismo es que Butler sostiene que “la capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o mas bien como parte de la vida” (2010, p. 16). Esto evidencia un problema ontológico, porque la noción de marco pone en cuestión o complejiza cualquier interrogación acerca de lo que *es* la cosa enmarcada —en el caso de *Marcos de guerra*, el ser de una vida o de lo vivo⁴. El enmarque guarda una estrecha relación, pues, con la estructura normativa de la realidad en tanto orden reglado por normas que distinguen lo permitido de lo no permitido, pero fundamentalmente lo reconocible de lo irreconocible e, incluso, de lo inexistente. Esto establece una suerte de lógica o jerarquía temporal según la cual primero están las condiciones normativas y recién después viene el ser, “tal que nuestra misma capacidad de discernir y nombrar el «ser»

2 “Cierta poder manipula los términos de aparición, y resulta imposible evadirse del marco/engaño” (Butler, 2010, p. 27).

3 Tres son los ecos escriturales con los que Butler trabaja para establecer este concepto: el de Jacques Derrida y sus cavilaciones en torno al *parergon* y la obra de arte; el de Erving Goffman en su discurrir en torno al plus de la experiencia y la percepción; y el de Michel Callon en sus aportes sobre el enmarque. Sobre esta triple recepción, nos remitimos a Canseco (2017, 2018) y Levstein y Dahbar (2017).

4 “El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones de poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce esa vida” (Butler, 2010, p. 14). Sobre la ambigüedad en los textos de Butler entre lo reconocible y lo existente, nos remitimos a Vasterling (1999) y Abejón (2014).

del sujeto depende de unas normas que facilitan dicho reconocimiento” (2010, p. 17)⁵.

Acaso debamos detenernos, apenas volviendo sobre nuestros pasos, en esa operatoria suplementaria, pero imprescindible de todo marco, sin la cual no surtiría su efecto nominalizador. Si decíamos más arriba que un encuadre delimita —aunque con éxito siempre parcial, cuestión sobre la cual nos detendremos en breve— el terreno de la aparición, a saber, lo habilitado a emerger, manifestarse, acontecer —y, por lo tanto, habilitado a ser aprehendido de un modo específico—, pues entonces sería impropio no destacar también que dicha aparición se sostiene siempre sobre una prohibición. No hay *definición* de lo que puede aparecer sin un simultáneo sacar afuera otra cosa respecto de la cual lo aparecido se pueda diferenciar. Para decirlo mejor: trazar contornos para dibujar una figura es, también, separarla de eso que ella *no es*. En esa región de invisibilidad fundadora de lo visible resuena entonces aquel otro término fundamental butleriano al que queremos llegar, que es la categoría de abyecto o, en su variante, *abyección*.

Retomada y reformulada del decir psicoanalítico de Julia Kristeva, la abyección remite al mecanismo doble a través del cual se instituye una identidad⁶: en primer lugar, sacando afuera —expulsando, excluyendo, desalojando— una parte de sí —un “sí” ficticio, pues todavía no ha sido cabalmente formado o, mejor dicho, solo lo hará en función de dicha abyección— y contribuyendo, así, a la instauración de una frontera; en segundo lugar, haciendo de eso que se desplazó una otredad ininteligible, que solo puede ser aprehendida —si lo es— como aberrante⁷. Lo abyecto designa, así, la alteridad que acompaña

5 Algo parecido sostienen Chambers y Carver (2008) en relación con la idea de violencia normativa, esa primera forma de violencia que “*habilita* la violencia física que habitualmente reconocemos y, al mismo tiempo, *borra* esa violencia [física] de nuestra visión ordinaria” (2008, p. 76). Es decir: es *porque* se da una deshumanización anterior —violencia normativa— que luego es posible suspender los derechos humanos de ciertos sujetos y que, entonces, lo que en otro contexto o con otros objetivos serían considerados asesinatos, ultrajes, etcétera, no lo sean.

6 Butler parte de la estructura del sujeto para pensar la estructuración misma del orden socio-simbólico. En ese derrotero teórico, se vale tanto de los aportes sobre la sujeción de Althusser y Foucault (2017b) como de algunos elementos del psicoanálisis freudiano e, incluso, lacaniano. En este sentido, la teoría del sujeto funciona como una metáfora para pensar lo político y social. Por cuestiones de espacio no nos detendremos mucho más sobre este punto, que hemos trabajado con mayor profundidad anteriormente (Muniagurria, 2024).

7 “Hay ciertas zonas abyectas que también sugieren esta amenaza y que constituyen zonas de inhabilitabilidad que el sujeto, en su fantasía, supone amenazadoras para su propia integridad pues le presentan la perspectiva de una disolución psicótica (‘Prefiero estar muerto antes de hacer tal cosa o ser tal cosa’)” (Butler, 2012a, p. 20).

y sostiene, pero también menoscaba y atormenta cualquier construcción identitaria al evidenciar que siempre se erige “apelando a medios *excluyentes* (...) a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural” (Butler, 2012a, p. 26). En relación con la emergencia del sujeto en su separabilidad, la filósofa señala:

El hecho de que no pueda surgir ningún sujeto sin estar diferenciado tiene varias consecuencias. En el primer caso, un sujeto sólo se vuelve discreto excluyendo otras posibles formaciones del sujeto, una serie de «no yoes». En el segundo caso, surge un sujeto mediante un proceso de abyección, desechando esas dimensiones de uno mismo que no se conforman con las figuras discretas producidas por la norma del sujeto humano. El rechazo de semejante proceso incluye varias formas de especialidad y monstruosidad, generalmente representadas con relación a la vida animal no humana. En cierto modo, esta formulación es una especie de truísmo (pos)estructuralista en el sentido de que esa diferencia no solo preconditiona la afirmación de la identidad, sino que, además, se revela como un resultado más fundamental que la identidad. (2010, p. 197)

Lo abyecto, entonces, no nos remite solamente a ese campo que ha sido excluido del enmarque—*nadificado*, constituido como inaccesible— sino además al momento en que reaparece de manera espantosa y amenazante para el propio orden. Lo que es importante subrayar aquí del planteo de Butler es que la dimensión irreconocible de la abyección no constituye un desperfecto del marco, mas bien certifica su funcionamiento⁸: es precisamente porque hay abyección que podemos decir *allí hay un enmarque operando*. El mecanismo normativo incluye en su propia dinámica el establecimiento de una irre realidad o, como dice la autora en *Vida precaria* al referirse a la llorabilidad de las vidas perdidas en contextos de violencia, los duelos autorizados funcionan como marcos de lo que se considera una vida vivible toda vez que

establecen y producen la norma que regula qué muertes valen la pena, el modo como esta norma opera junto con la prohibición

8 Desde una perspectiva lacaniana, Laleff Ilieff (2023) discute esta conceptualización butleriana de la abyección, señalando que la autora parece creerle demasiado a la capacidad nominadora del orden simbólico-normativo. En la misma senda pero en relación con el registro lacaniano de lo real, Laclau (2003) le critica Butler la imposibilidad de pensar un afuera o exceso de lo simbólico.

del duelo público de otras vidas y el modo como esta distribución diferencial del duelo sirve para desrealizar los efectos de la violencia militar. (2009, p. 64)

Ahora, lo cierto es que bien se podría preguntar a un planteo como este cuál es el *status* de lo abyecto en relación con el ser, es decir: si la ontología misma depende de unas condiciones normativas particulares, pues entonces ¿qué *son* esas existencias abyectas? ¿Cómo nombrarlas? ¿El hecho de que no tengan, justamente, un nombre, las excluye de la existencia? Quizás como una sofisticación de sus teorizaciones anteriores a los trabajos sobre la triple imbricación entre precariedad, duelo y violencia (Abellón, 2020), y quizás también como una manera de esquivar algunos de los problemas que habían asediado a la vieja noción de abyección, en *Marcos de guerra* se introducen una serie de distinciones fundamentales para esclarecer los alcances de la accesibilidad y lo normativo. Estas diferencias parecen erigirse especialmente para indicar que hay más de un tipo de reconocimiento o que, en verdad, hay más de un modo de representar una vida, y no todos ellos implican necesariamente que esa vida sea reconocida como tal. Veamos.

Si por una parte damos con el *reconocimiento*, aquel concepto de tinte irremediabilmente hegeliano que nos retrotrae a “un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos” (2010, p. 19), por otra parte la *aprehensión* “es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento” (2010, p. 18). Es el *no todavía* o *quizás nunca* del reconocer, asociado “con el sentir y el percibir, pero de una manera que no es siempre (...) una forma conceptual de conocimiento” (2010, p. 18). En definitiva, *aprehender* es un modo de conocer sin reconocer. La cuestión, sin embargo, no termina aquí, porque eso que permite que el reconocimiento tenga lugar —esto es: que algo se vuelva o no reconocible, *aparecible* como posible objeto de reconocimiento— son las “condiciones más generales, históricamente articuladas y aplicadas, de «*reconocibilidad*»” (2010, p. 19, las cursivas son nuestras). Esa reconocibilidad, pues, está distribuida desigualmente, es variable y condicionada históricamente, “independientemente de lo apriorística que sea su función como condición de aparición” (2010, p. 19, las cursivas son nuestras). En otros términos, la reconocibilidad

caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales «actúan» a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconoci-

ble, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados (...)
En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento.
(2010, p. 19)

En último lugar damos con la *inteligibilidad*, que remite al “esquema —o esquemas— histórico general que establece ámbitos de lo cognoscible. Esto constituiría un campo dinámico entendido, al menos inicialmente, como un a priori histórico” (2010, p. 21). Lo interesante es que todos estos términos se imbrican, relacionan y condicionan entre sí, pues si bien “no todos los actos de conocer son actos de reconocimiento”, lo cierto es que “no se tiene en pie la afirmación inversa: una vida tiene que ser inteligible *como vida*, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible”, de manera “así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad” (2010, p. 21).

De algún modo, estas distinciones parecen buscar parcializar la capacidad normativa de los marcos para donar realidad. Las primeras páginas del libro, de hecho, advierten acerca del riesgo de totalizar u otorgarle demasiado poder al mecanismo del enmarque, problema que acecha, por cierto, a cualquier intento crítico-político por pensar modos alternativos de reconocibilidad —como es el caso de Butler. En ese sentido, podemos ubicar en el ensayo en cuestión al menos dos elementos —interrelacionados— que descompletan esta autoridad.

El primero de ellos es la *superposición*. La autora explica que en cualquier experiencia epistemológica visual, sonora o afectiva nunca hay *un* marco imperante, hay, mas bien, una multiplicidad que se interrumpe y se monta permanentemente: “los planes normativos se ven interrumpidos recíprocamente los unos por los otros, se hacen y deshacen según operaciones más amplias de poder y muy a menudo se enfrentan a versiones espectrales de lo que pretenden conocer” (2010, p. 17)⁹. Ahora bien, más allá de la pluralidad, hay un segundo elemento que tiene que ver con la naturaleza misma del marco y que se relaciona con el *tiempo*. Al igual que las normas, cuestión que a Butler ya le preocupaba desde trabajos bien anteriores a este, las condiciones de reconocibilidad impuestas por los marcos necesariamente deben repetirse, pues nunca logran su cometido de una sola vez. Para poder reproducirse, un marco necesita *contextualizarse*, esto es, desprenderse de algunos elementos y adoptar otros, poder transportarse a sitios

9 Sobre el montaje de los marcos de reconocimiento y, más específicamente, el tiempo como enmarque decisivo de lo que consideramos humano, nos remitimos al trabajo de Dahbar (2020).

distintos del contexto en el cual se instituyó como tal. Eso implica que “todo marco rompe invariablemente consigo mismo al desplegarse por el espacio y el tiempo” (2010, p. 25). Sin embargo, esa dependencia respecto de sus condiciones de reproducibilidad entrañan siempre “una constante ruptura con el contexto, una constante delimitación de un nuevo contexto, lo que significa que el «marco» no contiene del todo lo que transmite sino que se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva a su contenido” (2010, p. 26).

En ese resquicio interno Butler ubica la posibilidad de subvertir e incluso instrumentalizar críticamente los marcos. Esto parecería poner en marcha lo que podríamos entender como una política de la simbolización preocupada por la producción de enmarques alternativos que, cada vez, “traigan” figuras del abismo abyecto al universo de la reconocibilidad. Si bien a menudo Butler desliza la validez, importancia y legitimidad de este tipo de políticas, lo cierto es que hay razones suficientes para advertir que no es esa—o, al menos, no únicamente— la política que sus escritos pretenden tramitar. No se trata, dice, de quedarnos con la dimensión inclusiva de la política que nos ofrecen las condiciones normativas estructurantes lo que entendemos por realidad; en verdad, el punto está en “considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial” (2010, p. 20). Esto no implica desechar el mérito de la producción de nuevos marcos, pero sí intentar vislumbrar la oportunidad crítica que se esconde en el límite interno de cada marco:

Lo que ocurre cuando un marco rompe consigo mismo es que una realidad dada por descontada es puesta en tela de juicio, dejando al descubierto los planes instrumentalizadores de ala autoridad que intentaba controlar dicho marco. Esto sugiere que no sólo se trata de encontrar un nuevo contenido, sino también de trabajar con plantaciones recibidas de la realidad a fin demostrar cómo éstas pueden romper consigo mismas, y cómo de hecho lo consiguen. (2010, p. 28)

La naturaleza misma del enmarque trae consigo una tarea crítico-epistemológica que es preciso escuchar y que, en el ensayo dedicado a esta cuestión, aparece bajo la forma de *enmarcar el marco*. Tiene, claro, una dimensión subversiva, en la medida que busca desnaturalizar o poner de manifiesto que aquello que se toma por dado en verdad es contingente y es el efecto de una serie de operaciones posteriormente borradas (Solana, 2017). Una labor que consiste en el cuestionamiento y desafío permanente —Chambers y Carver (2008) dirían *troubling*— de cierta comprensión dada de las cosas, poniéndolas en tela de juicio

y mostrando que había operando allí un marco que “nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir” y que, de cierta forma, “nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos”... una política cuyo motor es, en definitiva, el extrañamiento: “algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas” (2010, p. 24).

Cabe, entonces, que regresemos a nuestro punto de partida —si es que eso es factible— para recomponer algunos interrogantes: ¿es posible encontrar en esta deriva epistemológico-política un gesto lector? O, mejor dicho, esta operatoria interpretativa típicamente butleriana, de retrotraerse, cada vez que se topa con una determinada figura, a sus condiciones de posibilidad buscando así desestabilizar su sentido establecido, ¿no constituye en sí misma un *modo de leer*? Y si la respuesta a esta última pregunta es afirmativa, pues entonces permítansenos introducir una más: ¿no está eso en juego cada vez que Butler ensaya, en su propia escritura, la lectura de otro texto? Esa es, recordemos, la hipótesis que buscamos poner a circular aquí, con la lupa sobre un trabajo particular, a más de treinta años de su publicación.

III

El texto en cuestión es el segundo capítulo de *Cuerpos que importan*, intitulado “El falo lesbiano y el imaginario morfológico”; texto que comienza proponiendo un retorno crítico a los trabajos en los que Freud teoriza sobre lo erógeno, a partir de una lectura de *Introducción al narcisismo* [1914] (1992) y de *El yo y el ello* [1923] (1992).

Según Butler, en el segundo texto, Freud demarca la constitución del “yo” como una operación eminentemente corporal a partir de la cual, en línea con el primer escrito, el cuerpo “fenomenológicamente accesible” (2012a, p. 98) resulta inseparable de la *idea* que nos hacemos de este. Es mas, explica que es la ideación del cuerpo lo que garantiza, en última instancia, el acceso a su materialidad, sin que eso implique una discursivización —o constructivismo— del cuerpo y, a la inversa, una pura corporalización del discurso. Con esta discusión en torno a la co-constitución entre lo material y lo simbólico de fondo —discusión que, por cierto, signará el tono de todo el libro—, Butler propone indagar el modo en que se construye el concepto de zona erógena en los textos freudianos mencionados. Si en el escrito sobre el narcisismo, tanto el dolor como el placer aparecen articulados a la investidura de una *parte* del cuerpo —la autora se detiene en el ejemplo del orificio de un molar—, lo que señalará el padre del psicoanálisis es que no solo esa investidura permite la constitución

de una “parte” en tanto tal, sino que además lo hace en relación con el yo. Es decir que este, como totalidad, solo existirá en función de una investidura parcial y corporal¹⁰. Homólogamente, la idea misma de zona erógena es esa *parcialidad sustitutoria* de los genitales que funciona como ejemplo paradigmático del “proceso mediante el cual las partes del cuerpo llegan a hacerse epistemológicamente accesibles mediante una catexia imaginaria” (2012a, p. 99). Dicho de otro modo, lo que muestra Freud es que no hay acceso a las partes del cuerpo como fuentes de placer o de dolor —o, inclusive, de ambas— sin esa operación retórico-imaginaria entre las partes y el todo.

Ahora, el problema que pesca Butler en el decir de Freud es que, en un gesto que juzga contradictorio con las premisas del psicoanalista, la noción de zona erógena implicará un doble movimiento de *erogenización* y *deserogenización* de ciertas partes del cuerpo que impone fronteras sobre lo que puede y no puede constituirse como erógeno. Movimiento —podemos leer aquí— de *enmarque* del cuerpo que tiene como efecto el reconocimiento de algunas de ellas como erógenas y el no-reconocimiento —o *abyección*, diremos nosotras— de otras. Veamos cómo se sostiene esta lectura.

La autora encuentra que esa suma de sustituciones de los genitales se termina por invertir y hasta ser borrada cuando Freud sostiene que las “zonas erógenas hacen las veces de sustitutos *de* los genitales” (2012a, p. 100), es decir, poniendo a los genitales masculinos en el lugar del origen de la erotización que luego son objeto de desplazamientos o sustituciones. En este sentido, habría dos interpretaciones posibles de Freud: la primera, en la que los genitales “son el efecto y la suma de un conjunto de sustituciones” y la segunda, en la que “son un origen del que existen sustituciones” (2012a, p. 100). Esto responde, para Butler, a una idealización del falo, es decir, una primacía de la genitalidad por sobre lo erógeno polimorfo. Primacía que, además de contradecirse con el análisis de *Introducción...*, opera como un marco de reconocimiento, en la medida en que, como vimos, *erogeniza* ciertas partes y *deserogeniza* otras —incluso, prohíbe la posibilidad de su futura erogenización, ya que termina definiendo lo erógeno *a partir* de la genitalidad, y no al revés. Esta operación es problemática porque tiene como efecto la esencialización de una articulación —entre falo y pene; entre pene y zona erógena— que no es esencial, sino que es el efecto de *un* enmarque teórico particular. Por eso es que Butler sos-

10 Al respecto de la constitución del yo como una operación corporal, que luego leerá articuladamente con el célebre escrito de Lacan, *El estadio del espejo* [1949] (2014), Butler se pregunta si esa tesis de la construcción imaginaria —es decir, a partir de una idea como *imagen*— del cuerpo y sus partes, responde o no a una tesis idealista.

tiene que “ofrecer una definición del falo -en realidad, tratar de fijar decorativamente su significación es adoptar una postura como si uno *tuviera* el falo y, por lo tanto, *suponer y dar por sentado lo que precisamente falta explicar*” (2012a, p. 100, las cursivas son nuestras). Lo que sucede, entonces, es que el falo se termina por situar en el lugar del origen cuando en realidad es el efecto de un marco de reconocimiento que, en este caso, es un *marco de erogenización*, de investidura a partir de lo erógeno.

De la misma manera, la producción de la forma misma del cuerpo, de la *morphé*, funciona como marco: para que se forme el límite del cuerpo, sus bordes y fronteras, hay algo que necesariamente queda excluido. Lo que hace Butler es preguntarse —o señalar— qué es eso que se excluye, que “nunca es imparcial respecto de la cuestión de la diferencia de género o la matriz heterosexual” (2012a, p. 106). Así, sostiene que es preciso criticar las presunciones psicoanalíticas que ven en el cuerpo un efecto “unilateral o causal de la psique” entendiendo con esto “una forma claramente insostenible de idealismo” (2012a, p. 108). A este psicoanálisis idealista le contraponen tanto un *esquema imaginario* entendido como formalización de la materia del cuerpo a partir de una retórica metonímica, como la *historicidad* que está presente en cada construcción de las fronteras, las jerarquías que existen al momento de erigirse los bordes, las relaciones de discurso y poder, etcétera. Ahora bien, teniendo en cuenta que tanto el registro imaginario como la historicidad también se remiten a un orden de representación, lo que quizás cabría preguntar(le) es ¿no habría también allí una operación idealista? En cualquier caso, aquello que Butler discute es la disyunción total entre materialidad y lenguaje... pero con el riesgo de terminar homologando ambos términos. Cuando sostiene que no hay referencia posible a la materialidad sin echar mano al lenguaje —y sobre este punto podría cabalmente acordar con el psicoanálisis freudiano-lacaniano—, lo hace para luego terminar indicando que “todo esfuerzo por referirse a la materialidad se realiza *a través* de un proceso significativo que, en su condición sensible, es siempre-ya material” (2012a, p. 110, las cursivas son nuestras). Se trata, quizás, de una posición ambivalente de nuestra autora ya que a veces se homologarían demasiado materia y discurso —como en el fragmento citado— y, otras, se remarcaría su exceso recíproco¹¹.

11 “El lenguaje y la materialidad están plenamente inmersos uno en el otro, profundamente conectados en su interdependencia, pero *nunca plenamente combinados entre sí*, esto es, nunca reducido uno al otro y, sin embargo, *nunca uno excede enteramente al otro*” (2012a, p. 111, las cursivas son nuestras).

La cuestión de la materialidad no es menor, sobre todo si tenemos en cuenta que *Cuerpos que importan* se publica como respuesta a las lecturas que encuentran en el planteo de *El género en disputa* un problemático constructivismo lingüístico del cuerpo a partir de sus reflexiones sobre el sexo y el género. La autora subraya su interés por pensar una fenomenología de la materialidad del cuerpo; una materialidad que no sea explicada como una mera traducción del orden discursivo, pero cuya existencia solo tenga sentido “mediante el desarrollo de la morfología” (2012a, p. 111).

El análisis crítico-epistemológico de Butler, como vemos, no se reduce a la lectura de Freud, sino que continúa en una lectura de Lacan, particularmente en sus desarrollos en torno al registro imaginario presentes en *El estadio del espejo...* y en su segundo seminario, como también en su lectura de *La significación del falo* [1958] (2014). La crítica al derrotero argumental lacaniano apunta a dos aspectos. Por un lado, se indica que el esquema morfológico a través del cual se constituyen la corporalidad, los objetos y los otros es eminentemente masculino y masculinizante¹². Pero, por otro lado, se denuncia una idealización del cuerpo como lugar de control que se reelabora en *La significación...*, donde se ofrece una lectura del falo en términos exclusivamente simbólico-discursivos, en detrimento de su dimensión imaginaria. Por ello, dice Butler, el falo lesbiano es eso que “pone en tela de juicio el poder ostensiblemente originado y controlador del falo lacaniano o más precisamente, el hecho de que se lo instale como el significante privilegiado del poder simbólico” (2012a, p. 117). Sigamos, pues, la interpretación del primer texto.

En primer término, la autora indica que la idea de “yo” cuya emergencia busca explicar Lacan en el texto es siempre ya relacional, en la medida en que lo que allí se pone de relieve no es tanto que hay relaciones identificatorias anteriores, sino además que estas dibujan las fronteras del “yo”, instituyéndolo tanto como a los objetos externos. En otros términos, que el “yo” no coincide con el sujeto ni siquiera en el tiempo, porque el primero nunca llega sino después de la identificación, es decir, siempre demasiado tarde. Además, Butler subraya que la identificación imaginaria es “primaria, presocial y determinada ‘dans une ligne de fiction’, en una línea de ficción (imaginaria, especular) que precipita las identificaciones secundarias (sociales y dialécticas)” (2012a, p. 118). Podemos anticiparnos y ver cómo lo que la autora criticará de este esquema es la conversión de algo contingen-

12 Lo que, para Butler, implica un “imperialismo epistemológico antropocéntrico y androcéntrico” (2012a, p. 116).

te —una modalidad de la identificación— en obligatorio y necesario, precedente a lo social¹³. De tal manera, sostiene Butler, el espejo sobre el que se da la identificación funciona como marco, dejando fuera lo que podría “cuestionar la condición representativa de aquello que se muestra *en* el espejo” (2012a, p. 121).

No es sino a partir de los aportes del segundo seminario y de “La significación...” que Lacan, según Butler, tiene un gesto similar al de Freud porque, en el proceso identificatorio, ciertas partes del cuerpo terminan primando sobre otras¹⁴. Así, la denuncia seguiría el siguiente orden: (1) la conceptualización del yo como *imposición*, tematización, doblegación de lo disgregado, reducción de lo uno a lo múltiple, (2) una primacía devenida obligatorizada de lo orgánico —los órganos— en ese esquema imaginario, (3) una masculinización de esos órganos y, como veremos a continuación, (4) un olvido de la dimensión imaginaria del falo en favor de su dimensión simbólica, lo que borraría toda su multivocidad.

El último punto —la significantización del falo en detrimento de su imaginarización— es el que se evidencia en “La significación...” cuando Lacan aclara: “¿Qué traté de comunicar con el estadio del espejo? [...] La imagen del cuerpo [del hombre] es el principio de toda unidad que éste percibe en los objetos [...] todos los objetos de su mundo siempre están estructurados alrededor de la sombra errante de su propio yo” (Lacan, 1958, citado en Butler, 2012a, p. 123). La cita que retomamos aquí es la que aparece en *Cuerpos que importan* precisamente porque ahí se puede ver cómo es la misma lectura butleriana —del marco y de lo que este abyecta— la que, por momentos, termina por introducir ella misma un falogocentrismo como narcisismo modelo en sus propias aclaraciones¹⁵. Producida esta lectura, solo queda denunciar una esencialización del falo como “órgano imbuido narcisísticamente” que “se eleva luego a la condición de principio estructural que forma y da acceso a todos los objetos cognoscibles” que,

13 Tal vez podría distinguirse aquí entre la imagen como *soporte* y la imagen como identificación “presocial”.

14 La autora cita a Lacan refiriéndose a la implicación de *ciertos* órganos en la relación narcisista; implicación que estructura las relaciones entre el yo y el otro, y entre el yo y los objetos del mundo. E inmediatamente después sostiene: “Aunque no se los nombra, estos órganos parecen ser, ante todo, órganos [*les organes*], y parecen participar de la relación narcisista; son aquello que obra como la señal o la base conjeturada del narcisismo. Si estos órganos son los genitales masculinos, funcionan como el sitio y también como la señal de un narcisismo específicamente masculino” (2012a, p. 123).

15 Gesto que se puede ubicar también en *El género en disputa*.

por lo tanto y en esta versión “tendrán un carácter antropomórfico y androcéntrico” (2012a, p. 124).

Siguiendo esta argumentación, podríamos creer que la propuesta de Butler se dirigiría a rechazar la noción de falo *in toto*. Sin embargo, la autora sugiere que “el falo puede asociarse a una variedad de órganos y que una separación eficaz de los conceptos de falo y pene constituye no solo una herida narcisista al falomorfismo sino además la producción de un imaginario sexual antiheterosexista” (2012a, p. 124). Es decir, se trata de una propuesta de des-homologar eso que “El estadio...” y “La significación...” habían homologado: en el primero, los órganos investidos narcisísticamente estableciendo las condiciones de cognoscibilidad, de aprehensión del mundo, de los otros y de los objetos —esto es, estableciendo el registro imaginario—, en el segundo, los órganos investidos narcisísticamente estableciendo las condiciones de significabilidad —estableciendo el registro simbólico. El de Butler es, en última instancia, el enmarque de un marco: el falo es significativo *solo porque* es negado como imagen. Al introducirse lo simbólico, lo que sucede es que se naturaliza y reifica el efecto imaginario y se asciende a nivel de ley, “ley de significación” (2012a, p. 126).

Así es como la teoría psicoanalítica tiene un efecto *performativo*, en la medida en que produce lo que aparentemente está describiendo:

Afirmar que el falo tiene una jerarquía de significativo privilegiado produce performativamente y hace efectivo ese privilegio. El hecho de que se lo anuncie hace realidad ese significativo privilegiado. Esta afirmación performativa produce y realiza el proceso mismo de significación privilegiada, significación cuyo privilegio está potencialmente cuestionado por la lista misma de alternativas que desecha y la negación de lo que constituye o precipita ese falo. (2012a, p. 131)

De manera que el lugar elevado, decisivo y privilegiado del falo como significativo es el efecto de una posición o decisión lectora o, para decirlo en otros términos, es el efecto de un *enmarque*. Una enumeración sobre las distintas operaciones que critica Butler como la que hacíamos líneas arriba solo tiene sentido para marcar que punto cúlmine —a saber, la significantización del falo— ya estaba operando en el primero —en esa imposición del yo característica de la identificación especular. En este sentido es que la autora critica la premisa del “El estadio...”, esto es, la idea de que el cuerpo está, de entrada, desmembrado en partes o piezas. Lo que dice es que si se lo piensa como desintegrado es porque ya está funcionando una idea anterior de inte-

gridad, es decir, un sentido de totalidad desde el cual cabría la caracterización de desmembrado. Esa integridad o totalidad del yo siempre fue, en la lectura butleriana, el falo, que

está ya en juego, por así decirlo, en la descripción misma del cuerpo dividido en partes que se enfrenta al espejo; como resultado de todo ello, el falo gobierna la descripción de su propia génesis y, en consecuencia, se protege de una genealogía que podría conferirle un carácter derivativo o proyectado. (2012a, p. 129)

No obstante, el objeto de este análisis no se dirige simplemente a mostrar la “trampa” de una posición como la de Lacan, sino que apunta a establecer el carácter transferible del falo, es decir, desidentificarlo del pene a partir de una doble crítica¹⁶. Sosteniendo, *por la vía historicista* que, a pesar de que Lacan insista en que el falo no es el pene justamente porque lo simboliza —y si lo simboliza es porque no son la misma cosa—, hay una serie de sedimentaciones que hacen que el símbolo falo siempre termine tomando al pene como la cosa simbolizada. Y, *por la vía de la negación determinada/simbólica*, señalando que el falo únicamente puede significar cuando no es el pene, de modo que siempre termina dependiendo de este. Una crítica como esta le permite proponer a Butler el *falo lesbiano* como aquel que “combina el orden de *tener* el falo y el de *ser* el falo; ejerce la amenaza de castración (...) y sufre la angustia de castración” (2012a, p. 133), es decir, como la mostración de la escisión del significante porque, al mismo tiempo que recuerda la masculinidad, la desplaza. Por eso, dice,

la idea del falo lesbiano sugiere que el significante puede llegar a significar *algomás* que lo indica su posición estructuralmente determinada; en realidad, el significante puede repetirse en contextos y relaciones que llegan a *desplazar* la condición de privilegio de ese significante. (2012a, p. 141)

Ahora bien, llegado este punto, resta hacer algunas preguntas.

En primer lugar, y en relación con la propuesta que da nombre al capítulo en cuestión, el falo lesbiano, ¿en qué medida no termina por sostener que el falo, cuando no es lesbiano, deja de ser un significante escindido *como todo significante*? ¿Existe una relación literal y no

16 Sobre la crítica butleriana del falo y su resignificación como parodia, me remito al trabajo de Suniga (2015).

metafórica entre falo y pene cuando el primero no es lesbiano? ¿No sucede, por el contrario, que, falo o no, el significante *siempre significa algo más* que sí mismo, algo más que su “posición estructuralmente determinada”?

En segundo lugar, respecto de la erogenización... se podría interrogar en qué medida el argumento cae en cierto originalismo o teoría primigenia del placer, de la sexualidad y de la erogenización polimorfa, ya que pareciera que el placer sexual *parcializado* sucede independientemente de una prohibición simbólica operante. O, en otros términos, que podría haber placer sexual “libre”, como si parcializado no significara ya recortado, fronterizado, limitado... es decir: efecto de una(s) prohibición(es). El “originalismo” butleriano se puede observar en fragmentos como el siguiente: “Esta prohibición contra la homosexualidad *es* el deseo homosexual vuelto sobre sí mismo; la autocensura de la conciencia *es* el desvío reflexivo del deseo homosexual” (2012a, p. 106). Vemos aquí que, tanto en la arista de la homosexualidad como en la arista de la erogenización —acaso dos caras de la misma cuestión—, se deslizaría cierta idea de que es posible pensar una erogenización —o la emergencia de un deseo sexuado— libre de prohibiciones. Cosa que sería contradictoria en los propios términos en los que fue planteada al principio del capítulo cuando se recuperaba a Freud y se sostenía que el placer solo aparece a partir de una investidura *parcial* del cuerpo, pues ¿cómo imaginaba Butler que se produciría esa parcialidad, sino a partir de un borramiento de la posibilidad de volverse eróticas *otras* partes del cuerpo? U homológamente, cuando indicaba que no hay anatomía anterior a la formalización del cuerpo —entendida como *morphé*— sino que ésta siempre ya emerge en un esquema imaginario que produce bordes, fronteras y exclusiones.

Lo que pareciera suceder, como señala Adam Phillips (2017), en un escrito que nuestra autora decide incluir en otro de sus célebres libros, *Mecanismos psíquicos del poder* [1997] (2017b), para escenificar su discusión con el psicoanálisis, es que hay en sus argumentos cierta nostalgia por un tercero que continúa innombrado, por eso que falta decir, por esa zona abyecta cuya redención —imposible, pero esperable— aún resta por acontecer.

IV

Hemos intentado a lo largo del capítulo pensar cómo se escenifica un modo de leer desde las nociones de “marco” y “abyección”; nociones fundamentales en el aparato conceptual butleriano que constituyen una epistemología no solo respecto del mundo político y social sino

también respecto de otras teorías. Así, nos acercamos al enmarque que Butler hace del marco psicoanalítico, que tiene como norte la evidenciación de su operatoria cuando teoriza acerca el falo. Ese modo de leer involucra una crítica por la vía de la historia, esto es, por la vía de la sedimentación que existe detrás de las nociones que el psicoanálisis tomaría como dadas, pero además —y fundamentalmente— busca habilitar nuevas vías de significación del marco que busca problematizar.

Advertimos, entonces, que este modo de leer no se reduce solamente a indicar lo que está ausente en un texto, lo que este explícitamente no dice o se olvida de decir, tampoco se limita a señalar que esa ausencia es constitutiva del decir mismo de ese texto; el punto está, fundamentalmente, en evidenciar y desestabilizar eso que un pensamiento “trafica” soslayadamente, a saber, unas condiciones que permanecen indiscutidas en tanto constituyen el cimiento sobre el que se sostiene la teoría misma.

Pero consideramos que la relación funcional entre los mecanismos del marco y la abyección no es relevante solo porque nos brinde los indicios de la forma en que Butler se acerca, interpreta, discute o se reapropia de otros textos. Ese vínculo nos parece importante, también, porque ubica de manera cruzada —esto es: porque co-implica— dos ideas elaboradas en tiempos distintos. Ciertamente, la cuestión de la abyección tiene un protagonismo indiscutido en su apodada *trilogía de género* —*El género en disputa* [1990], *Cuerpos que importan* [1993] y *Deshacer el género* [2004]— que, si bien culmina con un escrito publicado en la década del 2000, hegemoniza de manera decisiva las intervenciones y ensayos del decenio inmediatamente anterior. El marco, por otra parte, aparece tímidamente como palabra en algunos trabajos anteriores—*framework*, *framing*, *to frame*— pero no es sino hasta *Marcos de guerra* que el significante se vuelve concepto y es cabalmente teorizado como tal. Con todo, la indagación que nos interesó hacer intentó ir más allá del término para aterrizar en una pregunta: ¿es razón suficiente, el hecho de que el marco no aparezca *nombrado como concepto* en escritos como el que leímos, para afirmar que no está allí, puesto a circular de otras formas? ¿No caeríamos en un cierto fetichismo del nombre si creyéramos que solo funciona cuando es pronunciado?

Si efectivamente se trata, como quisimos sugerir, de un modo de leer y, evitando eludir tanto las novedades temáticas, re-jerarquizaciones conceptuales y precisiones interpretativas como las reverberancias críticas, sintomáticas, deconstructivas o genealógicas, tal vez podamos dar, aunque mas no se trate de un matiz, con un cuño singular del decir butleriano.

BIBLIOGRAFÍA

- Abeijón, Matías (2014). El poder y el sujeto. Sujeción, norma y resistencia en Judith Butler. En Pedro Karczmarczyk (comp.) *El sujeto en cuestión: Abordajes contemporáneos* (pp. 97-114). Buenos Aires: Editorial de la Universidad de La Plata.
- Abellón, Milton (2020). La concepción posthegeliana del reconocimiento en la filosofía de Judith Butler. En *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXVI, n. 2, 61-80.
- Butler, Judith (2001). *El grito de Antígona*. El Roure.
- Butler, Judith (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En AA. VV. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-167). Madrid: Traficantes de sueños.
- Butler, Judith (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2012a). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2012b). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (2017a). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2017b). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Butler, Judith (2018). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Canseco, Alberto. (2017) *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- Canseco, Alberto. (2018). Matrices y marcos: dos figuras del funcionamiento de las normas en la obra de Judith Butler. En *Areté. Revista de Filosofía*, XXX, 1, 125-146
- Dahbar, María Victoria (2020). *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano*. Buenos Aires: Teseo.
- Femenías, María Luisa y Casale, Rolando (2017). Butler: ¿Método para una ontología política?. En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 56, 39-60.

- Garnica, Naím e Hidalgo, Brenda (2017). Ética y política en la teoría epistemológica del 'marco' de Butler. En *Claridades. Revista de filosofía*, 9, ISSN: 1889-6855, 49-65.
- Lacan, Jacques (2014). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I* (pp. 99-105). México: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2014). La significación del falo. En *Escritos II* (pp. 653-662). México: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (2003). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp.49-93). Buenos Aires: FCE.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2023). *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Levstein, Ana y Dahbar, María Victoria (2017). Parergon y marcos: dos máquinas de lectura. En Fabiana Martínez (Ed.) *Anuario de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (2015-2016)* (pp. 310-325). Universidad Nacional de Córdoba.
- Muniagurria, Mandela (2024). Un pensamiento sobre el orden. Judith Butler y el concepto de Otro. En *Argumentos. Revista de crítica social*, 29, 1-29.
- Solana, Mariela (2017). *La noción de subversión en Judith Butler*. Buenos Aires: Teseo.
- Suniga, Natalia Cecilia (2015). El falo en disputa. Judith Butler lectora crítica de Jacques Lacan. En *Diferencias. Revista de teoría social contemporánea*, 1, 64-86.
- Vasterling, Veronica (1999). Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment. *Hypatia*, p. 14, 3, 17-38.

María Marta Quintana

LAS *REVUELTAS* DE LA SANGRE: RETORNOS, ITERACIONES Y DESOBEDIENCIAS EN LA LUCHA POR MEMORIA, VERDAD Y JUSTICIA EN ARGENTINA

En el lugar del nombre la tragedia no puede ser dejada de lado,
espantada, pero puede ciertamente ser encarnada de otra manera.

Athena Athanasiou

INTRODUCCIÓN

Si hay un rasgo que caracteriza al movimiento argentino de derechos humanos (en adelante, DDHH) es la apelación al familismo y al vínculo de consanguinidad de sus integrantes con las víctimas de la última dictadura cívico-eclesiástico-militar (1976-1983) como fundamento de organización política.¹ Sobre esta cuestión se ha escrito considerablemente (i.e. Filc, 1997; D'Antonio, 2007; Jelin, 2011; Barros, 2012; Morales, 2015; Lopes Sanjurjo, 2018, entre otras), y yo misma he trabajado sobre las derivas *performativas* de “la sangre” en el discurso de Abuelas de Plaza de Mayo. Al respecto, entre otras cuestiones, argumenté que se trata de un significante clave (la sangre), que ha funcionado –y todavía funciona– como un principio de movilización, primero para enfrentar al régimen de facto y luego para exigirle al Estado democrático *memoria, verdad, justicia y reparación*, y de una fuente de sentidos públicos para legitimar la lucha de los organismos y, en el caso específico de Abuelas, exigir la restitución (de la identidad) de las y los nietos apropiados (Quintana, 2022).

1 Sin desconocer, por supuesto, que hay organizaciones que articulan su discurso en otros términos, es decir, no familistas, como es el caso del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).

En relación con ello, entiendo que, contrario al proceso de biolización de la política –operado por la dictadura en el marco de una guerra (auto)inmunitaria contra el “cáncer de la subversión”–, los grupos de familiares, devenidos en asociaciones de DDHH, provocaron un desplazamiento y, a la inversa, *politizaron lo biológico*; lo que a su vez trajo aparejado un profundo desarreglo en el reparto social del régimen (Quintana, 2015; 2022). En este sentido, las *figuras de sujeto político* en que se han convertido las Madres, Abuelas, Familiares –y, más tarde, HIJOS, Herman@s y NIETES, entre otras agrupaciones–, evidencian tanto una disputa por las *posiciones* de sujeto y los contenidos de los términos como una (exitosa) *distorsión* en el orden de lo policial/posible y una exitosa política de la (re)significación.

Ergo, me interesa destacar el trabajo de la resignificación, puesto que, en virtud de la inestabilidad de los términos a causa de su repetición, abre la posibilidad de inscribir los significantes en cadenas de sentido alternativas, incluso manifestamente contrarias a sus propósitos originales. Esto me permite sugerir que las configuraciones discursivas de las propias organizaciones de DDHH y sus consecuentes reformulaciones temporales, además de evidenciar las huellas del “Proceso de Reorganización Nacional”, y por ende la relación de *sobredeterminación* con el discurso de la dictadura (y posteriormente con el del Estado de derecho), dan cuenta del carácter *contingente* y disputado (del discurso) del familismo. No obstante, reconocer este carácter, no impide afirmar que, en su devenir identitario, los organismos –si bien provocaron una trabajosa y eficaz torsión del discurso autoritario– también estabilizaron una nueva comprensión del parentesco con las víctimas “directas” del terrorismo de Estado y establecieron los contornos (y sujetos) de la “comunidad de afectados”.

Esto último es criticado por Elizabeth Jelin, quien señala que la presencia pública y la mayor legitimidad –simbólica y política– de la palabra de las y los familiares, con arreglo a su anclaje en la experiencia personal y en los vínculos genéticos con los/as desaparecidos/as y apropiados/as, no solo implica un mayor poder en la definición de la agenda de reclamos alrededor del pasado dictatorial, sino que, dentro del campo progresista que se identifica con la denuncia y condena del terrorismo de Estado, supone la exclusión de otras voces, ancladas, por ejemplo, en la ciudadanía o en una perspectiva más universal –referida a la condición humana– de los derechos humanos (2017, p. 195). Sin embargo, esta lectura puede ser problematizada por otra, según la cual, a partir de los gobiernos kirchneristas (2003-2015), y sus políticas estatales de la memoria, la “familia herida” –como la llama Cecilia Sosa– comenzó a desplazarse de su lugar de víctima exclusiva de la dictadura para alojar una comunidad más amplia, de “*outsider*”

ders”, que se extiende *más allá de* (los confines de) *la sangre*.² Para Sosa (2014), de esto da cuenta la proliferación de narrativas “post-sanguíneas”, que ponen en crisis una supuesta e incontestable base biológica –y moral– de los lazos con las/os desaparecidas/os; así como también un *extraño* “*coming out*” (Sosa y Page, 2023), más reciente, de *otras* hijas –e hijos– que cuestionan públicamente a sus progenitores, responsables de los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura. Pues esta última versión, de particular interés para este capítulo, cobró notoriedad en un contexto de pretendida “deskirchnerización” de la causa de los DDHH bajo el gobierno de la Alianza Cambiemos (2015-2019) y de masificación del movimiento feminista bajo la consigna #NiUnaMenos (Barros y Quintana, 2020).

En este lugar, entonces, en la huella de Judith Butler (1993) en torno a la *performatividad* discursiva, busco atender al modo en que *la sangre*, una noción que se retoma, se tuerce, se desvía de un uso anterior, se orienta hacia propósitos políticamente expansivos. Para ello, en primer lugar, me centro en una escena enunciativa en la que un Nieto restituido ancla su agencia en el discurso de la consanguinidad. Seguidamente, aunque en estrecha conexión con dicha escena, atiendo a ciertos desplazamientos *contranormativos* en el marco de una obra teatral. Por último, me detengo en una escena *antinormativa*, de repudio de los lazos de parentesco, protagonizada por una ex hija de genocida. Al respecto, sostengo que dichas escenas/narrativas se vinculan (contra) *citacionalmente* con el discurso del familismo, que –como sugerí al comienzo– caracteriza a buena parte del movimiento de DDHH. Aunque cada una de ellas funciona sincrónicamente, ponerlas en un *continuum* permite atender a las (re)vuelatas éticas y políticas de la sangre, esto es, sus retornos, iteraciones, pero también desobediencias, y reflexionar sobre sus efectos para el presente y porvenir del *Nunca más* y la democracia en nuestro país.

PRIMERA ESCENA: “LA DICTADURA NO PUDO BORRAR EL REGISTRO DE LA MEMORIA QUE TRANSITABA POR MIS VENAS”

El 24 de marzo de 2004 la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) –sitio en el que funcionó uno de los más grandes centros clandestinos de detención-desaparición de personas y de nacimientos de bebés en cautiverio– fue recuperada y convertida en un espacio para la memo-

2 Cfr. Sosa, C. (24 de marzo de 2016), “El derecho de los outsiders”, *Página 12* (en línea).

ria y para la promoción y defensa de los DDHH.³ Esto no solo marcó un hito para los organismos –considerando que el presidente Néstor Kirchner dio una muestra clara y contundente de apoyo y reconocimiento a las víctimas, familiares y sobrevivientes de la dictadura–, sino para el conjunto de la sociedad argentina, que asistió a la consagración de la *Memoria*, la *Verdad* y la *Justicia* como un deber y una política de Estado. Ahí, precisamente, ocurrió mi primera escena de análisis. En particular, cuando tomó la palabra el nieto Juan Cabandié Alfonsín, por entonces recién restituido, para decir lo siguiente:

En este lugar le robaron la vida a mi mamá, ella aún está desaparecida. En este lugar idearon un plan macabro de robo de bebés. Acá hubo personas que se creyeron impunes jugando conmigo y sacándome la identidad durante 25 años. Tuve mucho tiempo de búsqueda y hace 2 años sin tener elementos fuertes le puse nombre a lo que buscaba y dije, soy hijo de desaparecidos. Sin ningún elemento encontré la verdad hace 2 meses, soy el número 77 de los hijos que apareció. *Cuando el análisis de ADN confirmó que soy hijo de Alicia y Damián, y ahora sí puedo decir, soy mis padres, soy Alicia y Damián, les pertenezco y tengo la sangre de ellos.* [...] Mi madre estuvo en este lugar detenida, seguramente fue torturada, y yo nací aquí adentro, en este mismo edificio, *pero el plan siniestro de la dictadura no pudo borrar el registro de la memoria que transitaba por mis venas y me fue acercando a la verdad que hoy tengo.* Bastaron los 15 días que mi mamá me amamantó y me nombró para que yo le diga a mis amigos, antes de saber quién era mi familia, antes de saber mi historia, que yo me quería llamar Juan como me llamó mi mamá durante el cautiverio en la ESMA. [...] La verdad es libertad absoluta y como queremos ser íntegramente libres necesitamos saber la verdad total [...] Gracias a mi familia que me buscó incansablemente, gracias a las Abuelas, a todas, la lucha por la verdad (las cursivas son nuestras)⁴

Como desarrollé en otra parte (Quintana, 2017; 2022), esta intervención es elocuente porque, por medio de una reapropiación del discurso institucional de Abuelas (vinculado con la sangre, el ADN, el derecho a la identidad), el nieto realiza una reconstrucción de su propia biografía. Apropriadose de dicho discurso, no solo confirma que

3 Y el pasado 19 de septiembre de 2023, fue declarada Patrimonio Mundial de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

4 Véase el discurso completo en http://www6.rel-uita.org/internacional/argentina_nunca_mas.htm

la restitución es ‘liberadora’ (tesis sostenida y argumentada históricamente por la Asociación), sino también la existencia –y persistencia– de una *identidad* (= memoria) que permanece inalterada por el poder apropiador. Él puede decir que *es* Juan Cabandié Alfonsín, que él *es* sus progenitores: Damián y Alicia, porque hay una *verdad* de “la sangre” que se impone por sobre la mentira y la voluntad mortífera/desaparecedora de los apropiadores.

Imagen 1. Juan Cabandié en la Ex ESMA, 24 de marzo de 2004.⁵



Pero además, el discurso de Cabandié convoca el interés porque reproduce una matriz que, según Diana Taylor (2002), es propia del movimiento argentino de DDHH: “the DNA of performance”. Con esta expresión, la autora refiere, por un lado, a las evocaciones de los lazos de consanguinidad entre los/as familiares y sus desaparecidos/as; y, por el otro, a las vinculaciones de las actuaciones de protesta de y entre las distintas agrupaciones (Madres, Abuelas, HIJOS, Herman@s). Para ella, un rasgo sobresaliente de estos grupos/activismos es que se consideran ligados genética, política y performáticamente entre sí.⁶ Aunque no me extenderé en este punto, dado que ya lo hice en

5 Extraída de <https://www.latdf.com.ar/2013/03/efemerides-20-de-marzo.html?m=0>

6 En sus palabras, “[j]ust as the generations share genetic materials, which these groups have actively traced through DNA testing, there are performance strategies—what I will provisionally call the DNA of performance—that link their forms of ac-

otro lugar, señalo que, mediante la *performance* de “la memoria que transita[ba] por sus venas”, el nieto reafirma su conexión genética y política con su familia biológica, con las Abuelas –y los otros organismos– y con el resto de las víctimas “directas” de la dictadura. En este sentido, la observación de Taylor resulta productiva para destacar la politización de la sangre en el discurso público del Nieto y también la reivindicación de una herencia. Puesto que la sangre/memoria no solo implica asumir una identidad –biológica, genética, familiar– *verdadera*, sino, más aún, un *legado político*.

Por consiguiente, y dicho de otro modo, si para las Abuelas la sangre se convirtió en el fundamento central de su lucha, constituyéndose así en un significante clave para el proceso de subjetivación de la organización (y, a la vez, en un aspecto central de la identidad de las y los niños-jóvenes-adultos apropiados);⁷ finalmente, son los nietos y nietas quienes se *sujetan* al discurso de la consanguinidad para condenar el crimen del que fueron víctimas, asumir el legado de los organismos de DDHH y reclamar por Memoria, Verdad y Justicia.⁸ En este sentido, se trata, más bien, de un familismo *extraño*, que no se funda en el hecho de compartir la misma sangre sino de abrazar la misma causa política.

No obstante, además de señalar el anudamiento *citacional* entre los discursos y *performances* del Nieto restituído y los organismos, cabe advertir las implicancias que acarrea toda iteración. Porque cuando un sintagma –en este caso, “la sangre”– se pone repetidamente en acto y circulación, se arriesga a ser retomado y reformulado de maneras imprevistas.

SEGUNDA ESCENA: “SI LA SANGRE FUERA UN MANDATO YO ESTARÍA CONDENADA”

En un estudio posterior al de Taylor, Sosa (2014) afirma que, en Argentina, existen otras “*performances of blood*” –en relación con las secuelas del terrorismo de Estado–, que desbordan esa escenificación

tivism. One important feature is that these groups see themselves linked genetically, politically, and performatively” [Así como las generaciones comparten material genético, [material] que en estos grupos se ha rastreado activamente por medio de pruebas de ADN, hay estrategias del performance –que provisoriamente denominaré ADN del performance– que vinculan sus formas de activismo] (Taylor, 2002, p. 154, la traducción es nuestra).

7 Que se desplaza desde el derecho a la genealogía de las propias Abuelas hasta el hallazgo de un marcador científico y la conquista de un nuevo derecho a la identidad de las y los niños-jóvenes-adultos apropiados.

8 Para un mayor desarrollo de esta cuestión, véase Quintana (2022), en particular el capítulo 8.

más tradicional (o cristalizada) de la filiación que analiza la autora norteamericana. Desde una perspectiva anudada al giro afectivo y la teoría *queer*, la socióloga argentina aborda una serie de artefactos –literarios, cinematográficos, teatrales– que exhiben configuraciones alternativas de parentesco de y entre las víctimas de la última dictadura. Así, orienta la atención hacia otra escena que resulta de interés para mi análisis: la *performance* de Vanina Falco, la hija biológica del ex agente de inteligencia de la Policía Federal que secuestró a Juan Cabandié y sustituyó su identidad, en el marco de una obra teatral. Pues, además de haber sido alguien crucial para el proceso de restitución del Nieto y para la condena del apropiador, su narrativa produce otra torsión en el discurso de la consanguinidad –y sus clivajes simbólicos y jurídicos– que merece ser atendida.⁹

La historia de Vanina se hizo pública a partir de su actuación en *Mi vida después*¹⁰ de Lola Arias. Esto es, un biodrama en el que seis actores-actrices, nacidos/as durante la década del '70 y a principios de los años '80, reconstruyen la juventud de sus progenitores/as a partir de recuerdos, fotos, films, textos. En ese marco, comenta la dramaturga, “Vanina Falco leía los legajos del juicio contra su padre por la apropiación de su hermano y decía que quería declarar, pero no la dejaban: según la ley, una hija no puede declarar contra su padre, a menos que ella misma sea la querellante” (Arias, 2016, p. 12). No obstante, dos años después, Vanina contaba –también en escena– “que el abogado había logrado que declarara, alegando que ella estaba dando su testimonio en una obra de teatro” (*ibídem*). En efecto, la actriz pudo declarar, y, en 2012, su padre, Luis Falco, fue condenado a prisión. De este modo, remata Arias “[l]a obra había producido un efecto más allá de sí misma, sobre la ley” (*ibídem*). Pero vayamos a la performance.

En un pasaje de la obra, más precisamente, en el Capítulo 1, “Fotos de infancia”, Vanina mira –o más bien, examina– algunas fotografías de su niñez, que se proyectan a su vez en una pantalla para el público, tratando de entender qué hacía su padre (al que nombra como un hombre de “mil caras”) como oficial de inteligencia. Entre dichas fotografías, se exhibe una, tomada en 1978, donde aparecen la actriz, su madre y su hermano recién nacido-llegado a su casa. En simultáneo, sobre el escenario, Vanina afirma: “Yo a los tres años mirando cómo mi madre baña a mi hermano. En la foto se puede ver que yo estoy feliz pero confundida. No entiendo bien de dónde vino

9 Algunas dimensiones de este apartado, también las trabajé en Quintana, 2022 (capítulo 8).

10 La obra fue estrenada en Buenos Aires en marzo de 2009 y tuvo sucesivas reposiciones (incluso, una versión chilena).

mi hermano porque no recuerdo haber visto a mi mamá embarazada” (cit. en Arias, 2016, p. 25). La confusión se aclara veintiséis años más tarde, cuando un examen de ADN confirma que, en efecto, su madre nunca estuvo embarazada, y que su hermano no es Mariano (Falco) sino Juan (Cabandié Alfonsín), el hijo apropiado de una pareja de militantes desaparecidos durante la última dictadura.

Imagen 2. La foto de Vanina Falco que le permitió declarar contra los/as apropiadores de Juan Cabandié (en Arias, 2016, p. 25).



Ahora bien, esa escena/testimonio, repetida en cada exhibición del biodrama, tuvo una deriva inesperada: se convirtió en un documento público que le permitió a Vanina Falco declarar –por la apropiación de su “hermanito” – en contra de su padre (biológico), y sentar así un precedente inédito en la justicia argentina.

Avanzada la obra, en el Capítulo 3, “Lo que me queda”, se retoma el tema de los legajos. En ese marco, sobre el escenario, la actriz asevera: “Este es el expediente del juicio contra mi padre” (cit. en Arias, 2016, p. 53); y cuenta, con intervenciones de otros actores/actrices, que cuando su hermano se enteró de que su padre/Falco lo había robado le inició un juicio por falsificación de DNI, de partida de nacimiento, etc.; que el juicio duró siete años y que en 2011 se dictó sentencia. También dice que ella quería declarar pero que la ley se lo impedía; que insistió y que, finalmente, la autorizaron. Porque, según el argumento que utilizó la cámara, ella hablaba del tema en una obra de teatro. Y concluye: “Fue la primera vez que una hija declaró contra su padre en un juicio así” (cit. en Arias, 2016, p. 58). Luego, en la versión del texto teatral de 2014, afirma: “La jueza leyó la resolución en siete minutos. Siete años de espera para siete minutos de resolución.

Le dieron dieciocho años de cárcel; es la sentencia más larga que le dan a un apropiador hasta ahora” (cit. en Arias, 2016, p. 58). A lo que uno de los actores-interlocutores, contesta: “O sea que [Falco] podría morir en la cárcel”; sí, afirma ella, “es una posibilidad. *Lo más triste para mí es que va a seguir siendo mi padre siempre*, aunque yo no quiera verlo nunca más” (Arias, 2016, p. 58; las cursivas son nuestras).

A continuación, me interesa destacar el hecho de que si bien Vanina Falco rechaza la idea de un determinismo biológico como fundante de los vínculos de parentesco, también parece sugerir que hay algo irreductible en esos “lazos de sangre”. Justamente, en una entrevista que brindó a propósito de la obra en cuestión y de su declaración en el marco del juicio por apropiación contra Falco, la actriz decía: “[s]i la sangre fuera un mandato yo estaría condenada”. Y agregaba algo que, de otra manera, también aparecía en el marco del biodrama: “No pienso si mi padre se va a morir en la cárcel, no me importa, no pienso en su muerte, para mí es algo menor. Es el cargar con ese vínculo que no se puede volver atrás, y por más que yo haya generado un corte y lo sienta ajeno, todavía es un gran dolor...” (citado y traducido por Sosa, 2012, p. 231). Sin embargo, lejos de hacer de esa ambivalencia (entre un presunto mandato y una irreductibilidad del lazo sanguíneo que la emparenta con un torturador, apropiador, genocida) un destino trágico, Vanina, que no *elige* (como Juan) la sangre (y la memoria) que corre por sus venas, sí elige ir *contra ella*. Es decir, elige desujetarse del precepto de la “incondicionalidad filiatoria”¹¹ para sujetarse a la *responsabilidad* de la testigo. En este sentido, no hay para ella un dilema de “sangre” o “no-sangre”; lo que hay, en todo caso, y como única alternativa posible, es una respuesta profundamente ética, con implicancias jurídicas, hacia su hermano.¹²

Ahora bien, además de performar una narrativa no *normativa* del parentesco tocado por el terrorismo de Estado, las intervenciones de Vanina Falco abren la pregunta acerca de los agenciamientos y posiciones de sujeto/subjetividad posibles de lxs hijxs que repudian el “legado sin ley” (Rousseaux, 2018) de sus progenitores genocidas y sus distintos anudamientos con las políticas de Memoria, Verdad y Justicia. Pasemos, entonces, a la última escena.

11 Noción empleada por el colectivo Historias Desobedientes (AA.VV.,2020).

12 A lo que Juan, por su parte, responde: “hoy somos hermanos más que nunca”. Cf. Ginzberg, Victoria (18 de mayo de 2011), “Con la condena más alta para un apropiador”, *Página 12* (en línea).

TERCERA ESCENA: “NO LE PERMITO MÁS SER MI PADRE”

[L]as huellas de la memoria no se borran y, llevar su apellido, resulta una pesada carga cuya supresión y sustitución será la más estricta justicia para reparar tanto dolor y tanto quiebre personal y familiar durante tanto tiempo.

Mariana Dopazo

La historia de Vanina Falco volvió a resonar, al menos para mí, en un contexto social y político más cercano, en el que se pretendió llevar a cabo –bajo el liderazgo de Mauricio Macri– un “cambio de paradigma” en lo referido a los DDHH y que encontró inesperadas resistencias. Entre ellas, cuando salió publicada en la revista *Anfibia* una entrevista a Mariana D., la (ex) hija de Miguel Osvaldo Etchecolatz –el infame comisario que condujo el aparato represivo de La Plata y alrededores durante la última dictadura–, titulada “Marché contra mi padre genocida” (Mannarino, 12 de mayo de 2017).

Como anticipa el título de la nota, en ese lugar, que constituye mi tercera escena de análisis, Mariana hace pública su participación en una movilización a Plaza de Mayo, convocada para el 10 de mayo de 2017 por los organismos de DDHH, en repudio a un fallo de la Corte Suprema de Justicia¹³ que aplicaba la benigna ley del “2x1” a Luis Muiña, un culpable de delitos de lesa humanidad condenado a trece años de prisión. Al respecto, en la perspectiva de una tercera persona, el artículo de *Anfibia* afirma:

Mariana lloró cuando se conoció el fallo de la Corte que otorgó el 2x1 al represor Luis Muiña. Horas después del fallo de la Corte, Etchecolatz, condenado seis veces por delitos de lesa humanidad, pidió el beneficio del 2x1. Como los que marcharon el 10 de mayo, como millones de argentinos, quiere que los genocidas condenados mueran en la cárcel. Que su padre, el excomisario Miguel Osvaldo Etchecolatz, muera en la cárcel. Mariana D. fue por primera vez a una marcha por los derechos humanos. Nunca se había animado a ir a Plaza de Mayo los 24 de marzo. Por miedo a ser rechazada. Por miedo a no poder soportar el dolor en vivo y en directo. Pero ahora está allí por primera vez para decir que ella, también, desea verlos morir en la cárcel. (Mannarino, 2017, s/n)

Así, no solo se hacía público el deseo de una (ex) hija de ver morir a su progenitor genocida en la cárcel, sino que ello se formulaba en la

13 El fallo tuvo lugar el 3 de mayo de ese mismo año.

lengua/promesa del *Nunca más*. En este sentido, como señala Teresa Basile, “resultó sorprendente constatar este acto de defensa de las políticas de derechos humanos ejercido por la hija de una de las figuras más emblemáticas del genocidio”; en un contexto en el que se ponían en duda y se atacaban los logros de la lucha por la Memoria, la Verdad y la Justicia, era justamente ella quien recogía esas banderas como propias (2020, p. 129).

Imagen 3. Foto de Mariana D. en brazos del genitor/genocida (en Mannarino, 2017, s/n).



Si bien para ese entonces Mariana ya no era la hija de Etchecolatz, pues además de que ya había transitado un arduo proceso personal de des filiación había logrado cambiar su apellido mediante intervención judicial,¹⁴ la avanzada del macrismo –en sus palabras– “contra los derechos del pueblo” (en Mannarino, 2017, s/n) la interpeló e impulsó a pronunciarse públicamente en rechazo de una política del olvido y la impunidad. Y no lo hizo solo desde la posición de *ex* descendiente de genocida, sino también como heredera de las políticas de DDHH consolidadas durante los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner.¹⁵

14 Su presentación a la Justicia fue en 2014.

15 Al respecto, véase Dopazo, Mariana “Más allá de un padre”. En *Historias Desobedientes* (2020).

Pero además, su voz –como la de otras (ex) hijas de genocidas– se hizo (más) audible en un momento de masificación de la lucha feminista, de cuestionamiento al patriarcado y de hartazgo frente a las violencias heteronormativas y por razones de género que (también) se ejercen en los confines de la familia nuclear (Raso, 2018; Quintana, [2018] 2019; Gago, 2019; Barros y Quintana, 2020; Peller, 2021; Sosa y Page, 2023). Esta marca de época está presente en la nota mencionada, donde Mariana D. habla de la convivencia con el represor, de las violencias padecidas y las huellas traumáticas, de los intentos de su madre para proteger a sus hijxs y del linaje materno como vía de fuga hacia la vida.¹⁶

Ahora bien, unos meses después de la publicación del artículo de *Anfibia*, sale, en el diario *Página 12*, una nueva nota, en la que Mariana da a conocer su apellido, y que lleva por título: “No le permito más ser mi padre”.¹⁷ Se trata, más precisamente, de la cobertura de un encuentro organizado por Territorios Clínicos de la Memoria (TeCMe), en agosto de 2017, bajo el título “Genocidio y filiación”, en el marco del cual se analizaron los fundamentos con los que Mariana Dopazo, por un lado, y Ana Rita Vagliati,¹⁸ por el otro, “apelaron a la justicia para cambiarse el apellido de sus progenitores genocidas basándose

16 Como advierte Ana Guglielmucci, la posición personal de lxs descendientes de perpetradores no es homogénea, aun dentro de una misma unidad familiar. En sus palabras, “[s]obre todo, algunas hijas mujeres parecieran haber liderado el planteamiento de preguntas incómodas hacia sus progenitores o ancestros con el fin de romper lo que llaman el pacto de silencio y asumir una postura ética” (2020, p. 29). Por eso, para esta autora, cobra una fuerte relevancia la dimensión de género. Al respecto, señala que -por ejemplo- el colectivo *Historias Desobedientes* “está integrado, en su mayoría, por mujeres que, al mismo tiempo que repudian de manera pública los crímenes cometidos por sus padres, rechazan la cultura patriarcal hegemónica de su legado familiar y del clan militar”. [...] A su vez, muchas de ellas revisan el papel de sus propias madres en todo este proceso, tanto durante la dictadura como en la época posterior; ya sea como reproductoras de esta cultura patriarcal, cómplices o escuderas (activas o pasivas) de los actos de violencia de sus maridos y, al mismo tiempo, víctimas de su propio silencio o ignorancia (Guglielmucci, 2020, p. 30).

17 Cfr. Dandan, Alejandra (15 de agosto de 2017), *Página 12* (en línea).

18 Se trata de la ex hija del comisario Valentín Milton Pretti, quien ya había atravesado un proceso de desfilación en el año 2005. Ella planteó ante la justicia lo siguiente: “[...] soy la hija de un torturador. Por eso quiero cambiarme de apellido. Quiero terminar con este linaje de muertes porque no acepto ser la heredera de todo ese horror. Los apellidos son símbolos y el mío es uno muy oscuro, lleno de sangre y de dolor”. Además, sostuvo que su requisitoria no era solo jurídica sino también política: “[...] no quiero pertenecer al mundo de mi padre y de tantos como él. Quiero poder elegir y, para ello, siento que tengo la responsabilidad de desligarme de su mundo, de sus prácticas y de lo último que me queda de él: el apellido Pretti” (cit. en Guglielmucci, 2020, p. 20). Posteriormente, su caso fue utilizado por Mariana Dopazo como antecedente.

en las marcas que el terror dejó en la construcción de sus identidades” (Rousseaux *et al.*, 2018, p. 169).¹⁹

Luego, quisiera detenerme aquí, puesto que (ese trabajo de reflexión sobre) la des filiación de Mariana (y de Rita) del padre genocida, –y la filiación a otro nombre/linaje (materno), a otra posición social (de *ex hija*) y a otro legado político (el de la democracia y los derechos humanos) –, permite retomar la cuestión de la sangre y la agencia de lxs hijxs que repudian las acciones de sus padres perpetradores.²⁰ Esto, sin dejar de interrogar qué tipo de tratamiento requieren estas voces, porque, como advierte Fabiana Rousseaux, no solo se trata de una cuestión que amerita seriedad para evitar que se produzcan “efectos de lógicas binarias y antinómicas”, sino, también, para echar luz acerca de los ordenamientos que la ley trae y produce en la posición subjetiva (2018, pp. 169-170).²¹

Respecto de esto último, me interesa la conceptualización que hace la psicoanalista –en relación con las historias de Mariana y Rita– en términos de una “excrpción” (noción retomada de Jean-Luc Nancy) de los apellidos que les otorgaron sus genitores, que no es sin Estado, sin ley. Para Rousseaux, que el Estado reconozca como motivo fundamental para la supresión legal del apellido paterno el *hecho social* de que sus progenitores hayan sido (y sigan siendo) criminales de lesa humanidad reviste una enorme trascendencia, no solo a nivel subjetivo, sino colectivo. Porque, al hacerle escribir al Estado que sus padres fueron genocidas, las ex hijas no solo rechazan identificarse

19 La mesa consistió en una puntuación de los escritos presentados ante la Justicia por ambas ex hijas y que culminaron con el cambio legal (y supresión) de los apellidos en cuestión, y contó con las intervenciones de las psicoanalistas nucleadas en TeCMe Fabiana Rousseaux, Patricia Salvetti, Mariana Dopazo, de la periodista y docente Ana Rita Vagliati y del abogado del CELS Diego Morales.

20 Como señala Guglielmucci, otras hijas -e hijos- “han decidido no cambiarse el apellido, destacando que ello no implica dejar de condenar los delitos cometidos por sus padres o de reafirmar públicamente que ellos fueron genocidas, más allá del afecto que puedan continuar sintiendo por ellos. Por ejemplo, Erika Lederer, hija de Ricardo Lederer (segundo jefe de la maternidad clandestina del Hospital Militar de Campo de Mayo durante la dictadura, quien se quitó la vida antes de poder ser condenado por crímenes de lesa humanidad), ha manifestado que no se cambiaría el apellido como lo ha hecho Mariana pues prefiere afrontar esta situación de otra forma: Mi apellido no es tan conocido, pero además decidí hacerme cargo de la mierda que me tocó. En una época me daba vergüenza decirlo, nos constituimos a partir de la subjetividad; y desde ahí podemos construir otra cosa...” (Guglielmucci, 2020, p. 22). Sobre esta cuestión, véase también Scocco, 2017.

21 Algo que también ocurre con las restituciones de nietxs apropiadxs.

y ser identificadas con apellidos “teñidos de sangre y horror”,²² sino que condicionan los intentos de reactualizar políticas de impunidad.²³

Lo anterior, entonces, mueve a reflexionar sobre eso que, en mi opinión, permanece más bien enigmático en la escena anterior de Vanina Falco. Esto es, el punto donde lo personal (de estas historias) se toca irreductiblemente con lo político, no solo respecto del terrorismo estatal, sino de los reposicionamientos subjetivos –impulsados y atravesados por un “deseo de memoria” (Magrin, 2019)– que señala Rousseaux. Si Vanina trae a escena la cuestión del testigo frente al Estado que impide declarar en contra de un progenitor y su insistencia para hacerlo, Mariana (y Rita) trae al ruedo la apelación al Estado de derecho para, más radicalmente, desemparentarse del genocida. En este sentido, tal vez, “eso” otro “que queda” (¿como a medio decir?) en la narrativa de Vanina Falco/*Mi vida después* sea la cuestión de la filiación a un apellido que porta un legado mortífero –que, sin embargo, puede rechazarse como (im)propio. Frente a ello, la posición/presentación judicial de Mariana, y su sentencia “no le permito más ser mi padre”,²⁴ da cuenta de un margen de agencia-miento vinculado, en este caso, con la ley/lengua del Estado. Pues, es esta última la que (le) permite introducir un corte –aunque no sin cicatriz– que no solo habilita/refuerza la inscripción de algo nuevo, sino que, fundamentalmente, *reconoce* esa ‘nueva’ posición de sujeto ético-político.

22 Ante la justicia, Mariana Dopazo alegó lo siguiente: “Debiendo verme confrontada en mi historia casi constantemente y no por propia elección al linde y al deslinde que diferentes personas, con ideas contrarias o no a su accionar horroroso y siniestro, pudieran hacer sobre mi persona, como si fuese yo un apéndice de mi padre, y no un sujeto único, autónomo e irrepetible, descentrándome de mi verdadera posición, que es palmariamente contraria a la de ese progenitor y sus acciones [...] Permanentemente cuestionada y habiendo sufrido innumerables dificultades a causa de acarrear el apellido que solicito sea suprimido, resulta su historia repugnante a la suscripta, sinónimo de horror, vergüenza y dolor. No hay ni ha habido nada que nos una, y he decidido con esta solicitud ponerle punto final al gran peso que para mí significa arrastrar un apellido teñido de sangre y horror, ajeno a la constitución de mi persona. Pero además de lo expuesto, mi ideología y mis conductas fueron y son absoluta y decididamente opuestas a las suyas, no existiendo el más mínimo grado de coincidencia con el susodicho. Porque nada emparenta mi ser a este genocida (cit. en Mannarino, 2017). Asimismo, Dopazo distingue entre el derecho a la identidad y el derecho a la identificación, al respecto véase “Más allá de un padre” (2020).

23 Rousseaux señala la ambivalencia de ese reconocimiento en un contexto –gobierno macrista– de “profanación de la memoria”, 2018, p. 170.

24 Y continúa: “Soy yo la que no permito ahora eso, o sea nunca más, es claro el Nunca Más” (en Rousseaux *et al.*, 2018, p. 189).

No obstante, es a propósito de ambos casos –de Vanina y Mariana– que se pone de manifiesto que “la sangre”, que simboliza el vínculo con un padre represor, “pesa”, no por ser un *factum* biológico incontestable, sino por estar investida de terror. Y es también el legado social de los organismos de DDHH –enlazado a las políticas de memoria, verdad y justicia de los gobiernos kirchneristas y a las políticas antipatriarcales y feministas– el que informa y performa ese *nunca más* a la herencia (personal-y-social) sin ley del padre genocida.

APOSTILLA FINAL

En este texto puse en continuidad tres escenas que evidencian las revueltas de la sangre. Esto es, los retornos, iteraciones y desplazamientos (contra)citacionales de un sintagma, disponible en el campo discursivo de los DDHH, que no cesa de ser retomado y dotado de nuevos contenidos.

Como decía al comienzo, si las Madres, Abuelas y Familiares desviaron y resignificaron el discurso autoritario en torno a la consanguinidad (y las responsabilidades atribuidas a las “familias de subversivos”), politizando la sangre y transformándola en un principio de reivindicación frente al Estado, en el caso de Cabandié (pero también de otras y otros nietos restituidos), esta funciona como aquello que *reafilia* ante la ruptura provocada por la apropiación y (re)conecta no solo con un linaje personal sino también con una causa política. Por su parte, en el caso de Vanina Falco, la sangre vuelve e insiste como discurso pero para ser *desobedecida* y dar paso a una nueva posición de sujeto, con insoslayables implicancias éticas y jurídicas para el proceso de restitución de su hermano. Finalmente, en lo que respecta a la irrupción pública de Mariana Dopazo, el rechazo de la consanguinidad se revela como una forma de agenciamiento de las/os (ex) hijas/os de genocidas y también como una deriva –por cierto, imprevista– del *legado* de los organismos de derechos humanos.

Así, la sangre, ya sea (re)anudada *con* o expropiada *de* su base biológica, resulta un significante irreversiblemente político, que no solo no hace lazo si no hay posición simbólica mediada por la ética y el deseo, sino que rechaza ser capturado de forma última por esencialismos y/o pactos familistas. Y si la *performatividad* –por definición– implica repetición y desplazamiento, y si no hay cálculo posible en relación con el exceso de sentido y de temporalidad social alojado en lo político (Butler y Athanasiou, 2017), es posible afirmar que dichas versiones, además de constituir momentos de resistencia a la clausura última del sentido, configuran manifestaciones performativas de la incesante promesa, que jamás puede darse por sentada, del *Nunca más*. No obstante, ante los persistentes retornos de *la*

sangre, también habrá que guardar de las repeticiones sin memoria, sin verdad y sin ley.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Lola (2016). *Mi vida después y otros textos*. Buenos aires: Reservoir books.
- Barros, Mercedes (2012). *Human Rights Movement and Discourse. Its Emergence and Constitution in Argentina*. Villa María: Eduvim.
- Barros, Mercedes y Quintana, María Marta (2020). La promesa política del performativo. En María Eva Muzzopappa, Mercedes Barros, María Marta Quintana y María Alma Tozzini (Comps.) *Ideología, Estado, Universidad. Pensamiento Crítico desde el Sur* (pp. 151-163). Viedma: Editorial UNRN.
- Basile, Teresa (2020). Padres perpetradores. Perspectivas desde los hijos e hijas de represores en Argentina. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 15, 127-157.
- Butler, Judith (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith y Athanasiou, Athena (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- D'Antonio, Débora (2007). Las Madres de Plaza de Mayo y la maternidad como potencialidad para el ejercicio de la democracia política. En María Cecilia Bravo, Fernanda Gil Lozano y Valeria Pita (Comps.) *Historias de luchas, resistencias y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX* (pp. 283-303). San Miguel de Tucumán: Edunt.
- Dopazo, Mariana (2020). Más allá de un padre. En AA.VV. *Historias Desobedientes. Nosotrxs, historias desobedientes. Primer encuentro internacional de familiares de genocidas por la Memoria, la Verdad y la Justicia*. Buenos Aires: Ediciones AMP.
- Filc, Judith (1997). *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura (1976-1983)*. Buenos Aires: Biblos.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guglielmucci, Ana (2020). Historias Desobedientes. Memorias de hijos y nietos de perpetradores de los crímenes de lesa humanidad en Argentina. *Revista colombiana de antropología*, 56, 1, 15-44.

- AA. VV. (2020). *Nosotrxs, historias desobedientes. Primer encuentro internacional de familiares de genocidas por la Memoria, la Verdad y la Justicia*. Buenos Aires: Ediciones AMP.
- Jelin, Elizabeth (2017). ¿Víctimas, familiares o ciudadanos? Las luchas por la legitimidad de la palabra. En *La lucha por el pasado* (pp. 193-216). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jelin, Elizabeth (2011). Subjetividad y esfera pública: el género y los sentidos de familia en las memorias de la represión. *Política y sociedad*, 48, 3, 555-569.
- Lopes Sanjurjo, Liliana (2018). *Sangue, identidade e verdade*. San Carlos: EDUFSCar.
- Magrin, Natalia (2019). Derivas e insistencias de un deseo de memoria. En Fabiana Rousseaux (Comp.) *Legado y memoria. Debates sobre el futuro anterior* (pp. 35-52). Tren en movimiento, pp. 35-52.
- Mannarino, Juan Manuel (12 de mayo de 2017). Marché contra mi padre genocida. *Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/marche-contra-mi-padre-genocida/>
- Morales, Virginia (2015). El nombre de las Madres. 'Maternidad', 'vida' y 'derechos humanos' en el discurso de las Madres de Plaza de Mayo (Tesis de Doctorado). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.
- Peller, Mariela (2021). El género de la desobediencia: resistencias al legado familiar en las hijas de represores en Argentina. *Cuadernos del CILHA*, 34, 1-25.
- Quintana, María Marta (2015). Sujeciones discursivas/desplazamientos retóricos: emergencia (y agencia) de Abuelas de Plaza de Mayo entre el parentesco y el Estado. *Nomadías*, 19, 31-48.
- Quintana, María Marta (2017). Identidad, verdad, responsabilidad: configuraciones discursivas de las y los nietos restituidos en la escena pública. *(En)clave Comahue. Revista Patagónica de Estudios Sociales*, 22, 65-82.
- Quintana, María Marta (2019). Performatividad, desobediencia y nuevas afiliaciones ético-políticas: hijas e hijos de represores en busca de Memoria, Verdad y Justicia. En Esteban Vedia y Mercedes Melo (Comps.) *III Jornadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia. Políticas del tiempo y políticas de la historia* (pp. 269-274)). Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.

- Quintana, María Marta (2022). *Derivas de la sangre. Performatividades discursivas en Abuelas de Plaza de Mayo*. Villa María: Eduvim.
- Raso, Laura (octubre de 2018). Nuevas Antígonas: las parresias. Sobre Historias desobedientes y con faltas de ortografía. X Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, Argentina. http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2018/03/seminario/mesa_26/raso_mesa_26.pdf
- Rousseaux, Fabiana (2018). Genocidio y filiación. Hacerse un nombre frente a los legados sin ley. En Fabiana Rousseaux y Stella Segado (comps.) *Territorios, escrituras y destinos de la memoria* (pp. 169-195). Buenos Aires: Tren en movimiento.
- Scocco, Marianela (2017). Historias desobedientes. ¿Un nuevo ciclo de memoria?. *Sudamérica*, 7, 78-105.
- Sosa, Cecilia (2012). Queering kinship. Performance of Blood and the Attires of Memory. En *Journal of Latin American Cultural Studies: Travesía* (pp. 221-233). Nueva York: Routledge.
- Sosa, Cecilia (2014). *Queering Acts of Mourning in the Aftermath of Argentina's Dictatorship*. Londres: Tamesis Books.
- Sosa, Cecilia y Page, Philippa (2023). On disobedient daughters of perpetrator fathers: 'Transfilial' activisms across the Argentine human rights movement. *Memory Studies*, 16, 1, 51-65.
- Taylor, Diana (2002). 'You are here': The DNA of performance. *The Drama Review*, 46, MIT Press Journals, New York University and the Massachusetts Institute of Technology.

Nicolás Fraile

ADMINISTRACIÓN PÚBLICA Y AUTORIDAD. PROBLEMÁTICAS DEL ESTADO SOCIAL EN LA OBRA DE ERNST FORSTHOFF

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la teoría política argentina ha mostrado un creciente interés por el Estado. Tras varias décadas en las que sus objetos privilegiados de reflexión fueron la democracia, el populismo o la república, recientemente han encontrado una fuerte acogida en la discusión intelectual diversas contribuciones en torno a la estatalidad (Biset & Farrán, 2017; Eiff, 2023; Tzeiman, 2021) que han recalcado, incluso, la necesidad de elaborar una teoría del Estado para la democracia argentina (Nosetto, 2022, 2023). A pesar de ello, los aspectos relativos a su dimensión administrativa y, en general, a toda aquella actividad que podemos reconocer como administración no han despertado mayor interés. Su volumen e importancia no han sido óbices para que la administración pública, tal como indica Wolfgang Seibel (2017), un teórico de la burocracia, resulte “en gran medida desconocida y no muy apreciada” y se la considere, “en el mejor de los casos, poco interesante o, al menos, un asunto de expertos” (p. 15). Esta descripción parece ajustarse bastante bien a la relación que la teoría política traba con la administración: a menudo no sólo es considerada como algo distinto a la política, sino que, incluso, en virtud de la clásica distinción política-administración, se considera a esta última como el límite de aquella.

No es este el lugar para sostener que esa distinción es heredada de los estudios clásicos de la administración pública de la primera mitad del siglo XX (Gantus, 2016) o que con ella se pretendía evitar el diletantismo y el tráfico de influencias en la burocracia estatal (Inda, 2021; Wilson, 1887). Tampoco es el lugar para indicar que, en buena medida, el desinterés teórico por la administración pública responde a la hegemonía que han tenido las agendas de la ciencia política empírica en estos asuntos, orientadas por los preceptos propios de la gestión de políticas públicas (Oszlak, 2006) y de la profesionalización de las burocracias (Chudnovsky & Cafarelli, 2018; Ferraro, 2006). Ciertamente, no puede desconocerse que buena parte de los asuntos administrativos reviste naturaleza técnica y que escapa, por ello, al campo de preocupaciones teórico-políticas. No obstante, la extendida caracterización que hace de la administración un órgano maquina que ejecuta directivas políticas externas pierde de vista una serie de mediaciones y problemáticas significativas para la reflexión teórica. El objetivo de este capítulo es dar cuenta de algunas de estas problemáticas y resaltar, con ello, la politicidad que reviste la administración.

A fin de desplegar esta empresa, interesa recortar nuestro campo de indagaciones al de la teoría del Estado que se desarrolló en Alemania durante el siglo XX.¹ A nuestro juicio, es en ella donde puede encontrarse una reflexión sistemática sobre la estatalidad que aún puede iluminar los interrogantes actuales. En particular, interesa recuperar las contribuciones teóricas de un administrativista y constitucionalista que, a pesar de que no forma parte del *corpus* más afamado de aquella tradición, realizó aportes considerables a la cuestión de la administración pública en la estatalidad contemporánea: Ernst Forsthoff. Este jurista, nacido en 1902, en el seno de una familia protestante de Baja Sajonia, fue uno de los principales discípulos de Carl Schmitt en la República Federal Alemana, junto a Ernst-Wolfgang Böcken-

1 Ciertamente, hablar de una teoría del Estado del siglo XX es una afirmación problemática, que no resulta autoevidente. No son pocos quienes sostienen que, tras la Segunda Guerra Mundial, la *Staatslehre* fue vaciada de estatalidad y configurada como una teoría de la constitución (Frick, 2018; Schlink, 1989). Motivo de esto fueron el papel de guardián de la constitución que se arrogó el Tribunal Constitucional, la difusión de los límites de la constitución al ser comprendida como un orden de valores, la “societalización” que sufrió la reflexión política y, a grandes rasgos, la “occidentalización” que pesó sobre Alemania. Aun así, dado que la obra de Forsthoff —así como de otros autores que compartieron su campo de referencias teóricas— se inserta explícitamente en aquella tradición y pretende reflexionar desde un punto de vista palmariamente estatal, nos permitimos esta denominación para ampliar el horizonte cronológico que suele restringir la teoría del Estado a la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

förde o Armin Mohler (Mehring, 1995). Algunas de sus principales obras giraron en torno a la noción de Estado total, al papel del Estado en la sociedad industrial o a las tensiones existentes entre el Estado de derecho y el Estado social. Si bien aquí vamos a abordar algunas particularidades del Estado social, vamos a concentrarnos exclusivamente en aquellos textos en los que se ocupa de las transformaciones ocurridas en la administración pública y la burocracia, así como en las consecuencias que tiene para la forma y el contenido estatal. En otras palabras, no vamos a profundizar en las problemáticas jurídico-constitucionales que lo llevaron, por ejemplo, a trabar un célebre debate con Wolfgang Abendroth.

La hipótesis que vamos a movilizar aquí establece que el tratamiento que Forsthoff le dio a la administración pública expresa una problemática que pervive en la estatalidad contemporánea, pero que se expresó particularmente en el Estado social. Esta problemática consiste en que, de una parte, los Estados deben hacerse cargo de manera creciente del cuidado de la existencia de sus ciudadanos: ya sea mediante la transferencia de ingresos, el suministro de servicios o la distribución de bienes, la administración pública se vuelve responsable de lo que Forsthoff denomina “procura existencial” [*Daseinsvorsorge*]. Esto es, la satisfacción de la necesidad social de la población. De otra parte, sin embargo, la responsabilidad sobre la procura existencial que asume el Estado se traduce en una relación instrumental entre este y sus ciudadanos que termina por dilapidar su propia autoridad. Con ello, se vuelve incapaz de concitar lealtad, obediencia y, particularmente, de reproducir las condiciones para cumplir de manera efectiva con aquella responsabilidad sobre la existencia de su ciudadanía.

A fin de exponer esta hipótesis, vamos a dividir el capítulo en tres apartados. En el primero nos ocupamos de las transformaciones que ocurrieron en el seno de la administración pública y la burocracia en el pasaje del siglo XIX al siglo XX. Según puede reconstruirse, la “administración prestadora”, tal como denomina Forsthoff a aquella burocracia responsable de la procura existencial, fue un producto histórico que emergió en virtud de una serie de condiciones sociológicas propias de la urbanización y masificación y que dio lugar al Estado social. En el segundo apartado, nos ocupamos de las consecuencias que tuvo aquella administración prestadora para el Estado. En particular, atendemos la pérdida de autoridad que enfrenta la estatalidad, producto de la relación instrumental que traba con los ciudadanos y con la dirigencia política, así como la carencia de “espíritu objetivo” y de “convicción estatal” que lo caracteriza. Según vamos a sostener, estos déficits le impiden tanto reproducir las condiciones que necesita para garantizar aquella procura existencial, así como proteger a su

población y territorio. Por último, en el tercer apartado restituimos los principales argumentos del texto y establecemos algunas reflexiones de conjunto.

MUTACIONES DE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA Y DEL ESTADO

¿Qué es la administración pública? Habitualmente, se suele considerar que la administración pública puede definirse a través de dos oposiciones. La primera es la oposición a la constitución. Si aquella remite al Estado “en reposo”, al conjunto de decisiones, normas y preceptos que le dan forma y estructura, la administración, en cambio, tiene como referente al Estado “en movimiento”, a la actividad estatal. Precisamente, en un clásico artículo de 1914 titulado “Administración, derecho administrativo”, el filósofo y jurista Erich Kaufmann (1960) indicó que “la administración del Estado es su ‘acción’, su ‘actividad, que consiste en ocuparse de sus asuntos’, ‘que se desarrolla para la consecución de sus fines’, ella es la quintaesencia de la labor del Estado” (p. 76).² ¿Pero qué tipo de acción supone la administración? Aquí la segunda oposición: además de diferenciarse de la constitución, el conjunto de actividades que podemos englobar en la administración se diferencia también de la legislación y de la justicia. No es interés suyo sancionar las normas que reglan la vida en común ni juzgar la correspondencia entre actos y leyes, o entre leyes ordinarias y normas constitucionales. Más bien, corresponde a su campo el funcionamiento del Estado y, particularmente, la puesta en acto de las directivas políticas.³

Si bien los orígenes de su estudio científico pueden remitirse a la cameralística y a la ciencia de la policía (Guerrero, 2016), lo cierto es

2 De aquí en más, las traducciones son nuestras. En caso de que exista una versión en español, remitiremos la cita bibliográfica.

3 En esta caracterización no establecimos la diferencia existente entre gobierno y administración. El motivo es que la misma se trató de un asunto bastante más delicado que el de la diferenciación con respecto a la legislación y la justicia y que requirió, en buena medida, de la clarificación de un concepto de lo político. Es esto, por ejemplo, lo que hizo el teórico del Estado Rudolf Smend en su clásico artículo de 1923 titulado “El poder político en el Estado constitucional y el problema de la forma estatal”. En él, tras hacer una revisión jurisprudencial de diversos países —Francia, Italia, España, Estados Unidos—, establece que la diferencia entre los actos administrativos y los actos de gobierno están dados por el hecho de que estos últimos carecen de objeto. Dicho de otro modo: si la administración se dirige siempre a un objeto particular —la seguridad interior, la economía, la cultura—, el gobierno apunta al todo, a la producción de unidad política. Es esto último lo que caracteriza su concepto de lo político y, por ende, lo que distingue un acto gubernamental de un acto estrictamente administrativo (Smend, 2010).

que las figuras intelectuales centrales de este campo aparecieron en el siglo XIX. Quizá el que mayor trascendencia tuvo para la filosofía y teoría política fue Lorenz von Stein, quien entendía la administración como la realización de la voluntad estatal. Sin embargo, fue Otto Mayer el teórico más preponderante y quien, bajo el influjo del caso francés, desarrolló el derecho administrativo alemán (Cassese, 2013). Es la obra de Mayer, precisamente, en la que se detiene Forsthoff para establecer que fue aquel el que estableció la fisonomía propiamente liberal que la administración adquirió en el Estado de derecho. En un reconocido artículo publicado en 1959, bajo el título de “Derecho y tarea de una teoría de la administración”⁴, pueden distinguirse tres puntos que caracterizan aquella administración pública que tuvo existencia efectiva, aproximadamente, hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial.

El primero de ellos es la eliminación de todo propósito sustantivo. Si bien señalábamos que la administración supone la actividad estatal, esta, bajo la concepción propiamente liberal-burguesa, debe prescindir de aquellas finalidades relativas al bienestar y protección de la población que habían primado en el Estado policial. En su lugar, la administración debe apegarse por completo a la ley, entendida como normas generales, abstractas y cuyo contenido está dado por los derechos y garantías fundamentales que se le reconocen al individuo. La vinculación a la ley es, justamente, el segundo punto que caracteriza aquella imagen clásica de la administración. Con ella se produce una distinción clara entre un ámbito societal, dado por la autonomía y ausencia de injerencia estatal, y un ámbito que monopoliza el poder político, el ámbito propio del Estado. Este, ciertamente, puede interferir excepcionalmente en la sociedad e intervenir sobre la propiedad y libertad de los individuos. Sin embargo, cualquier intromisión debe ser realizada sobre la base de una ley. Es decir, conforme al precepto de legalidad. De esto se deduce la tercera característica propia de esta administración, a saber: que su propósito es asegurar el disfrute de la libertad por parte de la sociedad. Más precisamente, su tarea es la realización de las leyes que, al resguardar los derechos individuales, conforman aquella esfera de autonomía. Con esto, Forsthoff puede indicar que

4 Según se indica en la compilación *Estado de derecho en mutación* [*Rechtsstaat im Wandel*], este artículo fue originalmente una ponencia que pronunció Forsthoff en la Jornada de la Sección Alemana del Instituto Internacional de Ciencias de la Administración en octubre de 1958. Además de haber aparecido en este libro, fue incorporado también a *Cuestiones jurídicas de la administración prestadora* [*Rechtsfragen der leistenden Verwaltung*].

[a]llí donde sea que se mire, se encuentra la primacía de la ley y las exigencias jurídico-estatales para su realización. Servirla y asegurar, de esta manera, el disfrute de la libertad conforme a la legalidad es la tarea propia de este sistema científico jurídico-administrativo. (1964a, p. 133)

Así, entonces, se configura la administración propia del Estado liberal de derecho que suele ser denominada como “administración interventora” [*Eingriffsverwaltung*]. Esto es, como un cuerpo administrativo claramente distinguido del ámbito societal, cuyas acciones pueden involucrar una intervención sobre una esfera que no es la propia.

Ahora bien, a juicio de Forsthoff, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX se produjo un conjunto de transformaciones sociológicas que volvió obsoleta aquella configuración liberal de la administración. Interesa destacar aquí los efectos que tuvo la creciente aglomeración urbana y el incremento demográfico en las ciudades producto de las migraciones internas en los Estados que tenían algún grado de desarrollo económico-industrial. En particular, interesa destacar la diferencia que estableció aquel autor entre el espacio vital dominado [*beherrscher Lebensraum*] y el espacio vital efectivo [*effektiver Lebensraum*]. Según puede leerse en su clásico escrito “La procura existencial como tarea de la administración moderna”, el espacio vital dominado designa aquel espacio sobre el cual el ser humano detenta propiedad: “Es el espacio que considera que sólo le pertenece a él, que lo toma como su propiedad, del que puede ser descrito como su señor. Es la granja, el campo que le pertenece, la casa en la que vive” (1959, p. 25). El espacio vital efectivo, en cambio, es el espacio en el que el ser humano desarrolla su vida, aquel en el que lleva a cabo sus actividades. Si hasta mediados del siglo XIX el espacio vital dominado y el espacio vital efectivo tendían a coincidir, con la creciente aglomeración urbana esto se modifica. De una parte, el espacio vital dominado se reduce considerablemente: hombres y mujeres dejan de ser propietarios de grandes extensiones y ocupan, en cambio, pisos y departamentos de dimensiones mucho menores, ubicados en grandes ciudades. De otra parte, el espacio vital efectivo se incrementa gracias al desarrollo de los medios de transporte y la urbanística que le permiten al ser humano desplegar su vida no sólo en el espacio que domina, sino en un espacio urbano compartido:

El desarrollo técnico-industrial de los siglos XIX y XX trajo consigo el hecho de que, gracias a la formación del sistema de transporte moderno, el espacio vital efectivo se extendió de manera extraordinaria y todavía continúa en aumento; mientras que el

espacio vital dominado se redujo fuertemente, hasta casi desaparecer por completo en capas cada vez mayores. En el lugar de la casa está el departamento, la habitación amoblada, el aposento. La reducción del espacio vital dominado hasta su expresión mínima distingue el estilo de vida citadino, sobre todo el de las grandes ciudades. (1959, p. 25)

Como puede verse, lo que ocurre con el pasaje al siglo XX es una transformación en el estilo de vida en virtud de la mentada reducción del espacio vital dominado y del aumento del espacio vital efectivo. La pregunta es, entonces, qué efectos tiene esto sobre la administración pública. Para responderla, debemos destacar que a este cambio sociológico le corresponde un aumento correlativo de la necesidad social.⁵ Esto es, de bienes, prestaciones y servicios que el ser humano no puede darse a sí mismo de manera autárquica, sino que requieren ser apropiados y provistos por alguna instancia externa. Durante el período anterior, aquel en el que coincidían el espacio dominado y el espacio efectivo, el ser humano contaba con condiciones que lo volvían capaz de abastecerse de manera autónoma. Tras la urbanización de la vida, sin embargo, esto se vuelve imposible: al reducirse el espacio vital dominado, aumenta la necesidad social y, con ello, se requiere de alguna instancia que se responsabilice de satisfacerla. Esto, la satisfacción de la necesidad social que no puede solventarse de manera autárquica, es lo que Forsthoﬀ denomina *procura existencial* y que constituye uno de los conceptos más signiﬁcativos que legó su obra. A su vez, quien se hace cargo de satisfacerla es quien carga con la “responsabilidad existencial” [*Daseinsverantwortung*]. Este par conceptual, el de procura existencial y el de responsabilidad existencial, son presentados en un pasaje del texto mencionado arriba:

Aquellos actos que se llevan a cabo para la satisfacción de la necesidad de apropiación los denomino procura existencial. En este contexto, la difícil pregunta relativa a si debemos distinguir las necesidades de los lujos y cómo se podría llevar a cabo tal distinción, no debe dejarse de lado. La responsabilidad sobre la satisfacción de esta necesidad de apropiación la denomino responsabilidad existencial. (1959, p. 26)

El efecto que esto tiene sobre la administración pública, entonces, es que es esta justamente la que carga con la responsabilidad existencial.

5 Tal como indica la especialista Nuria Magaldi (2020), el texto de Forsthoﬀ consiste en un conjunto de observaciones sociológicas y en los efectos jurídicos que tiene.

Tras la Primera Guerra Mundial fueron los Estados y, particularmente, sus aparatos administrativos los que tomaron a cargo la responsabilidad existencial.⁶ Con ello, comenzaron a brindar una serie de prestaciones, servicios y bienes que los ciudadanos no podían garantizar por sí mismos: la provisión de agua, de energía eléctrica, el suministro de gas, la realización de un creciente número de obras públicas, así como la distribución de bienes, subsidios y transferencias de toda índole empezaron a estar a cargo del Estado y, particularmente, de su administración pública. Con esto, se configuró una nueva fisonomía denominada habitualmente como “administración prestadora” [*leistende Verwaltung*] y que podemos caracterizar a través de tres rasgos principales.

El primero de ellos es la reintroducción de un fin en la actividad de la burocracia estatal. Si la administración interventora había eliminado todo propósito sustantivo, la administración prestadora toma a cargo, en cambio, la responsabilidad por la procura existencial. Ciertamente, este fin no puede satisfacerse limitándose al cumplimiento de la ley. Dado que la necesidad social de apropiación es dinámica, el precepto de legalidad puede resultar un obstáculo para aquel propósito que orienta la actividad de esta administración prestadora. En virtud de ello, el segundo rasgo que la caracteriza es la sanción de un creciente aparato de disposiciones, decretos y mandatos que expresan las propias exigencias de la burocracia o de su dirección política.⁷ Ahora bien, esta legalidad que la administración prestadora sanciona ya no tiene como contenido el resguardo de las libertades y derechos fundamentales. Más bien, como decíamos, persigue únicamente el fin de la procura existencial. En consecuencia, aquella distinción entre un ámbito autónomo de la sociedad y un ámbito propio del poder político se disuelve. Desde el punto de vista de la administración prestadora,

6 Tal como señala Gerardo Mein Landwerlin, Forsthoff asume inmediatamente que estas prestaciones son garantizadas estatalmente y no plantea la pregunta relativa a su satisfacción a través de la economía privada: “La pregunta sobre el porqué de la necesidad de tal prestación por parte del Estado frente a su posible satisfacción por la economía privada —tal como de hecho sucedió en muchos casos hasta la nacionalización del servicio— no aparece planteada” (1984, p. 217). A nuestro juicio, esta importante pregunta que realiza el comentarista puede ser respondida por el hecho de que Forsthoff se limitó a constatar una tendencia creciente en los años cuarenta y cincuenta, cuando publicó estos escritos. De todos modos, no deja de constituir un flanco débil en el planteo del jurista alemán.

7 Carl Schmitt, en el prólogo que escribió a la segunda edición de su famoso *Legalidad y legitimidad*, recupera la distinción entre las disposiciones y las leyes para caracterizar el Estado administrativo a través del desarrollo que le dio el propio Forsthoff. En particular, se ciñe a un escrito que este último jurista publicó en 1955 y que tituló “Sobre las leyes-disposiciones”.

ya no es sencillo distinguir los límites de lo social y de lo estatal pues aquella no actúa con vistas a garantizar el disfrute de la libertad individual, sino a asegurar la participación de la sociedad en la procura existencial. Con esto, la tercera característica de esta administración es que el reaseguro de la libertad a través de los actos administrativos es reemplazado por la participación de la sociedad en los bienes y servicios que presta.

No es difícil identificar que la administración interventora y la administración prestadora se corresponden con dos formas estatales claramente distinguibles. La primera, como ya mencionamos, con el Estado liberal de derecho. La fisonomía que adquiere aquella administración se ajusta perfectamente a sus características centrales: la división de poderes, el precepto de legalidad y el reconocimiento de un conjunto de derechos y garantías fundamentales. La segunda, en cambio, es algo más equívoca. En principio, podría identificarse con la figura del Estado administrativo. Sin embargo, al reflexionar en el contexto de la República Federal Alemana, es ostensible que Forsthoff tiene en mente la figura del Estado social, más precisamente, la del Estado social de derecho que estaba sancionado en la misma constitución, en la Ley Fundamental.⁸ Este Estado, justamente, parece orientarse a la garantía de la procura existencial y a la participación de los individuos en aquellas prestaciones y bienes. De esta manera, la administración prestadora es el signo visible de una forma de Estado que se distingue no sólo por su funcionamiento o por contar con un volumen y una extensión considerablemente mayor que el de la forma liberal, sino también por encontrar una vía de legitimación y autorización del poder político significativamente diferente a aquel. Tal como señala el comentarista Peter Techet (2022), el concepto de procura existencial

significa una nueva formulación y una revitalización de la legitimidad estatal. El Estado no se legitima meramente a través de las libertades garantizadas jurídico-constitucionalmente, como el aseguramiento del orden policial, sino también mediante la procura jurídico-administrativa, esto es, una nueva tarea estatal duradera, que modifica fundamentalmente la relación Estado-sociedad. (p. 325)

Así, si este comentarista está en lo cierto, el Estado social y, particularmente, la administración prestadora supone una nueva relación con

8 El artículo 20 de la Ley Fundamental establece que “[l]a República Federal de Alemania es un Estado federal, democrático y social”.

la sociedad y, al mismo tiempo, una nueva vía de legitimar y autorizar su poder político. Ahora bien, este nuevo vínculo Estado-sociedad y sus consecuencias para la legitimidad estatal no están exentas de problemas. Por el contrario, como adelantamos en la introducción, la autoridad del Estado parece entrar en crisis por algunos de los efectos que surte la administración prestadora. En lo que sigue, entonces, interesa examinar algunas de las dificultades que enfrenta esta forma estatal apoyada sobre una administración encargada de la procura existencial.

PROBLEMÁTICAS DEL ESTADO SOCIAL: AUTORIDAD, CONVICCIÓN ESTATAL Y ESPÍRITU OBJETIVO

En 1955, en una conferencia que brindó ante una corporación empresarial, Forsthoff se hizo una pregunta que recorre buena parte de sus escritos: ¿tenemos demasiado Estado o demasiado poco? Este interrogante, que dio título a la conferencia y que fue formulado de cara al Estado de la República Federal Alemana, denota un evidente malestar. Es que, ya sea por exceso o por falta, las dimensiones y el volumen que cobra el Estado parecen ser inadecuados: no hay una medida justa, sino que las alternativas oscilan entre demasiado Estado o demasiado poco. Esto último, sin dudas, resulta llamativo. Con toda probabilidad, ante un Estado de magnitudes significativas, uno podría considerar si tanta presencia estatal es necesaria o si, más bien, resulta excesiva. Algo similar ocurre con el caso contrario: un Estado sobrio, frugal, bien puede confundirse con uno ausente. Ahora bien, los casos extremos, el de la exagerada presencia y el de la exagerada ausencia parecen ser algo más difíciles de confundir. ¿Por qué Forsthoff podía postular como posibilidades una y otra? ¿Qué había en la República Federal Alemana que llevaba a pensar que el Estado era demasiado y, al mismo tiempo, demasiado poco?

Para argumentar por qué el Estado alemán podía resultar excesivo, indudablemente debe contabilizarse el crecimiento de la administración pública que se produjo a raíz de su configuración prestadora y de la responsabilidad que tomó con respecto a la procura existencial de sus ciudadanos. Como decíamos antes, en pos de cumplir este rol, las administraciones públicas involucraron un aparato creciente de disposiciones, medidas, decretos y mandatos. En consecuencia, un Estado con una administración de esta índole supuso un volumen cada vez mayor de instituciones, agencias, empresas públicas y legislación.

Este crecimiento cuantitativo se vio agravado, además, por las propias características de la sociedad alemana. Según indica Forsthoff en una de sus obras más importantes, *El Estado de la sociedad indus-*

trial, publicada en 1971, en la Alemania de aquel entonces la técnica ocupaba un papel primordial. No sólo el desarrollo económico y la configuración urbanística que comentábamos arriba se había conseguido a través del progreso técnico-industrial, sino que además aquella ofrecía una imagen utópica de futuro. En línea con la recordada conferencia de Carl Schmitt titulada “La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, Forsthoff afirma que en la Alemania de posguerra existía la expectativa de superar todos los problemas a través de la técnica, particularmente aquellos relativos a la satisfacción de necesidades sociales. Ahora bien, este autor entiende que la técnica no es capaz de satisfacer deseos o necesidades. Por el contrario, más que satisfacerlos, lo que hace la técnica es crear o despertar nuevas necesidades:

[E]xiste la extendida idea de que los nuevos descubrimientos de la técnica servirían para la satisfacción de necesidades previas, como ocurrió en el caso de las herramientas de trabajo, el torno del alfarero, el telar o la imprenta de Gutenberg [...] Ni el descubrimiento del automóvil con motor de explosión, ni el del avión, el cine, la radio o la televisión han venido a satisfacer una necesidad previa. Más bien, estos descubrimientos han despertado en gran medida nuevas necesidades por medio de las cuales han podido aparecer las condiciones económicas previas a su producción en serie. En su capacidad de despertar necesidades tan fuertes que no pueden ser denegadas reside en buena medida el poder modificador de la técnica. (1971, pp. 34-35) (1975, pp. 49-50)

Si esto es así, la técnica, más que satisfacer necesidades, las despierta. En vista de ello, no es difícil deducir que el volumen estatal de la República Federal Alemana crecía de manera permanente. Dado que se apoyaba en una administración prestadora que tenía como propósito la procura existencial, debía dar respuesta a necesidades cada vez mayores. Por lo tanto, es esperable que sus dimensiones llegasen a tal punto que Forsthoff pudiera considerar que había demasiado Estado.

Esta constatación, sin embargo, vuelve más enigmática la idea de un déficit estatal. Si su volumen crecía continuamente, ¿por qué este autor podía preguntarse si había *demasiado poco* Estado? Este interrogante es plausible de ser respondido a través de otra conferencia del autor. En particular, de una que pronunció en 1956, titulada “El problema político de la autoridad”, cuya tesis central es que, a pesar de las dimensiones cada vez mayores de aquel Estado, la autoridad con la que detentaba era decreciente. Antes de introducirnos en los argumentos que sustentan esta tesis, conviene preguntarnos qué entiende Forsthoff por autoridad. En este punto, lamentablemente,

el autor no es muy taxativo y se conforma con decir que “tomo la noción y la cuestión de la autoridad en el sentido en el que todos lo entendemos, sin profundizar en particular en este concepto” (1964b, p. 99). No obstante, si leemos con mayor atención, es posible deducir que la autoridad del Estado se cifra para Forsthoff en su capacidad de concitar obediencia.⁹ Esto es, en que sus órdenes sean cumplidas y en su capacidad para poner el poder político al servicio de los fines que crea convenientes. Precisamente, lo que observa este autor es que, a pesar del creciente poder y volumen con el que contaba el Estado, no estaba en condiciones de lograr que sus mandatos sean cumplidos y, en consecuencia, entendía que su autoridad era deficitaria.

¿A qué se debe esta pérdida de autoridad? En primer lugar, al tipo de relación que traba el Estado social de derecho con la ciudadanía. Esto puede verse con mayor claridad en la ya mencionada conferencia “¿Tenemos demasiado Estado o demasiado poco?”, en la que se ilustra que la relación que las instituciones políticas tienen con los ciudadanos es de tipo instrumental. Al respecto, a propósito de los efectos que tiene el Estado social y su administración prestadora, puede leerse que el autor hace la siguiente afirmación:

La consecuencia [de este tipo de Estado y de este tipo de administración] es el acostumbramiento a una amplia libertad, la formación de una disposición interna hacia el Estado en la que se vinculan de manera *naïv* el rechazo frente a las exigencias estatales con la expectativa de ayuda estatal de todo tipo. (1964c, p. 66)

Si interpretamos esta cita correctamente, lo que puede deducirse es que la relación entre el Estado y la ciudadanía está dada por el usufructo por parte de esta última de los bienes, servicios y prestaciones que brinda aquel. En otras palabras, por la participación en la procura existencial. Sin embargo, ese usufructo no se corresponde —o se corresponde solamente en una medida poco adecuada— con las obligaciones que el Estado exige. De esta manera, lo que se produce es una relación instrumental, de tipo demandante, en la que el volumen y las dimensiones estatales no son capaces de concitar la obediencia

9 De acuerdo con Geminello Preterossi, ya desde Hobbes la noción de autoridad se confunde con la *summa potestas*, con el poder estatal y la obediencia que este puede concitar. Según indica en su léxico sobre la autoridad, “[l]a fórmula ‘*auctoritas, non veritas facit legem*’ comporta dos consecuencias epocales. Una sobre la cuestión de autoridad, que pierde el aura originaria, antigua y medieval del concepto, y es entendida como *potestas directa*, poder legítimo porque es dado y legitimado por sí mismo, en tanto que capaz de una ‘forma’ efectiva, puramente política: una tautología fáctica del orden” (2002, p. 58).

por parte de la ciudadanía. Con esto, habría un déficit de estatalidad en virtud de que no es capaz de dominar efectivamente a su población.

No es difícil reconocer que a la base de este planteo se encuentran las reflexiones de Schmitt. En particular, lo que puede identificarse de manera palmaria son las consideraciones de aquel autor sobre el Estado total cuantitativo o débil. Este concepto, desarrollado aproximadamente entre los años 1929 y 1932, establecía que la estatalidad alemana era débil como resultado de un proceso de imbricación entre el Estado y la sociedad semejante al que repusimos previamente con la administración prestadora. En virtud de ella, el Estado terminaba ocupado por las corporaciones y los poderes societales —partidos políticos con una fuerte carga ideológica, principalmente, pero también sindicatos, asociaciones empresariales o iglesias— y se transformaba, consecuentemente, en la “autoorganización de la sociedad” (Schmitt, 1940, p. 151). Esta o, más bien, sus organizaciones ocupaban el Estado, se apoyaban en sus resortes de poder y luchaban encarnizadamente entre ellas por quedarse con el monopolio o, al menos, con la mayor tajada de poder político. Lo que terminaba ocurriendo era que cualquier intento de conformar un gobierno o una voluntad de acción relativamente unitaria estaba condenada al fracaso. El Estado era grande y voluminoso, pues se expandía a lo largo de la economía, de la cultura y de la sociedad. Sin embargo, carecía de capacidad para actuar o decidir movilizándolo su poder.

Este Estado total débil es el que parece tener Forsthoff en mente. No obstante, en su consideración de la República Federal Alemana, el panorama es algo distinto. Aquí no había luchas encarnizadas entre partidos políticos con cosmovisiones cerradas e ideologías fuertes. Más bien, existía un sistema partidario muy firme, tan firme que resultaba inmóvil. No había prácticamente lucha política, ideología alguna o programas que movilizaran convicciones éticas o normativas. Había, simplemente, distribución de cuotas de poder entre organizaciones estables, con intereses muy claros y con un público de electores delimitado. Si bien Forsthoff no lo menciona, es dable que la utopía técnica de la sociedad industrial brindara las condiciones para una configuración política de esta índole. A finales de los años veinte y comienzos de los treinta, Schmitt podía afirmar que, si se quería salir del Estado total débil, había que afirmar un Estado fuerte que se sirviera de la técnica para disciplinar a las masas. En la República Federal Alemana, en cambio, la técnica se mostraba con claridad como artífice de las mismas condiciones críticas para la estatalidad. Esta, bajo la cosmovisión de la época, no era más que una plataforma sobre la que se ponían en acto luchas o negociaciones y un aparato cuyo poder se llevaba como premio quien resultaba victorioso. Así, la pérdida

de autoridad no sólo se refleja en la relación instrumental que traba la ciudadanía con el Estado, sino también en el hecho de que las clases dirigentes no vieran en él otra cosa más que un instrumento.

Ahora bien, más allá de estos fenómenos particulares, lo que explica la pérdida de autoridad, a nuestro juicio, es la ausencia de lo que Forsthoff denomina “convicción estatal” [*Staatsgesinnung*]. ¿Qué significa esta noción? Aunque no es delimitada con claridad, podemos establecer aquí que se trata de un contenido relativo a las ideas o a los principios. Ahora bien, a pesar de su carácter ideal, no se refiere a un precepto que se afirme de manera facciosa o polémica contra otros. Más bien, es la idea o la convicción de que participamos de un destino común —el de nuestra patria, el de nuestra comunidad—, sobre el cual tenemos una responsabilidad compartida. Puntualmente, Forsthoff establece que “convicción estatal es la participación ética en el destino general en virtud de la conciencia de la responsabilidad compartida” (1964c, p. 66). Con esto, más que tratarse de una idea o convicción establecida de antemano y que versa sobre lo justo, lo bueno o lo sobre algún valor plausible de ser afirmado individualmente, la convicción estatal remite a la responsabilidad por el cuidado del mundo común tanto por parte de la ciudadanía como por parte de los mismos agentes estatales.¹⁰ En tanto falta esa convicción estatal y la responsabilidad por lo común que esta implica, el Estado carece de autoridad.

Conforme a la reconstrucción que establecimos, el Estado social de la República Federal Alemana se ve atravesado por una paradoja: de una parte, en virtud de su administración prestadora, cuenta con un volumen y una dimensión ingente; de otra parte, dada la ausencia de convicción estatal, carece de autoridad y no es capaz de imponer sus mandatos. El carácter excesivo, entonces, está dado por la inadecuación entre una y otra dimensión. ¿Cuál es la consecuencia de esto? Si seguimos con la conferencia “¿Tenemos demasiado Estado o demasiado poco?”, el principal problema que atraviesa la República

10 Ni la noción de “convicción estatal” ni la idea a la que se refiere son nuevas en la teoría del Estado. La expresión “*Staatsgesinnung*” ya había sido utilizada, por ejemplo, por Schmitt. Al mismo tiempo, la conciencia de que hay un destino común que enfrenta el Estado y que, por ende, los ciudadanos comparten responsabilidad sobre él es plausible de ser encontrada no sólo en el propio Schmitt —por ejemplo, en la idea de “ética estatal” que aparece en “Ética de Estado y Estado pluralista”—, sino también en la obra de Hermann Heller (1992). Al respecto, la idea de “homogeneidad social” parece tener bastante en común con la convicción estatal. Más recientemente, en nuestro país, la idea de un “pensamiento estatal” y de una “ética estatal” que movilizó el colectivo Hydra también parece encontrarse cerca de esta *Staatsgesinnung* (Abad, 2017; Abad & Cantarelli, 2013).

Federal Alemana es, a juicio de Forsthoff, la pérdida de aquello que es propio de la estatalidad, a saber: su carácter objetivo. En otras palabras, el que el Estado no sea un actor más en la lucha política o en la negociación de intereses, sino un mediador que está por encima de las partes y que, en virtud de ello, puede terciar hacia un lado u otro. Precisamente, en el marco de un Estado social, la pérdida de este carácter objetivo es de suma importancia. Es que no sólo buena parte de la procura existencial que provee supone la distribución del producto interno, sino que además necesita de la recaudación de impuestos, y con ello, de una “moral impositiva” que lleve a los ciudadanos a cumplir con sus obligaciones fiscales. En la mentada conferencia, Forsthoff hace la siguiente afirmación:

El Estado ha perdido el lugar de una estatalidad espiritualmente objetiva o —para decirlo con Hegel, en caso de que no los escandalice— el Estado ha dejado de ser espíritu objetivo [...] Esta carencia de estatalidad es el déficit decisivo que tenemos, cuyos efectos alcanzan la afirmación de nuestra existencia estatal hacia dentro y hacia fuera. También tiene un significado inmediato para la función distributiva del Estado moderno, porque el poder de los intereses no puede resultar adecuado para esta distribución, sino su justa ponderación. (1964c, pp. 73-74)

Tal como se indica aquí, es este carácter espiritualmente objetivo el que le permite oficiar como un Estado distribuidor que no sólo reparte bienes y servicios, sino que establece una “justa ponderación” de los intereses sociales.

Es posible reconstruir dos dificultades principales que enfrenta el Estado en virtud de la pérdida de espíritu objetivo. La primera es la incapacidad para afrontar su caso de excepción específico: el de la crisis económica. Según se sigue del artículo “El problema político de la autoridad”, todo Estado cuenta con un caso de crisis. Para el Estado social, esa crisis es el caso en “que el producto social no crece o incluso decae” (1964b, p. 107). La particularidad de este caso de emergencia es que una crisis económica resulta mucho más incierta que las emergencias clásicas, como la guerra o la invasión externa. A diferencia de ellas, la crisis económica no tiene una forma fija o un límite definido. En su lugar, genera un conjunto de reacciones en cadena atadas a las cambiantes expectativas de los actores y, por ello, se trata de una crisis particularmente difícil de gobernar. Si esto es así, para imponerse a una situación de emergencia de esta índole se requiere de una fortaleza muchísimo mayor que la que necesitó cualquiera de las formas estatales que antecedieron al Estado social. Sin

embargo, al no producir convicción estatal ni espíritu objetivo, este tipo de Estado erosiona su autoridad y, con ello, sus posibilidades de gobernar de manera exitosa la crisis. Por lo tanto, la primera dificultad que enfrenta el Estado consiste en la carencia de condiciones para enfrentar la crisis económica.

La segunda dificultad puede ser rastreada, en cambio, en el ya mencionado libro *El Estado de la sociedad industrial*. En particular, en el momento en que el autor aborda los peligros que supone la técnica y el desarrollo industrial para la vida humana. Según indica, la incapacidad de la República Federal Alemana para actuar objetivamente se expresa, principalmente, en aquellas cosas que constituyen un interés de todos y, sin embargo, no pueden ser realizadas. El ejemplo más claro es el de la purificación del agua y el aire. Si bien resulta ostensible que el desarrollo industrial pone en peligro la existencia del mundo e, incluso, del mismo ser humano, el Estado no es capaz de frenar el desarrollo técnico y doblegar los intereses industriales. Por el contrario, deja vía libre al avance tecnológico-industrial y, con ello, más que un tercero superior que define sus límites, termina reducido a una función de la economía y de la industria. En palabras de Forsthoff, “la estatalidad es entonces una función complementaria de la sociedad industrial” (1971, p. 42) (1975, p. 62). De esta manera, si bien pretende satisfacer las necesidades básicas de sus ciudadanos, es incapaz de velar por el cuidado del mundo y de la misma vida humana que es puesta en riesgo por el avance técnico-industrial. Con esto, se vuelve incapaz de garantizar la relación central de la estatalidad clásica: la que presta protección a cambio de obediencia.

En suma, la pérdida de autoridad, de convicción estatal y de espíritu objetivo constituyen el horizonte de problemas que atraviesa el Estado social de la República Federal Alemana. Como vimos, es esto lo que le impide no sólo concitar obediencia, sino principalmente enfrentar su caso de excepción específico, el de la crisis económica, así como proteger el mundo y la vida humana ante el desarrollo técnico propio de la sociedad industrial. Nuevamente, a pesar de que aquella república tenía un Estado ingente en su volumen y extensión, era deficitario al ser incapaz de actuar como protector de la vida en común.

REFLEXIONES FINALES

Este artículo tuvo como propósito desandar la clásica distinción entre política y administración para examinar algunos de los problemas que surgen de su entrecruzamiento. Según decíamos al comienzo, a pesar de que el Estado en los últimos años se convirtió en un importante objeto de reflexión teórico-política, lo cierto es que el conjunto de actividades que podemos reconocer como administración no re-

cibió mayor atención. Por ello aquí decidimos acercarnos a la obra del constitucionalista y administrativista Ernst Forsthoff para indagar la politicidad de la administración pública. En particular, atendiendo algunas de las problemáticas que enfrenta el Estado social a la luz de las mutaciones administrativas.

La primera parte la dedicamos a recuperar el pasaje de la administración interventora a la administración prestadora. Según establecimos, el propósito principal de aquella era garantizar el disfrute de la libertad individual. En vista de ello, los actos administrativos debían estar sujetos a la ley y prescindían de cualquier fin material. La otra, en cambio, tenía como propósito la participación de la sociedad en la procura existencial. Esto es, en los bienes, servicios y prestaciones que los seres humanos no pueden darse a sí mismos de manera autárquica. Con esto, se produce una mutación en la administración pública que lleva a incrementar el volumen y la dimensión del Estado, a la vez que modificar sus funciones.

La segunda parte tuvo como finalidad dar cuenta de las problemáticas que atraviesa el Estado social. En particular, el de la República Federal Alemana sobre el que Forsthoff reflexionó. Según decíamos, a pesar de su volumen creciente, esa estatalidad se revelaba insuficiente en virtud de su carencia de autoridad. La misma, además de manifestarse en la incapacidad para encontrar obediencia a sus mandatos y poner el poder político al servicio de los fines que consideraba conveniente, se expresaba también en la carencia de convicción estatal y de espíritu objetivo. Las consecuencias de esta problemática, según dijimos, se reflejaban sobre todo en la incapacidad estatal de afrontar la crisis económica y de limitar el progreso técnico que ponía en riesgo el mundo y la vida humana.

Ciertamente, hay quienes leen a Forsthoff como un autor nostálgico del Estado de derecho liberal, que encuentra en el Estado social una anomalía jurídico-política incapaz de garantizar la relación protección-obediencia propia de la estatalidad clásica. A nuestro juicio, sin embargo, esto no es tan así. Forsthoff fue consciente de que el Estado social era una realidad que imponía no sólo la época, sino también la constitución. Por lo tanto, de lo que se trataba era de reflexionar sobre los problemas que traía aquella forma estatal y, particularmente, la configuración de la administración prestadora para que la protección del orden público pudiese ser efectiva. En otras palabras, sus textos no apuntan tanto a desaprobar el Estado social, sino a comprender los problemas que se producen en su interior. Dado que estos, a nuestro juicio, aún resuenan en nuestra actualidad, la obra de Forsthoff puede auxiliarnos a comprender mejor nuestro horizonte político.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, Sebastián (2017). El ritmo supraindividual de una legalidad. Un aporte al problema de la formación de agentes estatales en la Argentina. En *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales* (pp. 17-48). Buenos Aires: Hydra.
- Abad, Sebastián, y Cantarelli, Mariana (2013). *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*. Buenos Aires: Hydra.
- Biset, Emmanuel y Farrán, Roque (2017). *Estado. Perspectivas posfundacionales*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cassese, Sabino (2013). El surgimiento y el desarrollo del Estado administrativo en Europa. En Armin Von Bogdandy y Oriol Mir Puigpelat (Eds.), *El derecho administrativo en el espacio jurídico europeo* (pp. 25-57). Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Chudnovsky, Mariana y Cafarelli, María Laura (2018). Los cambios en las estructuras organizacionales del Estado y su vínculo con la composición del empleo público. Argentina, 2003-2016. *Foro Internacional, LVIII* (2), 275-312.
- Eiff, Leonardo (2023). Kirchnerismo y estatalidad. Jirones, polémicas y disonancias. En Eduardo Rinesi y Leonardo Eiff (Eds.), *Los lentes de Victor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente. Tomo II: Los tonos del pueblo* (pp. 321-354). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ferraro, Agustín (2006). Una idea muy precaria: el nuevo servicio civil y los viejos designados políticos en Argentina. *Latin American Research Review, 41*(2), 165-182.
- Forsthoff, Ernst (1959). Die Daseinsvorsorge als Aufgabe der modernen Verwaltung. En *Rechtsfragen der leistenden Verwaltung* (pp. 22-34). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Forsthoff, Ernst (1964a). Anrecht und Aufgabe einer Verwaltungslehre. En *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964* (pp. 129-146). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Forsthoff, Ernst (1964b). Das politische Problem der Autorität. En *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964* (pp. 99-110). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Forsthoff, Ernst (1964c). Haben wir zuviel oder zuwenig Staat? En *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964* (pp. 63-77). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

- Forsthoff, Ernst (1971). *Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland*. München: C.H. Beck.
- Forsthoff, Ernst (1975). *El Estado de la sociedad industrial. El modelo de la República Federal de Alemania*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Frick, Verena (2018). *Die Staatsrechtslehre im Streit um ihren Gegenstand. Die Staats- und Verfassungsdebatten seit 1979*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gantus, Diego (2016). Estudios sobre la administración pública en la Argentina contemporánea. En Sebastián Barros, Ana Castellani, y Diego Gantus (Eds.), *Estudios sobre Estado, gobierno y administración pública en la Argentina contemporánea* (pp. 171-241). Buenos Aires: CLACSO-CODESOC-PISAC.
- Guerrero, Omar (2016). Von Stein y la teoría de la administración. En *Tratado de teoría de la administración y derecho administrativo* (pp. 11-131). México: FCE.
- Heller, Hermann (1992). Politische Demokratie und soziale Homogenität. En *Gesammelte Schriften II* (pp. 421-433). A. W. Sijthoff.
- Inda, Graciela (2021). Itinerarios teóricos sobre burocracia y política: de la tensión weberiana a las soluciones de compromiso. *Desafíos*, 33(2), 1-33.
- Kaufmann, Erich (1960). Verwaltung, Verwaltungsrecht. En *Gesammelte Schriften, Bd. I: Autorität und Freiheit* (pp. 75-142). Verlag Otto Schwartz & Co.
- Magaldi, Nuria (2020). El concepto de procura existencial (Daseinsvorsorge) en Ernst Forsthoff y las transformaciones de la administración pública. *Revista de Derecho Público: Teoría y Método*, 1(147-174). https://doi.org/10.37417/RPD/vol_1_2020_30
- Mehring, Reinhard (1995). Carl Schmitt und die Verfassungslehre unserer Tage. *Archiv des öffentlichen Rechts*, 120(2), 177-204.
- Meil Landwerlin, Gerardo (1984). El Estado social de derecho: Forsthoff y Abendroth, dos interpretaciones teóricas para dos posiciones políticas. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, 42, 211-225.
- Nosetto, Luciano (2022). *Autoridad y poder. Arqueología del Estado*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

- Nosetto, Luciano (2023). Una teoría del Estado para la democracia argentina. *Voces en el Fénix*, 91, 66-73.
- Oszlak, Oscar (2006). Burocracia estatal: política y políticas públicas. *POSTData*, 11, 11-56.
- Preterossi, Geminello (2002). *Autoridad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schlink, Bernhard (1989). Die Entthronung der Staatsrechtswissenschaft durch die Verfassungsgerichtsbarkeit. *Der Staat*, 28(2), 161-172.
- Schmitt, Carl (1940). Die Wendung zum totalen Staat. En *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939* (pp. 146-157). Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg.
- Seibel, Wolfgang (2017). *Verwaltung verstehen. Eine theoriegeschichtliche Einführung*. Berlín: Suhrkamp.
- Smend, Rudolf (2010). Die politische Gewalt im Verfassungsstaat. En *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze* (pp. 68-88). Berlín: Duncker & Humblot.
- Techet, Péter (2022). Das Konzept der «Daseinsvorsorge» bei Ernst Forsthoff als Legitimation des autoritären Staates. *Historia Constitucional*, 23, 324-362.
- Tzeiman, Andrés (2021). *La fobia al Estado en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO-IIGG.
- Wilson, Woodrow (1887). The Study of Administration. *Political Science Quarterly*, 2(2), 197-222.

EJE III

POPULISMO Y METÁFORA PATERNA

Paula Biglieri y Gloria Perelló

RUPTURA, INSTITUCIONALIZACIÓN Y TENSIÓN. SOBRE LA TEMPORALIDAD POPULISTA EN AMÉRICA LATINA

En medio del contexto político mundial en el que el populismo se había convertido en una palabra clave, la Fundación del Español Urgente declaró al populismo como la palabra del año en 2016. No es de extrañar teniendo en cuenta que el castellano es la lengua dominante y más extendida en América Latina, región que cuenta con una larga tradición de políticas populistas y que, por entonces, estaba culminando una renovada ola populista que incluso había llegado a impactar en España con el ascenso de Podemos. Los hispanohablantes podíamos escuchar cada vez más el uso del término en diferentes espacios públicos: en los medios de comunicación, los “analistas políticos” en la mayoría de los casos utilizaban el término de forma acrítica y peyorativa para etiquetar cualquier experiencia política que se alejara del modelo de democracia representativa de orientación neoliberal; los políticos empezaron a utilizarlo como insulto para degradar a sus oponentes y en el ámbito académico, estudiantes, profesores e investigadores fuimos testigos y en muchos casos al mismo tiempo protagonistas de cómo se convertía (una vez más como lo había sido previamente a mediados del siglo XX con el periodo de los populismos clásicos) en el tema predominante de los debates en humanidades y ciencias sociales, particularmente en ciencia política y teoría política.

Los académicos latinoamericanos hemos participado históricamente en las polémicas que globalmente se han planteado sobre el

populismo. De hecho, si hacemos una mínima revisión, encontramos que las primeras intervenciones de académicos latinoamericanos contribuyeron a forjar un campo de debate mayoritariamente dominado por lecturas condenatorias, tendencia abierta en la academia estadounidense por la obra de Hofstadter y otros teóricos de la modernización del período de la Guerra Fría (véase Stavrakakis, 2017a). Es en este sentido que se inscribieron los trabajos pioneros del ítalo-argentino Gino Germani (1956) y su discípulo Torcuato Di Tella (1965): estudiando el caso del peronismo desde el enfoque de la sociología de la modernización, convirtieron al populismo en una desviación (que debía ser necesariamente evitada o, al menos, enmendada en caso de que ya hubiese acontecido) respecto de la senda social y política “racionalmente correcta” prescrita por el institucionalismo liberal y orientado al mercado. Desde una perspectiva de orientación de izquierdas, los estudiosos latinoamericanos introdujeron sofisticación a las interpretaciones clasistas tradicionales que inicialmente habían equiparado el populismo con el bonapartismo o con las experiencias fascistas de las décadas de 1920 y 1930 en Italia y Alemania, y que entendían al populismo como la expresión de una alianza interclasista que no se correspondía con la lógica dictada por la lucha de clases que se esperaba protagonizaran los trabajadores. Para Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero (1971) esta alianza interclasista no era irracional, sino una “desviación” pragmática: porque aunque distraía a la clase obrera de su principal objetivo anticapitalista, el populismo (en este caso el peronista) permitía alcanzar sus reivindicaciones más inmediatas. Posteriormente Portantiero, esta vez escribiendo con Emilio de Ípola (1981), intentó ensayar un argumento que diferenciara claramente el populismo del socialismo y extremando sus afirmaciones previas fue más allá y sostuvo que los populismos no eran una mera desviación sino una especie de “traición” a las luchas populares de clase porque habían transformado a la clase obrera en una fuerza nacional-estatista ligada al capitalismo.

Más recientemente, en el contexto de la discusión actual, Slavoj Žižek (2009), a través del tamiz del psicoanálisis, volvió a la interpretación simplista inicial que asimilaba el populismo al fascismo, más precisamente, a una “tendencia proto-fascista a largo plazo” en la medida en que éste siempre proyecta el antagonismo constitutivo de cualquier ser social sobre una identidad positiva cuya eliminación devolvería la plenitud ausente. Éric Fassin (2017) también suscribió este tipo de interpretación y advirtió a la izquierda de que no cayera bajo la “seducción fascista” de los populismos. Rebatiendo la posición de Chantal Mouffe (2018) (que reivindicaba una estrategia populista de izquierdas en Europa Occidental como forma de hacer frente a

las derechas) Fassin afirmó que el populismo siempre trae consigo los peores elementos autoritarios de derechas, disolviendo las pluralidades minoritarias en la unidad homogénea del pueblo. Tanto para Žižek como para Fassin, el populismo sólo puede situarse en la extrema derecha fascista. Parte de las respuestas a Žižek y Fassin fueron elaboradas también por académicos y pensadores latinoamericanos. Jorge Alemán (2016, 2019) desde una perspectiva psicoanalítica ofreció una lectura completamente opuesta: no sólo los populismos no eran una especie de fascismo sino que rechazó la posibilidad misma de un “populismo de derecha”. Además, según este autor, el populismo sólo puede tener una orientación emancipatoria porque es un tipo de formación política que frente a lo ilimitado e ininterrumpido del circuito totalizador neoliberal, intenta instalar un cortocircuito (el pueblo) que permita establecer efectos de frontera a través de la articulación de una variedad de elementos que nunca anulan la diferencia. Siguiendo a Alemán, Paula Biglieri (2019) y Paula Biglieri y Luciana Cadahia (2021) también afirmaron que el populismo tiene una dimensión emancipatoria al estar constitutivamente atravesado por la lógica igualitaria del pueblo. El problema sería que el fascismo (o el posfascismo o neofascismo) se confunde con el populismo, etiquetando a este último con el rótulo de “derecha”. Populismo y fascismo, según estas autoras, son fenómenos de naturaleza distinta, mientras el primero articula diferencias constituyendo una figura heterogénea del pueblo, el segundo las homogeneiza en un intento de hacerlas colapsar en un pueblo-como-uno. De este modo, Alemán, Biglieri y Cadahia también se distancian de aquellos estudiosos de la Escuela de Essex con los que mantienen posiciones teóricas cercanas, como Mouffe (2018), Yannis Stavrakakis (2015, 2017b, 2017c), Oliver Marchart (2018) para quienes el populismo puede tener tanto una orientación de derechas como de izquierdas.

Los académicos latinoamericanos alzaron una voz a contracorriente sobre varios temas. Feministas como Graciela Di Marco (2011), Mercedes Barros y Natalia Magrin (2020), Malena Nijensohn (2019, 2022), Biglieri (2020), Biglieri y Cadahia (2021) -participando en un global debate sobre populismo y feminismo que incluía a autoras como Jenny Gunnarsson- Payne (2020, 2021a) y Elżbieta Korolczuk (2021b)- cuestionaron la opinión largamente extendida de que el populismo y el feminismo son incompatibles entre sí y discutieron hasta qué punto es posible la conformación de un “populismo feminista” o un “feminismo populista”. Frente a otra opinión extendida, la que dice que los populismos son la cara opuesta de las instituciones, un conjunto de académicos latinoamericanos exploró el vínculo entre el populismo y el republicanismo. Carlos M.

Vilas (2009) describió al populismo como un republicanismo práctico que prioriza el bienestar del pueblo por sobre los intereses y privilegios privados, materializándolo en derechos y regulaciones públicas. Eduardo Rinesi y Matías Muraca (2010) afirmaron que el populismo latinoamericano es la forma a través de la cual se ha desarrollado el republicanismo en América Latina. Valeria Coronel y Luciana Cadahia (2018) han explorado qué tipo de instituciones generan los populismos, considerando que una vez en el poder intentan construir instituciones contrahegemónicas que incluyan la irrupción de las fuerzas populares dentro de sus arreglos institucionales. También es posible encontrar investigadores que han cuestionado otra opinión largamente extendida: la idea de que el populismo sólo tiene una dimensión exclusivamente nacional. El debate en torno a la posibilidad de un populismo transnacional ha tenido pocas voces, a saber: De Cleen's (2019), Mark Devenney (2020) o Luis Blengino (2019), este último desde nuestra región, diferenció los populismos reaccionarios (autoritarismo nacionalista y xenófobo) de los emancipatorios, cuya principal característica es su dimensión transnacional porque, para los populismos emancipatorios, no hay posibilidad de derrotar a las oligarquías locales si no abrazan el contexto internacional como marco de lucha. Otro aspecto crucial de los debates ha sido el estatus ontológico del populismo. El principal protagonista de este debate ha sido Ernesto Laclau (2005), fundador de la Escuela de Essex, quien ha defendido la tesis de que el populismo es una dimensión constitutiva y por lo tanto inerradicable de la política. La posición a favor de una lectura ontológica del populismo puede encontrarse en Biglieri y Gloria Perelló (2020), Biglieri y Cadahia (2021), así como en Marchart (2018); mientras que ha sido rechazada por Devenney (2020) y Benjamín Arditi (2003, 2005), este último también latinoamericano, lleva los argumentos hasta el punto de proponer directamente el desuso del término. Por último, quisiéramos mencionar un enfoque distintivo desarrollado por otras dos latinoamericanas, Senda Sferco (2015) y María José Rossi (2021), que han trabajado la relación entre el populismo y el barroco desde un análisis retórico. Rossi afirma que “populismo barroco” sería la denominación más adecuada para el populismo latinoamericano ya que por su riqueza metafórica nacida de la vitalidad creativa de sus comunidades, esquivo al significado unívoco, la domesticación y la reducción unidimensional. Sferco, por su parte, compara el populismo y el barroco considerando que mientras el barroco articula elementos heterogéneos a través de la alegoría, el peronismo (su caso ejemplar de populismo) lo hace a través de la metáfora. Luego, introduciendo la noción de “temporalidades” de

Giacomo Marramao, la autora propone tomar distancia de Laclau y desmetaforizar al peronismo acercándolo a la figura del barroco. De esta manera, Sferco introduce en el problema de la temporalidad populista, una dimensión poco considerada en las discusiones sobre el tema, aunque puede dialogar con la crítica de Samuele Mazzolini (2020) sobre la temporalidad populista de Laclau ya que el autor italiano también es un crítico de esta temática. Entiende a la temporalidad en el pueblo como carente de esencia pero también como singular, en el sentido en que la relación entre los elementos que constituyen al pueblo no serían la expresión propia del desarrollo histórico, sino una articulación contingente de elementos coordinados y sincrónicos. Define así al esquema laclausiano como un discontinuo de cambios abruptos en el que cada presente nada tiene que ver con el anterior. (pp. 31-32)¹.

Esta revisión no pretende agotar la producción latinoamericana, sino ilustrar la rica variedad de su extensión. En este contexto, nuestro objetivo es contribuir a profundizar la discusión sobre la temporalidad del populismo a partir de las categorías de Laclau y ejemplificando los puntos tratados con distintos casos de la región (en particular aquellos de la última ola populista de fines del siglo XX y principios del XXI). Así, en las siguientes páginas desarrollaremos la siguiente estrategia argumentativa: en primer lugar, exploraremos cómo los populismos latinoamericanos se vinculan a un momento rupturista que provoca todo el atractivo de la dislocación temporal. En segundo lugar, abordaremos qué tipo de espacialización se produce tras la dislocación temporal. Por último, indagaremos en la tensión ineludible entre temporalidad y espacialización.

LA ATRACCIÓN DE LA DISLOCACIÓN TEMPORAL

La Revolución Francesa moldeó la noción jacobina de cambio que prevaleció en el pensamiento político radical durante los posteriores doscientos años, a saber: la idea de que la emancipación está ligada a un acontecimiento, esto es, la revolución como corte que permite establecer claramente un antes y un después y que abre un nuevo momento histórico en el sentido de un comienzo absoluto. “Una redención mesiánica del tiempo histórico” (Šumič, 2004, p. 235). Este modelo

1 Esta lectura es posible sólo si olvidamos que en el esquema de Laclau “la fijación de los elementos en momentos no es nunca completa”, sólo así podríamos hablar de sincronía, si consideramos que los elementos coinciden con los momentos de una totalidad. Deberíamos también hacer equivaler contingencia y azar, y omitir que, en la definición de articulación, la misma produce una modificación de la identidad de los elementos que articula, no surgen ex nihilo. (Laclau & Mouffe, 1985, pp. 142-143).

de cambio político, seguido por el marxismo y las diferentes corrientes socialistas durante los siglos XIX y XX, fue abandonado tras el colapso de las experiencias socialistas reales, su deriva totalitaria, la caída del Muro de Berlín y la deconstrucción del marxismo (véase Laclau y Mouffe, 1985; Laclau, 1990). En este contexto, pensadores asociados al *establishment* académico conservador de posiciones de derechas vitorearon lo que consideraban el fin de la temporalidad histórica con el triunfo definitivo del capitalismo en su versión neoliberal (el ejemplo paradigmático es el de Fukuyama y su texto publicado en 1992) que se presentaba como la contrapartida de la derrota histórica del marxismo que había vaticinado el fin de la historia, pero esta vez con la llegada de la etapa superadora de la sociedad reconciliada. Por otro lado, los teóricos preocupados por las posiciones de izquierda empezaron a pensar en lo que les sobrevendría “después del diluvio” (Paramio, 1988). Así, el siguiente debate que se abrió fue el del duelo. Iniciado por Jacques Derrida (1993) éste siguió todo un derrotero que alcanzó un punto destacado con la publicación por *Parallax* en 2003 de un número especial en el que pensadores como Wendy Brown, Martin Jay, Julia Kristeva y Arnaud Spire, Rado Riha, Yannis Stavrakakis, Alain Badiou, Benjamín Arditi, entre otros, se reunieron bajo el título “El duelo por la revolución”. La pregunta que flotaba en el aire era cómo pensar el cambio, si es que aún era posible, ahora que ya no se podía realizar una transformación “de una vez y para siempre”. El “duelo por la revolución” supuso la cancelación de la utopía de un tiempo venidero que traería consigo el fin de cualquier tipo de opresión y, en consecuencia, la emancipación completa. El resultado fue el arribo de un “presentismo” neoliberal paralizante y abrumador: “un presente diluido y expandido que absorbe y disuelve en sí mismo tanto el pasado como el futuro” (Hartog, citado en Traverso, 2018, p. 34). En todo caso, si el triunfo del capitalismo en su versión neoliberal logró cancelar la posibilidad de un horizonte de cambio porque no se consideró ya posible ningún tipo de desconexión colectiva del neoliberalismo, también quedaron cancelados todos los legados simbólicos de las luchas sociales y políticas que tuvieron lugar y que apuntaron a crear un orden diferente, los cuales fueron resignificados como vanos intentos del pasado, de modo que lo único que quedó fue una especie de presente absoluto, un bucle interminable que nos devuelve al mismo lugar de un presente sin salida. En ese contexto de nula imaginación para el futuro, no hubo intentos de cambios capaces de recrear alguna idea emancipadora, ni siquiera en las llamadas “revoluciones de terciopelo” de Europa del este tras la desintegración soviética, ni en las revoluciones árabes de 2011, que acabaron engullidas por el “presentismo”. De ahí el diagnóstico de Traverso:

En síntesis, los comienzos del siglo XXI coincidieron con la transición del “principio de esperanza” al “principio de responsabilidad”. El “principio de esperanza” inspiró las batallas del siglo pasado, de Petrogrado en 1917 a Managua en 1979, pasando por Barcelona en 1936 y París y Praga en 1968. Recorrió también sus más terribles momentos y alentó movimientos de resistencia en la Europa nazi. El “principio de responsabilidad” apareció cuando el futuro se ensombreció, cuando descubrimos que las revoluciones habían engendrado monstruos totalitarios, cuando la ecología nos hizo conscientes de los peligros que amenazan al planeta y comenzamos a pensar en el tipo de mundo que daremos a las futuras generaciones. (2018, p. 32)

Sin embargo, más allá del desaliento y la resignación generalizados implícitos en la aparición del “principio de resignación”, sobre todo en el Norte Global, a principios del siglo XXI ya se estaba produciendo en América Latina una reactivación del “principio de esperanza” impulsado por su tradición de luchas populares bajo el signo del populismo. Nos referimos, claro está, a la nueva serie de gobiernos populistas en la región que comenzó con la elección de Hugo Chávez como presidente de Venezuela en 1999, Néstor Kirchner en Argentina en 2003 (sucedido por su esposa Cristina Fernández de Kirchner elegida en 2007), Evo Morales en Bolivia en 2006, y Rafael Correa en Ecuador en 2006, que dieron lugar a una renovada esperanza en la política como práctica (colectiva) para asumir disputas antagónicas que planteadas en términos emancipatorios pugnaron por cambiar la vida de las personas. En este sentido, el “principio de esperanza” puede reinterpretarse en términos de Margaret Canovan (1999) como “la cara redentora de la democracia” definida por el lema ‘*vox populi, vox dei*’, que significa, ‘gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo’ (1999, p. 10)”; lo que, a su vez, remite a la “política de la fe” de Michael Oakeshott (1996) en el sentido de que es el estilo que considera la política el terreno para hacer cosas extraordinarias para cambiar la vida de la gente y los gobiernos y la movilización del entusiasmo popular como herramientas eficaces para lograr esos objetivos sustanciales.²

2 Oakeshott afirmó que la política moderna está atravesada por dos estilos, la fe y el escepticismo, que no tienen solución dialéctica y están condenados a habitar en una perpetua *concordia discors*. Desde el ángulo de la “política del escepticismo” lo máximo que puede conseguir la política son ajustes graduales mediante esquemas básicos mínimos de compromiso. En todo caso, todo partido, gobierno o movimiento está atravesado por estos estilos irreconciliables e ineliminables. Canovan, por su parte, llevó estos dos estilos al terreno de la democracia representativa para estudiar el populismo. Así, se refirió a las dos caras constitutivas y opuestas de la democracia: la cara redentora (política de la fe) y la cara pragmática (política del escepticismo).

La pregunta es: ¿cuándo se desata el “principio de esperanza”? Este es el punto en el que la temporalidad populista entra en escena: con la atracción que provoca la dislocación temporal que permite pasar de una posición subjetiva de subordinación a una de opresión (Laclau y Mouffe, 1985, pp. 195-196). En términos populistas significa el momento que puede permitir “el paso de los sometidos (una variedad de posiciones diferenciales subordinadas no politizadas y no articuladas) al pueblo (una subjetividad política de diferencias articuladas a través del liderazgo y la organización) como sitio de antagonismo” (Biglieri, 2023).³

El primer aspecto que podemos señalar sobre la temporalidad populista es que la emergencia de nuevas formaciones populistas suele estar relacionada con un momento de reactivación que hace explícita la dislocación constitutiva de cualquier espacio social. El par reactivación y sedimentación fue presentado inicialmente por Edmund Husserl, pero seguiremos la versión reformulada de Ernesto Laclau (1990). La sedimentación se refiere a las prácticas naturalizadas que han roto su vínculo con el momento inicial de su institución, mientras que la reactivación es el momento en que dichas prácticas son puestas en cuestión y vuelve a hacerse visible el vínculo original y olvidado que les dio origen. Pero si para Husserl la reactivación es una cuestión filosófica, ya que la tarea de la intervención fenomenológica es reactivar el sentido originario que está en la raíz de las prácticas sedimentadas, para Laclau, por el contrario, es una tarea política, porque la reactivación revela el carácter contingente de toda “objetividad” en la medida en que queda al descubierto que se obstaculizaron otras decisiones que podrían haber dado lugar a la sedimentación posterior de prácticas diferentes. Así, en todo momento de reactivación está siempre

La cara pragmática de la democracia se caracteriza por el lema “votos, no balas” como “un sistema para procesar los conflictos sin matarse unos a otros” (1999, pp. 9-10). Y al igual que hiciera anteriormente Oakeshott, Canovan considera que ambas caras no pueden existir la una sin la otra aunque no haya posibilidad de reconciliación entre ambas. La brecha entre una cara y la otra permite la aparición del populismo.

3 La construcción del “pueblo” es uno de los principales rasgos del populismo. Siguiendo a Laclau (2005) podemos resumir sus aspectos constitutivos de la siguiente manera: a) la experiencia de una carencia; b) la inscripción de esa carencia como demanda; c) la primacía de la lógica de la equivalencia entre demandas diversas sobre la lógica de la diferencia, dando lugar a la subjetividad denominada “pueblo” (la plebe que pretende ser el único *populus* legítimo, es decir, aquella parte que reclama la representación del todo); d) la dicotomización antagónica del espacio social en dos lugares de enunciación sobredeterminados -el pueblo (los de abajo) frente a los enemigos del pueblo (los de arriba)- y; e) la emergencia de un líder.

implícito una especie de ethos refundacional que conlleva la suspensión del orden al haberse puesto en pausa las prácticas sedimentadas.

Lo que se suspendió en América Latina con la llegada de Chávez, que inauguró una nueva serie de gobiernos populistas, fue la época del “presentismo” neoliberal. En Venezuela, Argentina, Bolivia y Ecuador el ascenso de los gobiernos populistas fue precedido por un cuestionamiento generalizado del modelo neoliberal que afectó al conjunto de los arreglos sociopolíticos y económicos que habían prevalecido hasta entonces y que se presentaban como la única realidad posible. Veamos los ejemplos. En Venezuela fue la ruptura de la élite amalgamada en torno al “Pacto de Punto Fijo” que había regulado durante décadas la cohabitación entre dos partidos políticos dominantes apoyados por las fuerzas armadas, la jerarquía de la iglesia católica, la principal confederación sindical y la mayor organización del sector empresarial. Estas élites que habían abrazado la agenda neoliberal (al menos desde que llegó la crisis económica con la abrupta caída de los precios internacionales del crudo en la década de 1970) encontraron una respuesta en febrero de 1989, con el suceso conocido como *Caracazo*. Una revuelta que comenzó en Caracas y se extendió rápidamente a todo el país debido al aumento de las tarifas del transporte público como consecuencia de la subida del precio del petróleo en el mercado local. Siguieron saqueos populares masivos y el toque de queda decretado por el gobierno completó el cuadro que terminó con cientos de muertos debido a la represión. El espacio social quedó dividido entre la élite del “Pacto de Punto Fijo” y los de abajo, cuyo descontento empezó a encontrar una vía de expresión años más tarde, en febrero de 1992, cuando Chávez (que era un joven y desconocido mayor militar) lideró un intento fallido de golpe de Estado y fue elegido presidente en 1999. En la Argentina fue la interrupción de las rutinas neoliberales organizadas en torno a la llamada “ley de Convertibilidad” que desde 1991 había atado la moneda local al dólar americano y fijado un tipo de cambio (1 peso igual a 1 dólar). La crisis de la deuda desatada en diciembre de 2001 empujó al gobierno a restringir el acceso al salario y al ahorro, medidas que sumadas a la creciente desocupación y pobreza provocaron un extendido descontento social que incluyó ataques a bancos, saqueos en supermercados y el desconocimiento del estado de sitio decretado cuando la gente salió a las calles con una variedad de demandas que confluyeron en un canto reivindicativo dirigido a las elites: “que se vayan todos, que no quede ni uno solo” y la creación de asambleas populares. De esta forma se produjo la formación de dos lugares de enunciación “nosotros, los vecinos comunes” frente a un “ellos, las elites”. El presidente (Fernando De la Rúa) dimitió el 20 de diciembre de 2001 y en diez días se nombraron consecutivamente

cinco presidentes diferentes, uno tras otro. La manifestación social continuó y la dicotomización del espacio social sería el terreno desde el que Kirchner construyó su liderazgo tras ser elegido presidente en 2003. En Bolivia la reactivación de las prácticas neoliberales sedimentadas vino de la mano del llamado “ciclo Rebelde” entre 2000 y 2005. La particularidad de Bolivia fue que los arreglos neoliberales incluyeron un elemento distintivo: la “lucha contra el narcotráfico”, al punto que Estados Unidos condicionaba la ayuda financiera y la aprobación de las metas del FMI no sólo al logro de políticas de austeridad sino también al avance en la erradicación de la hoja de coca. La defensa de la hoja de coca fue el elemento nodal a partir del cual estalló todo el movimiento campesino indígena, dando lugar al “ciclo Rebelde” que fue la expresión antagónica de la división del espacio social entre los de arriba (EEUU y sus aliados locales, el gobierno nacional y las oligarquías tradicionales) y los de abajo (los campesinos indígenas). Las demandas vinculadas a la defensa de la hoja de coca se extendieron otras como: la defensa de su forma de ganarse la vida y de sus propias posesiones -los recursos naturales-, contra el racismo y la exclusión, etc. condensándose en una cuestión de soberanía nacional. Las prácticas campesinas de resistencia (que incluyeron bloqueos de carreteras, manifestaciones, huelgas de hambre e incluso enfrentamientos directos contra las fuerzas de seguridad -que habían desatado una represión tal que solía acabar con numerosos campesinos muertos-) pusieron en cuestión la reproducción de las prácticas neoliberales forjando el terreno sobre el cual, en 2005 Evo Morales, el principal líder cocalero, fue elegido presidente. En Ecuador el cuestionamiento de las prácticas sedimentadas vino de la mano de la protesta que se conoció como la “revolución de los bandidos”, que tuvo lugar principalmente en la ciudad de Quito en abril de 2005 y derrocó al gobierno del presidente Lucio Gutiérrez. El nombre de “bandidos” surgió de la apropiación semántica del nombre con el que inicialmente el gobierno había bautizado a las protestas en un intento de vilipendiarlas. Gutiérrez fue el tercer presidente sucesivamente destituido, un militar que había llegado al gobierno promoviendo una alianza con el Movimiento *Pachakutik* (rama electoral del movimiento indígena) y el Movimiento Popular Democrático (un partido de izquierda que controlaba el sindicato de maestros y diversas organizaciones estudiantiles), pero que una vez en el poder formó un gabinete continuista con la ortodoxia neoliberal y alineado con el Plan Colombia del eje Washington-Bogotá. La masiva manifestación en Quito que comenzó con la demanda “Lucio (Gutiérrez) se tiene que ir” se deslizó fácilmente en “todos se tienen que ir” y, como en la crisis argentina de 2001, provocó una dicotomización del espacio social en dos: “los políticos corruptos” vs. “la

gente común” o “la partidocracia” vs. “el pueblo”. Este fue el terreno en el que Rafael Correa, un joven economista que se oponía al ajuste neoliberal, ganó las elecciones presidenciales en 2006.

Todos estos ejemplos nos muestran que el presentismo neoliberal fue puesto en entredicho, desestabilizando las prácticas sedimentadas que hacían que se presentara como la única realidad disponible y también dejaron claro que el derrotero de estos cuestionamientos no siguió el camino esperado de los esquemas tradicionales de la izquierda que mandaban, según las leyes necesarias de la historia, que tras una crisis sistémica seguiría una lucha clasista. En todo caso, fueron efectos de la dislocación y, como tales, interrumpieron la continuidad de las prácticas sedimentadas (neoliberales), revelaron su naturaleza contingente y abrieron posibilidades que no podían haberse previsto. Si el presentismo neoliberal podía suspenderse, resultaba evidente que no estaba dado de forma natural, sino que estaba políticamente constituido y, por tanto, era disputable. La suspensión del orden dado de posibilidades esperadas es lo que Laclau llamó “la forma misma de la temporalidad” (1990, p. 41), es decir, cuando se produce la atracción de la dislocación temporal las cosas están por hacerse, ya que lo que se había asumido como estable y permanente en la vida cotidiana ha sido desarreglado. Estos acontecimientos abrieron un tiempo para imaginar el futuro, reactivando el “principio de esperanza” que se expresaba subjetivamente en las calles con alegría por el desmoronamiento de lo que se suponía un destino inexorable, al mismo tiempo que también implicaba el vértigo y el miedo que provoca la incertidumbre de la pérdida de las referencias establecidas. En definitiva, participar en acciones directas como el cacerolazo, debatir políticamente en asambleas barriales, desobedecer el estado de sitio, rechazar a las autoridades establecidas, etc. fueron hechos dislocadores que se pueden resumir en dos frases: las pintadas anónimas que se podían leer en las calles de Buenos Aires en aquella época: “que venga lo que nunca ha sido” y en la frase de Evo Morales “ahora es cuando”.

Sin embargo, la temporalidad necesita un suplemento de espacialidad. Sólo somos capaces de reconocer estos acontecimientos como tales, en toda su dimensión dislocatoria, puestos en relación con las hegemonías espaciales que sacuden. Acudiendo a la frase de Laclau podemos decir que “la forma misma de la temporalidad” sólo puede reconocerse en la medida en que tiene efectos en una estructura espacial. Así, la conmoción del estatus de las jerarquías establecidas, el cuestionamiento de los lugares asignados y la creación de otros nuevos es lo que retroactivamente nos permite decir que aquellos fueron acontecimientos dislocatorios. Ahora bien, en

todos los casos mencionados líneas atrás lo que retroactivamente nos permite señalar que estamos ante una ruptura que da lugar a la emergencia del populismo es el cambio del lugar subjetivo de los de abajo gracias a la creación de dos nuevos lugares que ponen en cuestión justamente la frontera establecida entre los de arriba y los de abajo: tenemos, por un lado, al pueblo (que supone el paso desde subjetividades subordinadas dispersas a una subjetividad política articulada entre los diversos oprimidos que están ahora dispuestos a antagonizar con los opresores) y, por otro lado, tenemos el lugar del líder -populista- (que a través de su nombre es capaz de vincular diferentes demandas particulares estableciendo, en consecuencia, una cadena de equivalencias). Esto supone una politización generalizada del espacio social al resultar éste dividido en dos lugares de enunciación antagónicos (el pueblo frente a la oligarquía, el opresor, etc.) que, si bien nunca solapan completamente con el espacio social como tal (consideremos que siempre quedan posiciones fuera de esta dicotomización), su poder de condensación es difícil de eludir.

En este punto vale la pena mencionar que al observar los populismos latinoamericanos clásicos (los de principios y mediados del siglo XX) también encontramos que fueron precedidos por momentos de reactivación: la Revolución Mexicana prelude del cardenismo, la Columna Prestes y la revolución del 30 prelude del varguismo en Brasil y los sucesos del 17 de octubre de 1945 prelude del peronismo en Argentina. Sin embargo, la forma en que se estructuró el espacio del campo popular difiere respecto del de la última ola populista en la región. El surgimiento del populismo clásico llevó a “la arena pública masas en gran medida vírgenes con un débil grado de organización e identidad corporativa” (Laclau, 2013, p. 16). Hasta el punto de que en el propio proceso de formación del pueblo se iban constituyendo, al mismo tiempo, las organizaciones y subjetividades que lo constituían; como los grandes sindicatos nacionales, las unidades básicas de militancia territorial, etc. Mientras que, por el contrario, “los nuevos populismos se basan en sociedades civiles mucho más estructuradas y en actores sociales mucho más autónomos en su acción colectiva” (Laclau, 2013, p. 16), como los movimientos de trabajadores desocupados (piqueteros), las organizaciones de derechos humanos o los sindicatos indígenas (cocaleros), etc. Así, esta vez la creación del pueblo y el lugar del líder “se verifica a través de agentes sociales cuya identidad originaria se constituyó por fuera de la cadena de equivalencias populista y a cuya autonomía no se puede renunciar”. (Laclau, 2013, p. 17). En todo caso, el logro de la tarea política de la reactivación: la creación de un campo popular, el cual yace en la relación entre el líder emergente y el pueblo; porque la reactivación podría haberse disuelto

y quedado en nada, o haber tenido un cierre reaccionario represivo que apuntara a reforzar la espacialidad preestablecida. La tarea de constitución de un populismo es exitosa en la medida en que logra hacer parecer posible lo que hasta entonces (desde el interior de la estructura cuestionada) había sido declarado imposible.

DESPUÉS DE LA TEMPORALIDAD: LA ESPACIALIZACIÓN

La inscripción de un nuevo pueblo bajo el nombre de un líder (chavismo, kirchnerismo, etc.) conlleva un *ethos* refundacional pero no de la forma en que la izquierda tradicionalmente lo ha proclamado. Al menos encontramos dos diferencias: el *ethos* refundacional populista no intenta ni trazar un corte claro en el sentido de propiciar un comienzo absoluto, ni tampoco apunta a lograr la “sociedad reconciliada” post-política completamente libre de antagonismos.

En cuanto al primer aspecto, los populismos construyen su legitimidad a partir de la creación de una espacialización cronológica que se sitúa en una serie que conecta el pasado, el presente y el futuro. Aunque pretendan ser “lo nuevo” nacido de una ruptura temporal y una suspensión de cierta distribución espacial, siempre construyen una narrativa que se sitúa en relación con la historia de su país de origen y de América Latina en general, centrándose especialmente en inscribirse como parte de la historia de la tradición de las luchas populares. No encontramos ningún intento de alcanzar una *tabula rasa* que resulte ser el punto de partida desde el que construir de nuevo un futuro, sino que los populismos se presentan a sí mismos como los herederos de las heroicas luchas pasadas de “los de abajo”, pero que fueron derrotados o no alcanzaron su plena realización. Sectores sociales subalternos, personajes históricos marginales, acontecimientos y antagonismos son traídos entonces del pasado a la escena presente para ser reinscritos, reinterpretados y lanzados al futuro. Como consecuencia, se establecen lugares de memoria a través de nuevas fiestas conmemorativas, monumentos, museos y espacios de significación política, al tiempo que se produce una reformulación de los discursos historiográficos latinoamericanos dominantes, tradicionalmente hegemonizados por la tradición liberal-conservadora decimonónica. Gente común, obreros, campesinos, esclavos, indígenas, negros, mestizos, mulatos, etc. y comúnmente relegados líderes populares de las luchas independentistas o líderes populares que antagonizaron con “los de arriba” (los viejos regímenes conservadores - liberales - oligárquicos), como Juana Azurduy, Manuel Dorrego, Mariano Moreno, Tupac Amaru, Tupac Katari, Manuela Sáenz Aizpuru o Eloy Alfaro, etc. son reposicionados en el relato histórico junto a los héroes centrales como Simón Bolívar, José de San Martín o Manuel Belgrano. Todos

ellos son reasumidos como parte de las luchas actuales por reparar los daños del pasado y construir un orden futuro distinto al presente de vergüenza e injusticia. Reinscriben así una serie a la que le suman las luchas y los líderes populares del siglo XX (sumando a esta secuencia a Augusto Sandino, Emiliano Zapata, Juan Domingo Perón, Ernesto Che Guevara, Salvador Allende, etc.) que ellos mismos terminan por completar en el presente para redimir a los oprimidos, revertir las derrotas y reconfigurar un futuro de esperanza. Un claro ejemplo de esta construcción es la repetitiva apelación al proyecto político bolivariano de “la Patria Grande Latinoamericana”, un proyecto político de unidad regional trunco y por lo mismo pendiente para el campo popular, que dejó una huella inamovible y que en cuanto tal ha sido defendido de una u otra manera por todos los diferentes líderes populistas de la región en diversos momentos y contextos. La idea de que sólo a través de la solidaridad entre los pueblos oprimidos de los diferentes países de la región es posible alzarse con éxito de las luchas antagónicas contra las oligarquías locales, está en la base de las diversas variaciones del destino común de la “Patria Grande Latinoamericana” desde Perón hasta Chávez.

El ethos refundacional populista implica una restauración actualizada de las huellas históricas del campo popular. Incluso los procesos constituyentes, que más jugaron con la idea de un completo “barajar y dar de nuevo”, siguieron esta lógica: basar la legitimidad del cambio institucional radical en el hilo histórico del agravio del oprimido, como si una reparación hoy pudiera sanar todos los daños provocados por las afrentas pasadas. Siempre se trata de emanciparse del yugo de “los de arriba” lo que implica necesariamente un empuje igualitario que repudie la distribución espacial impuesta. Esto es lo que encontramos en los populismos clásicos, por ejemplo, con la Constitución de 1949 del peronismo (derogada por el posterior golpe de Estado cívico-militar) que consagró los derechos sociales y laborales y la igualdad jurídica política de las mujeres en Argentina, desmontando el dominio oligárquico. Y también es aquello que está presente en el último periodo populista, por ejemplo, la nueva constitución de 1999 que dio origen a la República Bolivariana de Venezuela incluyó formas de participación política que fomentaran la implicación directa del pueblo (la posibilidad de la destitución de todos los mandatos de los funcionarios públicos -incluida la Presidencia- mediante referéndum) junto con derechos sociales y económicos, particularmente los relacionados con la salud, la educación y la seguridad social. Y también encontramos que la Constitución de Ecuador de 2008 estableció su orientación general bajo los principios del *Sumak Kawsay*, lo que en lengua quechua significa “Buen Vivir”. De esta manera, al igual

que en Bolivia con la constitución promulgada en 2009, el nuevo texto fundacional que pretendió dismantelar el “estado colonial”, reconoció a los indígenas como parte igualitaria del pueblo. Ecuador y Bolivia se convirtieron en Estados plurinacionales. Cabe señalar en este punto que, a diferencia de los llamados “populismos etno-nacionales” del Norte Global, que defienden la fantasía del pueblo-como-uno protegido por un Estado que pretende volver a una raza o nacionalidad mítica, originaria e incontaminada, estos Estados plurinacionales asumieron la heterogeneidad del pueblo reconociendo la existencia de diversas naciones, culturas y lenguas que debían ser igualmente incluídas y respetadas en su autonomía dentro del espacio comunitario.

En cuanto al segundo aspecto, los populismos no intentan alcanzar un orden pospolítico, en el sentido de que no apuntan hacia una espacialización represiva de la política como en los proyectos radicales que “pretendían trascender la política mediante la creación de sociedades libres de conflictos que cumplieran una concepción universal del ‘verdadero interés humano’, eliminando así el conflicto social y la necesidad de la política” (Schwartz, citado en Stavrakakis, 2011, p. 2). Tampoco apuntan a evitar todo tipo de espacialización, como si estetizaran el momento de la reactivación al cual aferran, fascinados por el influjo de la dislocación temporal. Porque aunque los populismos mantengan un impulso anti-institucionalista, no son “pura” ruptura (no sólo les mueve el objetivo de romper el *statu quo*), sino que también conllevan una voluntad contrahegemónica que busca traducir institucionalmente el momento de reactivación del cual surgieron el pueblo y su líder. En cualquier caso, hay un esfuerzo por espacializar el acontecimiento pero sin pretensión de una totalidad libre de antagonismos y política. Como afirmaron Valeria Coronel y Luciana Cadahia (2018) el populismo apunta a construir una institucionalidad que pueda dar cuenta de la irrupción de las masas populares en la política y, al mismo tiempo, “mantener viva la figura de un pueblo empoderado” (2018, p. 77). Es aquí, en este punto, en donde reside el “corazón” de la política populista: en la tensión irresoluble entre tiempo y espacio, o lo que es lo mismo, entre ruptura e institucionalidad. Por un lado, los populismos necesitan dar respuesta al momento de reactivación con un esfuerzo institucionalizador capaz de crear una distribución de los espacios, al menos mínimamente, distinta del orden anterior cuestionado y que, por tanto, habilite de nuevas prácticas sedimentadas. Y, por otro lado, necesitan apelar a una movilización popular casi permanente para mantener activo algo del momento de reactivación. Tener al pueblo en las calles expresando su apoyo al líder y, si es el caso, al gobierno populista es la forma de mantener vivo al pueblo, permitir la circulación de nuevas demandas

y legitimar los nuevos arreglos institucionales. Si un líder populista pretende mantener su popularidad tendrá que maniobrar entre esta tensión. El virtuosismo populista consiste en conseguir que la repetición que implica la espacialización no ahogue el entusiasmo y la esperanza que implica el atractivo de la dislocación temporal. Así, provocar cambios palpables en la vida cotidiana de la gente se convierte en un imperativo populista casi permanente.

Podemos ver cómo funciona la espacialización populista a través de tres metáforas espaciales más utilizadas en la comprensión de la estructuración social (Stavrakakis, 2011): arriba/abajo, exclusión/inclusión, público/privado. Los populismos clásicos de mediados del siglo XX, pusieron en cuestión la espacialización de los regímenes oligárquicos al romper la forma en que estos pares estaban institucionalizadas. En la esfera pública del régimen oligárquico cada propietario era un ciudadano libre, mientras que quienes quedaban reducidos a la esfera privada, se encontraban a merced del patrón ya que éste era el dueño de todo lo que asumía como suyo: tierra, fábrica, campesinos, obreros, criadas, mayordomos, e incluso, esposa e hijos, etc. Este fue el reparto de lugares y jerarquías que los populismos clásicos, con todo su conjunto de leyes e instituciones, vinieron a interrumpir. El caso del peronismo es el ejemplo más claro cuando con la ampliación de derechos provocó la entrada del Estado (público) dentro del espacio que la oligarquía consideraba de su propio dominio privado exclusivo. En esta clave podemos leer el desarrollo de los derechos laborales con la creación de los tribunales del trabajo como rama del poder judicial (estableciendo una mediación pública entre el capital y el trabajo), los estatutos reguladores (ordenanzas con fuerza de ley que regulan las actividades del campesinado, la industria o el comercio) y los convenios colectivos de trabajo obligatorios (acuerdos entre la empresa y los representantes sindicales, relativos a aspectos como el salario, la cantidad de horas de trabajo, las horas extraordinarias, las vacaciones, las condiciones de trabajo dignas, etc.) y también las leyes que respaldan la indemnización por despido, el salario mínimo, el salario anual complementario, las vacaciones pagadas, el derecho de huelga, la ampliación de la cobertura del sistema de pensiones, etc. Toda esta nueva institucionalidad junto con la sindicalización masiva promovida por el Estado permitió un cambio en la correlación de fuerzas entre los de arriba y los de abajo. La ampliación de derechos también permitió la inclusión de las mujeres en la política (de la que habían estado completamente excluidas) con el proyecto de ley que estableció la igualdad de derechos políticos entre hombres y mujeres que permitió el sufragio femenino y la llegada de las primeras diputadas al Congreso Nacional. En el caso de la última ola populista de

finales del siglo XX y principios del XXI la espacialización puesta en cuestión fue la neoliberal. Básicamente, reinstaurando la primacía de la lógica del espacio público, la organización colectiva y la solidaridad, elementos distintivos de los populismos clásicos. Así, las posiciones de los Estados se reforzaron a través de la intervención pública en la esfera privada regulando los mercados, imponiendo el aumento de los salarios y la distribución progresiva de la riqueza, revirtiendo las medidas de austeridad al tiempo que se desarrollaban políticas sociales, apoyando a los sindicatos, nacionalizando empresas privadas de servicios públicos, invirtiendo en los sistemas públicos de educación, sanidad y vivienda, etc. Sin embargo, las reivindicaciones en materia de igualdad que sustentaron la re-espacialización fueron más allá de todos estos elementos que pueden asociarse fácilmente al periodo populista clásico.

Por ejemplo, como se mencionó anteriormente, las cadenas de equivalencia que constituían al pueblo se extendieron en Bolivia y Ecuador a las grandes mayorías indígenas (que hasta entonces no había podido romper con una jerarquía que los llevaba a habitar el espacio público como meras presencias subordinadas), las que ahora pasaron a formar parte del proceso de elaboración de políticas como una subjetividad política igualitariamente establecida. En esta misma dirección, en el caso de Argentina, la ampliación equivalencial absorbió las demandas de una diversidad de subjetividades políticas minoritarias como el movimiento lgbti+, que pasó así a conformar una más de las partes igualitarias del pueblo con los proyectos de ley de “matrimonio igualitario” e “identidad de género”. Todo lo cual revela un tejido más heterogéneo y complejo en la construcción del pueblo y, por lo tanto, en la estructuración del antagonismo entre “los de arriba, opresores” y “los de abajo, oprimidos”.

Para concluir este punto, vale la pena mencionar dos aspectos de la espacialización presentes tanto en los populismos clásicos como en los de la última ola. En primer lugar, si bien el Estado es un espacio fundamental para la inscripción de demandas, la prevalencia de la idea de la “Patria Grande Latinoamericana” muestra que la espacialización populista no se circunscribe exclusivamente al Estado-nación. La dicotomización opresores-oprimidos tiene su correlato internacional que se traduce en instituciones regionales que pretenden defender la soberanía popular como una demanda de igualdad entre las naciones. Esto es lo que estuvo en la base de la política populista transnacional desarrollada durante el último período populista en el que la producción institucional apuntó a crear espacios horizontales de participación que disputaran poder con aquellas instituciones internacionales dominadas por los Estados Unidos de América, que his-

tóricamente han reproducido la dicotomía arriba-abajo en la que los países latinoamericanos tienen una clara posición subordinada. Bajo esta lógica se crearon la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) en 2004, la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) en 2008 y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) en 2010. En segundo lugar, dentro de los Estados-nación la nueva espacialización repercute en las localizaciones geográficas ya que el pueblo como subjetividad política se apropia de espacios públicos emblemáticos para su movilización (como la Plaza de Mayo en Buenos Aires, o la Plaza Grande del Palacio de Carondelet en Quito) o circula y se desplaza por lugares a los que antes no tenía acceso (destinos vacacionales, instalaciones de ocio o recreo, etc.) llevando el antagonismo populista al territorio, plantando la disputa cuerpo a cuerpo, desplazando a la oligarquía a otros espacios geográficos, para ir de nuevo a por ellos.

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos explorado el momento de la ruptura populista, su suplemento institucionalista y la tensión irresoluble que entre ambas instancias se genera, que en otras palabras podemos plantearla como la imposibilidad de la completa domesticación del tiempo por el espacio. Hemos señalado además que ahí reside el “corazón” de la política populista y la clave de su virtuosismo: mantener vivo algo del momento de reactivación al tiempo que se espacializa. Sin embargo, aún queda por destacar un último aspecto de esta tensión.

También hemos afirmado que la ruptura que da lugar al populismo es la que permite una nueva espacialización con el deshaciimiento del lugar del subordinado y la creación de dos lugares nuevos, el pueblo y su líder. Sin embargo, si el momento de la irrupción populista no puede resolverse totalmente mediante un pasaje a la espacialización, esto significa que la creación del pueblo y de su líder tampoco puede absorber acabadamente el momento rupturista, en todo caso, siempre quedan restos. Más precisamente, podemos decir que lo que queda son restos de subordinación ya que el lugar del sometimiento nunca puede erradicarse completamente a través de la traducción cien por ciento a la subjetividad política pueblo. En otras palabras, es imposible la plena presencia de un pueblo que absorba a la totalidad de los subordinados para pasar a encarnar a los oprimidos que luchan y antagonizan. Así, la tensión que surge de la imposibilidad de la completa domesticación del tiempo por el espacio también puede interpretarse como la brecha entre el momento de la promesa y el momento de su cumplimiento o, como la brecha entre el sometido y el pueblo. En todo caso, la imposibilidad

del pueblo de recubrir completamente los espacios de sometimiento o subordinación es lo que hace del pueblo una subjetividad política siempre carente de algo, abierta a dar cabida a un oprimido más. Y es lo que condena al pueblo a la tarea permanente de luchar contra la opresión, que en un punto, nunca se extingue. El populismo requiere siempre estar a la altura de nuevas demandas para revalidar y relegitimar liderazgos y acciones, necesita producir cambios que puedan ser realmente tangibles para la vida concreta del pueblo, y por lo tanto conlleva una constante re-espacialización, que en última instancia sostiene su dimensión democrática.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Jorge (2016). *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Alemán, Jorge (2018). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Arditi, Benjamín (2003). Populism, or, Politics at the Edges of Democracy. *Contemporary Politics*, 9 (1), 17-31.
- Arditi, Benjamín (2005). Populism as Spectre of Democracy. A Response to Canovan. *Political Studies*, 52, 135-146.
- Barros, Mercedes and Martínez, Natalia (2020). Let's not talk about it: Feminism and populism in Argentina. *Baltic Worlds*, 13(1), 77-84.
- Biglieri, Paula (2020). Ni Una Menos – not one woman less: How feminism could become a popular struggle. *Baltic Worlds*, 13(1), 77-84.
- Biglieri, Paula (2023). Peronism and its legacy. En Yannis Stavrakakis y Giorgos Katsambekis (Eds.), *Elgar Research Handbook on Populism*. En prensa.
- Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2020). Populism. En Yannis Stavrakakis (Ed.), *Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory* (pp. 330-340).
- Biglieri, Paula y Cadahia, Luciana (2021). *Siete ensayos sobre el populismo*. Barcelona: Herder.
- Blengino, Luis (24 de enero de 2019). ¿Qué hay de nuevo, viejo? Populismo transnacional, nacionalismos autoritarios y neoliberalismo global”, ponencia presentada en la Conferencia *Fascism, Populism, Democracy*, International Consortium of Critical Theory Programs, University of Brighton.

- Canovan, Margaret (1999). Trust the people! Populism and the two faces of democracy. *Political Studies*, XLVII (1), 2-16.
- Coronel, Valeria y Cadahia, Luciana (2018). Populismo republicano: más allá de «Estado versus pueblo». *Nueva Sociedad*, <http://nuso.org/articulo/populismo-republicano-mas-alla-de-estado-versus-pueblo/>.
- De Cleen, Benjamin, Moffitt, Benjamin, Panayotu, Panos y Stavrakakis, Yannis (2019). The Potentials and Difficulties of Transnational Populism: The Case of the Democracy in Europe Movement 2025 (DIEM25). *Political Studies*, 1-21.
- De Ípola, Emilio. y Portantiero, Juan Carlos (1981). Lo nacional popular y los populismos realmente existentes. *Nueva Sociedad*, 54, 5-6.
- Devenney, Mark (2020). *Towards an Improper Politics*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Derrida, Jacques (1993). *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Nueva York: Routledge.
- Di Marco, Graciela (2011). *El pueblo feminista. Movimientos sociales y la lucha de las mujeres en torno a la ciudadanía*. Buenos Aires: Biblos.
- Di Tella, Torcuato (1965). Populism and Reform in Latin America. En Claudio Véliz (Ed.), *Obstacles to Change in Latin America* (pp.47-74). Oxford: Oxford University Press.
- Fassin, Éric (2017). *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*. Barcelona: Herder.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Macmillan.
- Germani, Gino (1956). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.
- Gunnarsson-Payne, Jenny (2020a). Women as ‘the People’: Reflections on the Black Protests as a Counterforce Against Right-Wing and Authoritarian Populism. *Baltic Worlds*, 13 (1), 6–20.
- Gunnarsson-Payne, Jenny y Korolczuk, Elzbieta (2021b). *Antigenuspolitik-från globala diskurser till lokala strategier*. Lund: Studenlitteratur.
- Gunnarsson-Payne, Jenny y Tornhill, Sofie (2021c). The enemy’s enemy: feminism at the crossroads of neoliberal co-optation and anti-gender conservatism. *Journal of Political Ideologies*, <https://doi.org/10.1080/13569317.2021.1921937>.

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2013). Argentina: anotaciones preliminares sobre los umbrales de la política. *Debates y Combates*, 5, 7-18.
- Marchart, Oliver (2018). *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Mazzolini, Samuele (2020). Populismo y hegemonía entre espacio y tiempo. En José Enrique Ema y Emma Ingala (Eds.), *Populismo y hegemonía* (pp. 21-36). Madrid: Lengua de trapo.
- Mouffe, Chantal (2018). *For a Left Populism*. Verso.
- Murmis, Miguel y Portantiero, Juan Carlos (1971). *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Nijensohn, Malena (2021). *La razón feminista. Políticas de la calle, pluralismo y articulación*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Nijensohn, Malena (2022). Precarity and counter-hegemonic articulation: from the massification of feminisms toward a radical and plural feminism. *International Feminist Journal of Politics*, 24 (1), 133-152.
- Oakeshott, Michael (1996). *La política de la fe y la política del escepticismo*. Buenos Aires: FCE.
- Paramio, Ludolfo (1988). *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rinesi, Eduardo y Muraca, Matías (2010). Populismo y república. Algunos apuntes sobre un debate actual. En Eduardo Rinesi, Gabriel Vommaro, Matías Muraca (Comps.), *Si este no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia* (pp. 59-73). Universidad de General Sarmiento.
- Rossi, María José (2021). Populismo neobarroco: una lectura alternativa al capitalismo tecnofeudal. *Hercritia. Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica*, https://www.catedradehermeneutica.org/wp-content/uploads/2021/09/09_Populismo-neobarroco_MARIA-JOSE-Rossi.pdf?fbclid=IwAR2OOeJrkz2OqAOg2kXcG9S7_Y4FZRiXpIpzqgucW1Ehx18XEyfB1saGyp8.

- Sferco, Senda (2015). ¿Las metáforas tienen un límite?: Temporalidad, barroco y peronismo. *Pléyade* (16), 215-234. <http://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/issue/view/12>
- Stavrakakis, Yannis (2011). The Radical Act: Towards a Spatial Critique. *Planning Theory*, 1-24.
- Stavrakakis, Yannis y Katsambekis, Giorgos (2015). El populismo de izquierda en la periferia europea: el caso de Syriza. *Revista Debates y Combates*, (5/7), 153-192.
- Stavrakakis, Yannis (2017a). How did populism become a pejorative concept? And why is this important today? A genealogy of double hermeneutics. *Populismus Working Papers*, N° 6.
- Stavrakakis, Yannis (2017b). Discourse theory in populism research. Three challenges and a dilemma. *Journal of Language and Politics* 16 (4), 523-534.
- Stavrakakis, Yannis, Katsambekis, Giorgos, Nikisianis, Nikos, Kioupiolis, Alexandros y Siomos, Thomas (2017c). Extreme right-wing populism in Europe: revisiting a reified association. *Critical Discourse Studies*, 14 (4), 420-439.
- Šumič, Jelica (2004). El anacronismo de la emancipación y la fidelidad a la política. En Simon Critchley, Oliver Marchart, (Comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (227-248). Buenos Aires: FCE.
- Traverso, Enzo (2016). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: FCE.
- Vilas, Carlos (2009). Populismo y democracia en América Latina: convergencias y disonancias, <http://cmvilas.com.ar/index.php/articulos/15-populismos/15-populismo-y-democracia-en-america-latina-convergencias-y-disonancias>.
- .

Ramiro Vuotto

LOS LABERINTOS DE LACLAU: LA DEMANDA, EL DESEO Y LA ÉTICA DEL POPULISMO

LA DEMANDA: SOLUCIÓN EPISTEMOLÓGICA Y PROBLEMA POLÍTICO

En el prólogo de *La Razón Populista* (2005a)¹, Ernesto Laclau hace especial énfasis en una posición que signa de forma completa su trayectoria intelectual, bajo la forma de lo que podríamos llamar un “doble rechazo”: rechazo tanto a incorporar en un análisis de lo político cualquier elemento del orden de una teleología, por un lado; como un rechazo a la idea de que son grupos sociológicamente definidos (por ejemplo, las clases sociales) los elementos irreductibles de un todo socialmente significativo, por el otro. Podríamos considerar esta posición teórica como una marca indeleble que deja, desde temprano en su obra, el *dictum* althusseriano según el cual el sujeto social es resultado de la operación de interpelación, es decir, es producto de una operación política y no su sustrato previo. Esta postura es luego complementada con un fuerte argumento contra todo funcionalismo/estructuralismo, adoptando conceptos como el de “discurso” o “retórica” para definirse por una idea de universalidad que se construye a

1 En adelante *La razón...*

partir de elementos que solo toma de sí misma, mediante un verdadero “acto hegemónico”².

Podríamos decir, además, que Laclau nunca abandonó la central categoría de sujeto como foco de su preocupación teórico-política, es decir, su preocupación por la constitución de sujetos “popularmente interpelados”, ya sea como parte de un proyecto de constitución de una democracia radical o de una construcción populista (Biglieri y Perelló, 2015). Ahora bien, esos sujetos, la emergencia histórica de esos sujetos, siempre estuvo supuesta detrás de una operación política. Por ejemplo, en su texto “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” (1996), Laclau nos habla de cómo las “luchas” se encadenan entre sí y como una de ellas pasa a ocupar el lugar de la representación de su totalidad. Esas luchas son el sustrato de la emergencia de un sujeto político. Pero este concepto de “lucha” queda algo vacío, anuda reclamos y malestares con reivindicaciones específicas, y apela de alguna manera a una historicidad específica, un derrotero de esas luchas. Posiblemente por ello Laclau ordena esta categoría y abre el paso a una nueva, bastante más clara en su funcionalidad específica: la demanda. Esta categoría es considerada por primera vez por Laclau en su libro de discusión con Judith Butler y Slavoj Žižek³ como el elemento particular que se presenta frente al orden represivo y constituye la cadena equivalencial (Laclau, 2011:301-302). Ahora bien, su potencialidad conceptual es recién reconocida en todos sus alcances en el prólogo de *La razón...*, así como introducida también en su texto simultáneo “Populismo: ¿Qué nos dice el nombre?” (2005b). Nuestro autor sostiene que la demanda será su “unidad de análisis”⁴ (Laclau, 2005a, p. 97). La demanda como categoría analítica llega para subsanar aquella

insatisfacción básica con las perspectivas sociológicas que (...) consideraban al grupo como la unidad básica del análisis social, (...) [o con aquellas que] intentaban trascender esa unidad a través de paradigmas holísticos funcionalistas o estructuralistas, (...) [entendiendo también que] el individualismo metodológico en cualquiera de sus variantes -incluida la elección racional- no

2 “The universal, (...) is not there to be discovered, followed, or applied; this ‘hegemonic act will not be the realization of a rationality preceding it, but an act of radical construction’ (NR 29)” [El universal (...) no está allí para ser descubierto, seguido o aplicado; este “acto hegemónico no será la realización de una racionalidad que lo precede, sino un acto de construcción radical” (NR,29)] (Laclau cit. en: Zerilli, 2004, p. 92)

3 Nos estamos refiriendo al libro *Contingencia, Hegemonía, Universalidad* (2011).

4 Para una lectura de la problemática de la apelación al concepto de “unidad de análisis” ver Biglieri y Perelló (2012, p. 81).

provee ninguna alternativa (...) (Laclau, 2005a, p. 9)

Serán entonces las prácticas políticas las que tendrán “primacía ontológica” sobre el agente (el sujeto concebido por la tradición estructuralista) (Laclau, 2005b, p. 52), y, específicamente, será la lógica articuladora de estas prácticas la que subsanará la perimida dicotomía particular/universal, introduciendo de forma concomitante la idea de que la totalidad social es, en algún punto, inalcanzable. Así Laclau presenta la justeza de este ajuste categorial, en tanto que entiende que no pierde un “enfoque holístico” ante la tentación individualista (que sería el resultado de entender que la demanda sería sinónimo de interés, con todas las consecuencias que eso conllevaría), pero cuyo resultado será una totalidad social siempre transida por una politicidad que no agota nunca sus posibilidades de ser desbordada.

Hallamos así un primer escollo, o dicotomía en el planteo laclauiano, ya que encontramos que aquello que opera a nivel epistemológico como una herramienta positiva para eludir sesgos indeseables, se convierte en un problema político de primer orden: la demanda esconde, en su propia estructura, el germen de su misma insatisfacción, y devela de esa manera una lógica de constitución política transida por la imposibilidad y la insatisfacción. Pero dejaremos esta preocupación eminentemente psicoanalítica para más adelante.

Es menester preguntarnos primero de qué manera Laclau presenta a la “demanda” como categoría analítica fundamental. La demanda, desde su perspectiva, “presenta reclamos al orden establecido (...) [y] está en una relación peculiar con ese orden, que la ubica a la vez dentro y fuera de él” (2005a, p. 9). El término le sirve para enfatizar en un doble sentido que esconde la palabra: demandar (*to demand*, en inglés), supone tanto una “petición” como una “exigencia” (Laclau, 2005b, pp. 54-55), es decir, se alimenta de una ambigüedad, la cual

(...) no deja de tener ventajas, ya que la noción teórica de demanda que vamos a emplear implica una cierta indecidibilidad entre ambos sentidos -de hecho, como veremos, corresponden a dos formas diferentes de articulación política-. Vamos a agregar que existe un supuesto oculto común subyacente en ambos sentidos: a saber, que la demanda no se autosatisface, sino que debe ser dirigida a una instancia diferente de aquella dentro de la cual fue formulada originariamente”. (Laclau 2005b, p. 55)

De esta forma nos enfrentamos a un desafío de orden conceptual tajante, que puede distinguirse en dos cuestiones interrelacionadas entre sí: 1) ¿Qué entiende Laclau por el orden/sistema institucional fren-

te al que la demanda se estructura como tal? ¿Qué relación trama con este?; y 2) ¿Cómo se relaciona la noción lacausiana de demanda con aquella postulada por Lacan en su Seminario de 1958-1959⁵, y cuáles serían las consecuencias políticas de ese entrecruzamiento?

Para responder a la primera pregunta debemos reconstruir esta noción de “orden” a lo largo del extenso derrotero teórico de Laclau. En *Hegemonía y Estrategia socialista*⁶ (2004), Laclau (en coautoría con Chantal Mouffe) genera un doble movimiento teórico que signará su obra como un gran intento de construcción de una “ontología política” (Marchart, 2015): por un lado rechazará que una totalidad social responde a “la interioridad de un paradigma cerrado” es decir a un “complejo relacional dado” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 123); por el otro, abrirá el horizonte a la posibilidad de pensar la forma de la operación que logra construir, “inventar” (Zerilli, 2015), esa totalidad social no garantizada a priori. Con respecto a lo primero este gesto teórico se encuentra en línea con repensar la relación entre lo social y lo político y, sobre todo, abonar una lectura que no considere a lo social como un piso de objetividad fundamental desde el cual emergerían las representaciones políticas. No ahondaremos en ello, porque lo que importa a nuestro argumento tiene que ver con la segunda cuestión fundamental en el ejercicio teórico de Laclau. Desde *Hegemonía...*, Laclau es claro al hablar de una operación de articulación (contrapuesta a la hegeliana operación de “mediación”), una práctica de “sutura hegemónica” (2004, p. 75) cuyo resultado será una “formación discursiva” (2004, p. 136), un discurso, comprendido como “sistema de identidades diferenciales” (2004, p. 144). Más adelante en el tiempo, Laclau refinará este argumento, sobre todo con una apelación más completa a la condición retórica subyacente a esa operación, bajo la idea de que la lógica hegemónica es “catacrésica” (entendida como una “interrupción del proceso de significación”) (Laclau, 1996, p. 71) y responde a un trabajo de exclusión y vaciamiento del sentido de un elemento (significante) particular en la senda de aquello que Lacan denominará *point de capiton* (1897)⁷. Si bien, como vemos, esta lógica de una operación de “cierre” o “sutura” de lo social sufrió ciertas modificaciones y cambios particulares en los énfasis por parte de Laclau, esta consideración vino siempre acompañada de un *dictum*

5 Estamos haciendo referencia al *Seminario 6. El deseo y su interpretación*

6 En adelante *Hegemonía...*

7 Como el significante que ancla el sentido de la cadena, que interrumpe su metonimia infinita.

muy específico: “la sociedad es imposible” (ver, por ejemplo, Laclau, 2000, pp. 103-110).

La imposibilidad de la sociedad no responde solamente al rechazo del “supuesto de “la sociedad” como totalidad saturada y autodefinida” (Laclau, 2004, p. 144) sino que también atiende a una operación que interrumpe algo, es decir, a una forma de institución del campo de lo social a partir de la limitación de un exceso (Laclau, 2004, p. 144), que está tramado por la propia contingencia de esa operación (por el hecho de que podría haber sido diferente) y por la propia naturaleza de aquello que Laclau denominará el “campo de la discursividad”. Así dirá que “el discurso se constituye como intento de dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por construir un centro” (Laclau, 2004, p. 145). Entonces, queda claro que siempre hay un “más allá” (Laclau, 2014, pp. 51-67) de ese discurso, una especie de arbitrariedad en la operación que se dibuja sobre una muy particular condición. Ese “(...) intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la licitud de un orden” (Laclau, 2000, p.104) esconde detrás de sí siempre un romántico “anhelo de la unidad perdida” (Laclau, 2004, p. 124). Es decir, el carácter siempre artificial de la operación hegemónica trabaja sobre el anhelo de lograr una “sociedad” en el sentido fuerte, en el sentido en el que Laclau niega explícitamente. En *La razón...* retomará la senda de pensar las implicancias políticas de esta relación entre el orden logrado y el orden anhelado, la estela de una reconciliación definitiva.

En este sentido, vamos dilucidando cuáles son las consideraciones que subyacen a la noción de orden con la que Laclau trabaja en su obra. Podríamos decir así, que este orden configura el registro de lo “decible”, actúa bajo la forma de una autoridad o Ley simbólica. Es decir, la estabilización del sentido que se logra una vez garantizada la operación hegemónica establece un orden donde la multiplicidad está limitada, donde las diferentes “posiciones de sujeto” o identificaciones posibles encuentran un “punto de basta” en términos lacanianos (Lacan, 2009), la figura de una autoridad que establece un “no”. ¿Qué significa esto? El “no”, el “aquí no”, el “eso no” que habilita la emergencia de un orden simbólico estable entra en consonancia con aquello que Lacan denominará como “Nombre-del-Padre”: el advenimiento de la Ley que opera como límite a la infinita metonimia del sentido. En el planteo lacaniano, el significado en los términos clásicos saussureanos, abre su paso a la significación, es decir, como el significado es imposible al encontrarse en el campo de lo real, entonces debemos conformarnos con operaciones de mediación simbólica que estabilicen el campo de lo simbolizable (Stavrakakis, 2007, p. 44). Así, el Nombre-del-Padre es entendido en una dimensión doble:

no opera simplemente como una operación prohibitiva, sino también como permisiva, habilitante del despliegue del campo de lo simbólico (Rabinovich, 2020). Stavrakakis (2007) lo describe de la siguiente manera: el Nombre-del-Padre es “un significante primario que soporta la entera matriz de significación” y, citando a Lacan, dirá que supone la introducción de una Ley, “la imposición de la ley simbólica” al sujeto que consiente ante él (2007, p. 57).

LA DEMANDA (O SOBRE DEMANDAS NO HAY NADA ESCRITO)

Llegamos así al punto de establecer la relación entre este orden tan particular que nos plantea Laclau y la categoría de demanda que nos presenta. Podría decirse que hay una relación explícita entre demanda y orden, no solamente de contigüidad lógica, sino una relación de mutua implicancia, donde la primera es el reverso necesario del último. Veamos: no podría haber demanda sin orden, ya que toda demanda presupone un orden, porque, parafraseando de alguna manera a Retamozo (2017), tiene que estructurarse primero, al nivel del significante, un “régimen de lo demandable”, un *topos* en el que la demanda se inscriba y pueda ser inteligida como tal. Allí estaríamos en el nivel de lo que el orden simbólico como tal “permite” de alguna manera. Pero también presupone el orden porque, como ya citamos anteriormente, la demanda siempre se le hace a alguien, no se satisface a sí misma⁸. Laclau enfatizará en un derrotero en donde la emergencia de peticiones particulares que son insatisfechas constituyen un creciente abismo “que separ[a] al sistema institucional de la población” (Laclau, 2005a, pp. 98-99). Así, las peticiones se convierten en “reclamos” y las demandas “democráticas” (satisfacibles diferencialmente)⁹ en “demandas populares”. Ya emerge de esta forma, *in nuce*, la frontera entre el conjunto de esas demandas insatisfechas (que devendrá en el “pueblo”) y el poder institucional. Y también empieza allí el fantasma de la plenitud a operar con toda su fuerza y a convertirse cada vez más en un elemento en torno al que girará aquello que Laclau entenderá como la “fuerza” de la articulación populista, que tendrá que ver con el revestimiento afectivo del pueblo. Veamos: las demandas insatisfechas encuentran entre sí un

8 Esta es la base de la tan mentada crítica de Žižek (2019) al populismo, en tanto elevar la demanda ante un orden específico no solamente se convierte en la declamación de la incompletud de ese orden, sino que a su vez posiciona a ese orden en el lugar de legítimo intermediador entre las demandas sociales y una posible situación (imaginaria) de sociedad reconciliada consigo misma.

9 El carácter diferencial de la satisfacción refiere a la forma en la que Laclau distingue las demandas democráticas de las demandas populares.

vago sentido de solidaridad, en tanto ellas son la negación de la coherencia de cualquier orden social (que no puede tramitarlas de ninguna manera); entonces, Laclau (2005a) afirma lo siguiente:

La totalidad mítica [de una sociedad sin fisuras], la diada madre/hijo [la base de la relación edípica según el psicoanálisis], corresponde a la plenitud no alcanzada, evocada -como su opuesto- por las dislocaciones ocasionadas por las demandas insatisfechas. La aspiración a esa plenitud o totalidad, sin embargo, no desaparece simplemente, sino que es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. En términos políticos, esto es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad asume el rol de una universalidad imposible. (2005a, p. 147)

Hay algo muy específico que se esconde detrás de la idea de la plenitud ausente/universalidad imposible: la idea de la imposibilidad se convierte en una especie de arma de doble filo, en tanto la totalidad nunca puede ser restituida (no existe una operación de sutura total de la sociedad), pero esa misma imposibilidad es un “vacío del Ser” (Copjec en Laclau, 2005), es decir, es una condición constitutiva de toda aspiración a un orden. La imposibilidad funge como el fundamento a partir del cual la lógica de la hegemonía opera, es decir, para ser tal la hegemonía necesita de esta relación entre una representación posible y su falibilidad siempre latente. Laclau (2011) explica la potencialidad de esta especie de dialéctica de la siguiente manera:

El hecho de que este ideal sistemático [el orden completamente cerrado] sea inalcanzable -pues siempre va a existir lo que en lenguaje lacaniano llamamos “fallas en el orden simbólico”- no excluye el hecho de que, como idea reguladora, el ideal de sistematicidad sea (...) plenamente operativo. (2011, p. 284)

Pero esto no es todo, porque la idea de “plenitud” supone cierta corporeidad, supone una materialidad específica de la operación hegemónica que la convierte en única: no es que los significantes vacíos que se convierten en la representación de ese Pueblo son reemplazables sin más, sino que en realidad, una vez “elevados a la dignidad de la Cosa [la plenitud]” (Laclau, 2005a, p. 145), recubiertos por la “investidura radical”, esos significantes no pueden ser desechados sencillamente, porque se convierten ellos mismos en “fuente de goce” (2005a, p. 148). En el siguiente apartado exploraremos las consecuencias políticas que se desprenden de esta relación intrínseca entre las demandas, la pleni-

tud ausente/imposible y la dimensión de la investidura del nombre del pueblo, introduciendo en este juego la central categoría lacaniana de deseo y sus implicancias ético-políticas.

DEMANDA, DESEO Y TRAGEDIA.

El concepto de demanda esgrimido por Laclau puede ser analizado en su relación a la forma en la que aquella categoría es comprendida por el psicoanálisis lacaniano. Este es el camino que toman Biglieri y Perelló (2012) y sus consideraciones nos pueden servir de puntapié para analizar esta cuestión compleja de la demanda. *A priori* nos marcan un punto importante, un énfasis que a veces parece perderse en la letra de la obra laclausiana, de que no debemos esencializar la demanda, es decir “hacerla aparecer como algo dado”. La demanda, desde la perspectiva de estas autoras, supone siempre una condición relacional, y ese primer énfasis se encuentra claramente en Laclau. El autor argentino nos dice que la demanda siempre se le hace a alguien, y las autoras agregan que, entonces, la demanda se le hace a un Otro, y se configura en los términos del Otro. Entonces queda clara una doble faceta de la demanda: esta no solamente es la vía prístina de la comunicación de una necesidad, de una condición primigenia de malestar, sino que es también presa de su propia necesidad de pasar por “los desfiladeros del significante” (Lacan, 2014, p. 39). Así emerge, para Biglieri y Perelló (2012), un elemento soslayado por Laclau en su coqueteo con ciertas categorías psicoanalíticas, que tiene que ver con la particular forma en que Lacan trabaja la cuestión de la “tríada” de necesidad-demanda-deseo. Las autoras argentinas enfatizan en que la necesidad, al ser instrumentada como demanda, retorna a su interlocutor enajenada. Hay entonces una pérdida en este circuito, ya que algo de la necesidad se inscribe como demanda, pero hay algo que escapa a esa inscripción significativa. Appleton (2016) nos agrega un asterisco interesante, que es que la demanda nunca es demanda de algo específico, es decir, no tiene objeto porque su objeto en realidad es la respuesta, entonces se configura solamente como “prueba de la receptividad del Otro” (p. 86), lo que supone una demanda que es siempre “demanda de amor”. Frente a esta situación encontramos que hay algo que excede a este circuito, que no es una dinámica cerrada de demanda-respuesta-satisfacción¹⁰; hay un “más allá” de la demanda (Biglieri y Perelló, 2012) que es del orden del deseo. Appleton (2016) lo posiciona de forma aritmética y gráfica, al sostener que “deman-

10 Algo con lo que Laclau coquetea cuando establece la diferencia entre “demandas democráticas” y “demandas populares”.

da-necesidad=deseo” (p. 86). Hay algo más que no es satisfacible y que forma parte de la demanda desde el momento en que esta está estructurada en el campo del Otro. Este más allá, entonces, abre la puerta a un problema esencial que se convierte en una cuestión política acuciante: la respuesta a la demanda será, por definición, siempre insatisfactoria; “No es eso!”, sostiene Lacan en su Seminario XX, porque en realidad “eso” no puede ser simbolizado de ninguna manera. “Eso” a lo que hace referencia el deseo es insimbolizable, es del orden de lo Real (Biglieri y Perelló, 2012). Vemos así que la mediación simbólica acontece bajo la privación de todo acceso inmediato a la Cosa, al significado primordial que logre completar el circuito de la demanda, y que por ende se encuentra transida por el carácter inconmensurable del deseo, que traza una paradójica relación con el orden, desde su lugar como garante de su “no clausura”, y el posicionamiento de esta clausura como un estado imposible y perdido (Stavrakakis, 2007).

¿Cómo opera esta relación entre pérdida, deseo y política en la obra de Laclau? Podríamos decir que el autor argentino, al pensar la forma en la que las demandas insatisfechas se anudan entre sí y forman una cadena significativa, le otorga a uno de esos elementos el privilegio estructural de convertirse en el nombre de la cadena a partir de una operación de vaciamiento, que lleva el nombre de “articulación hegemónica”. La lógica del significante vacío opera gracias a la propia operación del deseo, que en su “interminable búsqueda de la *jouissance* imposible/perdida” (Stavrakakis, 2007, p. 72), crea la necesidad de recubrir, “suturar” en términos millerianos, el implacable problema de que el orden es parcial, está sesgado y es eminentemente injusto. La posibilidad de recuperar la plenitud ausente, como un horizonte ético, emerge como el fundamento detrás de la operación formal de construcción del pueblo. De esta manera, Valdivieso (2016) afirma: “La plenitud del ser comunitario está presente en tanto ausencia, de forma que las demandas parciales aspiran necesariamente a inscribirse en un horizonte pleno, en una totalidad negada” (p. 58).

Para encontrar su cierre, esta operación articuladora de construcción del pueblo necesita que uno de los elementos parciales, una de esas demandas presentes en esa cadena equivalencial, comience a funcionar como el principio de ordenamiento e identidad de toda la cadena. En términos sencillos, la cadena necesita un nombre, una nominación, que permita que ese nombre (léase un liderazgo, un símbolo, una bandera, una consigna) no sea simplemente el título de la cadena (como si se tratara de una operación clásica de representación), sino que sea el reverso de aquel “Ser deficitario” que supone la existencia de esas demandas; es decir, que se convierta en el nombre de aquello que falta, en aquello que, de lograrse, llevaría a la conci-

liación de todo orden consigo mismo y la muerte de toda política¹¹. Pero sabemos que ese estado de conciliación simplemente es postulado como perdido, no es del orden de lo óntico, como algo que pueda ser efectivamente alcanzado. En ese sentido, Laclau es muy específico en dar a entender que la razón de ser del populismo no es simplemente esa relación asintótica con la totalidad ausente/perdida, sino que también supone la configuración de una totalidad que reclama para sí cierta “dignidad”. Esta ambigüedad de la operación se encuentra resumida en su recuperación de la mentada frase de Lacan de que la sublimación es la “elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa” (Lacan, 1998, p. 140). Así, dirá, que el nombre del pueblo es elevado a la dignidad de la Cosa, y que el funcionamiento de ese pueblo trama una muy peculiar relación con respecto a su otro, que es la autoridad, la Ley, el orden estatuido.

Se comienza a develar así la estela del problema que aquí queremos presentar. Laclau sostendrá que existe una inflexión populista toda vez que una cierta particularidad, una *plebs*, reivindique ser idéntica al *populus* (el pueblo legítimo) (Laclau, 2005a, p.143). Se trama así un antagonismo inerradicable entre la ley establecida, el orden, “los de arriba”, por un lado, y el pueblo y su deseo por el otro. Laclau coquetea así con una idea que podría tener consecuencias difíciles de transitar en esta especie de normativización que realiza con respecto al estatuto del pueblo. No es solamente una particularidad que traza una relación conflictiva con el orden, simbólicamente mediada, sino que es una particularidad que reclama para sí la legitimidad de ser ella el nombre de la verdadera comunidad; para decirlo de otra manera, el “pueblo” no admite otros pueblos, ni admite mediaciones¹². Algo de eso se encuentra en el concepto de “heterogeneidad social” propuesto por Laclau en *La razón...* y trabajado por Biglieri y Perelló (2012):

Al presentar su noción de populismo, Laclau remite al pueblo como una *plebs* que reclama ser el único *populus* legítimo. Esto es: una parcialidad (los menos privilegiado) que quiere funcionar como totalidad de la comunidad (el *populus*, el pueblo como nombre de dicha comunidad). De este modo, tenemos populismo cuando una parte se identifica con el todo y se produce una exclusión radical dentro del espacio comunitario. (p. 73)

11 De cualquier manera, Laclau es enfático en esta imposibilidad. Para ahondar más en esta consideración ver Fair Rzezak (2010).

12 En gran medida, el argumento de la dicotomización de lo social que coincide con la irrupción populista abona esta radical tensión irresoluble entre el pueblo y sus enemigos (Barros, 2006).

El tratamiento que realiza Lacan de la cuestión de la relación profunda entre ley, deseo y goce podría terminar de abrirnos la puerta a este problema, así como está planteado, el de un pueblo que trama su posición subjetiva en los bordes de la Ley y que sostiene su propia dignidad ética. En *La ética del psicoanálisis*, Lacan trabaja un apartado sobre lo que denominó, a propósito de un comentario sobre Sade, “el goce de la transgresión”. Para Lacan, la ley se constituye en el soporte de la transgresión, es decir, la ley se constituye como la vía de la transgresión misma, hay una mutua relación entre la ley y aquello que se sitúa “del otro lado del telón”. Se confirma así aquella sospecha que Biglieri y Perelló (2012) nos vierten: el pueblo es lo éxtimo del orden, se encuentra en una posición de *extimidad*. Y es la comprobación de esta sospecha la que nos permite avanzar en el último punto del argumento, anudando la cuestión de la posición del pueblo con la forma en la que Lacan lee el mito de Antígona, y la particular relación que este personaje establece entre deseo, ley y acto. Hablaremos, de esta manera, de ciertos paralelismos entre la imagen del pueblo que nos vierte Laclau que se acerca peligrosamente a la lectura específica que Lacan hace del “brillo de Antígona”, de la posición de no retorno que supone su decisión que la convierte en una “víctima tan terriblemente voluntaria” (Lacan, 1998, p. 306).

El lugar de la tragedia en la obra de Lacan ha sido extensamente comentado, así como también podría ser comentada la funcionalidad de la referencia a elementos literarios (no solamente griegos) como forma de condensar un argumento, o de encontrar en ellas elementos explicativos lo suficientemente potentes como para ser repuestos. Lacan (1998) lo posiciona de la siguiente manera: “¿Quién no es capaz de evocar a Antígona ante cualquier conflicto que nos desgarrar en nuestra relación con una ley que se presenta en nombre de la comunidad como una ley justa?” (p. 301). Entonces, el caso de la tragedia de Antígona grafica un conflicto central, expresado en la experiencia analítica y en la estructura de la tragedia, entre el orden estatuido y el deseo, y sobre todo la incapacidad de la acción de estar a la altura de ese deseo (Zupančič, 2003).

Ya hemos establecido que el centro del argumento de Laclau con respecto al sujeto político “Pueblo” es que este se constituye en relación con la propia condición incompleta, e injusta, de todo orden socio-simbólico. Ahora bien, no es esto lo único que nos dice, o más bien, para frasearlo de forma diferente, no es eso todo lo que el pueblo es. La acepción laclausiana del concepto “pueblo” nos permite ingresar en la difícil relación que establecemos con ese horizonte que el pueblo traza como el suyo más propio, es decir, la capacidad de restituir al orden social a su condición de Cosa primordial, en un constan-

te desafío a la “normalización política, al “orden usual de las cosas”” (Laclau, 2005a, p. 156). El pensamiento ético al que refiere el psicoanálisis de orientación lacaniana tiene que ver con cierta economía de acceso a ese Real, es decir, tiene que ver con un pensamiento sobre el “precio” que debe pagarse para ganar acceso¹³ a ese Real (Zupančič, 2003). Sabemos bien, y Laclau también se cuida mucho de caer en esta tentación, que el problema político que supone lo Real no tiene que ver con un problema clásico de representación, con una falla en el significante (Rossi, 2010, pp. 137-138); Laclau es enfático cuando sostiene que la construcción del significante vacío no emerge de una puesta en común de algún interés compartido entre las diferentes demandas que convergen en la cadena equivalencial, sino que supone una operación política específica. Ahora bien, quizá aquí subyace una de las omisiones que más caras le salen al argumento laclausiano, porque pierde una sensibilidad muy específica del decir lacaniano, una inflexión teórica muy particular que cambia radicalmente los horizontes éticos (y las consecuencias políticas) de situarse con respecto a ese vacío. Podemos rastrear esta cuestión en el siguiente pasaje de un texto Joan Copjec (2002) donde distingue la lectura lacaniana de Antígona de la hegeliana e introduce una distinción esencial:

Hegel argumenta efectivamente que Antígona (“aquella conciencia que pertenece a la ley divina”) y Creonte (“aquel quien sostiene la ley humana”) son ambos culpables, en su propia decisión e intransigencia, ambos están mal, en tanto que ambos abandonan o alienan un principio por el mismísimo acto de abarcar su opuesto. Actuando en nombre de un individuo particular, su hermano, Antígona traiciona la comunidad y aterroriza al Estado, mientras que Creonte actúa en nombre de la ciudad-estado y por ende sacrifica a Polinices y los valores de la familia. (p. 14)

Lacan no va a coincidir con esta lectura, y juzgará la acción de Antígona como la única acción ética, condenando las acciones de Creonte como crímenes. Así Copjec (2002) hace ingresar una distinción, que ya está en Freud, entre *Haftbarkeit* (perseverancia) y la fijación. Para Copjec (2002), entonces, es Antígona la verdadera heroína trágica de la historia, porque su posición marca una perseverancia (una responsabilidad y un compromiso con su acción), mientras que en Creonte prima la fijación, el mandato superyoico de hacer valer la ley ante

13 Aunque veremos, rápidamente, que este acceso siempre termina siendo parcial, siempre termina deslumbrado por el brillo del acto verdaderamente ético.

todo. Emerge así la figura de Antígona como heroína, y dicha figura nos servirá para categorizar específicamente cómo Laclau lee también la posición del pueblo; pero allí subyace quizá la distinción más importante. Si desarrollamos primero la posición de Laclau se va a notar profundamente la distinción que queremos marcar, y las consecuencias políticas que podríamos considerar emergen de una y otra lectura.

¿Cómo caracteriza Laclau a su pueblo? Más allá de su carácter formal, es decir, de la lógica que subyace a su emergencia, que ya hemos explicitado, es preciso ver cómo caracteriza al pueblo en acción, es decir, al “acto” del pueblo en todo su esplendor. Diversos comentaristas han ahondado en la distinción entre lo instituyente y lo instituido, reponiendo la distinción rancièriana entre la política y la policía, para dar a entender que el pueblo de Laclau se posiciona del lado de lo instituyente, y que su dificultad tiene que ver con su devenir instituido. Gran parte de los ejemplos vertidos por el propio Laclau (2005a) en el capítulo 8 de *La razón...* dan cuenta de estas dificultades específicas de diversos ejemplos históricos. En este sentido, surge la pregunta por qué sucede con ese Pueblo o, en otros términos, por si ese pueblo es simplemente su emergencia y un posterior derrumbe que dejará simplemente la estela de ese momento instituyente que no fue más que una luz de emancipación en la tragedia de la existencia cotidiana. Diversos pasajes de la obra laclausiana nos habilitan esa lectura. Nos centraremos brevemente en aquel que, a los fines de este argumento resulta más pertinente, que es que Laclau (2005a) afirma que al Pueblo lo sostiene y lo condena, en el mismo movimiento, la tensión que lo atraviesa entre la fuerza particularista de las lógicas diferenciales y la fuerza universalista de la lógica equivalencial, y cuyo desbalance hace caer al pueblo como actor histórico en la más olvidable desintegración (p. 249). Vemos así que Laclau llega a un punto muerto en su argumento, porque supone que la relación entre esas lógicas es irreductible, así como también irresoluble por cualquier artimaña dialéctica. Se queda así preso de su muchas veces denunciado “exceso de formalismo”, porque supone que la única tensión que habita al Pueblo es aquella que se trama por su propia estructura, por la propia lógica articulatoria que lo constituye.

Pero a lo largo del argumento descubrimos que existe otra tensión que es muy pertinente marcar, y tiene que ver con lo que consideramos con respecto a la búsqueda de normativización del pueblo como nombre de la restitución de la comunidad, de esa *plebs* que “se identifica a sí misma como la comunidad como un todo” (Laclau 2005a, p. 278). Esta relación muy particular entre el deseo de ese Pueblo y su realización, nos permite relacionar este aspecto poco explo-

rado de la teoría laclausiana con la lectura que Lacan hace del campo de la ética. Así, descubrimos que Laclau comete un error quizá fatal, porque confunde el Bien al que apunta el pueblo, la restitución de la comunidad a su unicidad, con un Bien más allá de la emergencia o no de un sujeto popular. Es decir, Laclau sostiene que el deseo del pueblo tiene su objeto particularmente definido, que apunta a la plenitud, pero que esta plenitud ausente de la sociedad se postula como una característica propia de esta. En otras palabras, podríamos decir que el carácter barrado del orden, su injusticia intrínseca, es suyo, es una cualidad estructural de ese mismo orden. Entonces, la restitución de la plenitud se posiciona como un Bien en el sentido clásico, definido de antemano como la posición específica que todo actor con potencial emancipatorio debería tomar. Entonces el pueblo laclausiano es un pueblo asintótico, un pueblo que se apalanca momentáneamente en el desarrollo de esa búsqueda intrínsecamente imposible, y por ende una subjetividad social que esconde un goce particular en transgredir el orden estatuido en virtud de un bien que, a fin de cuenta, no tiene las cualidades de lo alcanzable.

Nos queda entonces, por último, comprender la posibilidad de pensar una posición teórica diferente, más relacionada con la forma en la que Lacan lee la tragedia de Sófocles. Anteriormente establecimos una distinción que Copjec (2002) resalta de forma pertinente entre la “perseverancia” de Antígona y la “fijación” de Creonte, y que eso es lo que hace que la primera resalte como la única heroína de la obra. Ahora bien, allí también subyace un elemento relevante, que es que la posición de héroe está fungida por la búsqueda de la abolición de la distancia entre el orden signifiante y lo real, es decir, en términos laclausianos, entre el orden social y la plenitud restituida de la Cosa. Ahora bien, podríamos afirmar, tomando a Zupančič (2003), a diferencia de Laclau, que es preciso comprender que la plenitud no puede fungir como un objeto de deseo, en gran medida porque es claro desde un principio que el deseo no tiene objeto. Juranville (1984) nos ayuda a pensar esta cuestión cuando sostiene que “el bien, que es para la filosofía lo que el deseo persigue, es el ser-uno”, es decir, el deseo en sí mismo es una “negatividad radical” (p. 69), cuyo *pathos* tiene que ver con un rodeo constante en torno a su condición de vacío como imposibilidad de colmarse a sí mismo (Braunstein, 2003). Entonces, esa idea que Laclau intenta hacernos ver de que la plenitud se convierte en el objeto de deseo del pueblo, se contradice con el propio argumento psicoanalítico y aleja al acto instituyente de su emergencia como un momento de invención de una subjetividad emancipatoria. Zupančič, (2003) alega que, según Lacan, quien actúa éticamente actúa conforme con su deseo. Pero la realización del deseo tiene que ver,

más que con cierta representación de una plenitud ya ausente de antemano, con la creación de un objeto nuevo desde la propia posición de la falta. Por eso Lacan (1998) enfatiza con la posición de Antígona como una posición “entre-dos-muertes”, es decir, cuyo acto ético es el de cortarse a sí misma del orden simbólico, “morir” simbólicamente antes de la muerte física del personaje hacia el final de la obra. Esa decisión suya, la decisión con mayúsculas, el único verdadero acto humano, tiene que ver con una dimensión de radical invención, no como la comprendida por Laclau que tiene que ver con la invención del nombre del pueblo y su efecto retroactivo, sino con la invención de la dimensión misma de aquello que es deseado.

CONCLUSIÓN: LOS “DOS POPULISMOS” Y EL DIFÍCIL ESTATUS DE LO DESEADO.

Podemos concluir, entonces, que es posible derivar una condición política diferente de esta segunda lectura de la constitución del pueblo. El pueblo no tiene ya como mandato intrínseco la búsqueda imposible de la plenitud, sino que establece el horizonte de su propio objeto y a partir de allí puede seguir dos derroteros muy diferentes entre sí: el del populismo de derecha y el del populismo de izquierda.

Sin ánimos de abonar más que lateralmente a una discusión que excede los intereses y las voluntades de este breve capítulo, podemos identificar que, en la discusión teórica contemporánea, existen ciertas líneas de investigación y análisis que reponen la necesidad de “adjetivizar” al populismo, como un gesto de reflexión post-laclausiana. Es decir, desde el reconocimiento de que lo que nos ofrece Laclau es una fórmula analítica, formal, de la constitución de un tipo específico de interpelación política y de configuración de un actor político, sostienen la necesidad de comenzar a pensar estas experiencias desde el registro de sus contenidos. La pregunta ya no sería “¿cómo funcionan?”, o “¿Por qué funcionan?” parafraseando a María Esperanza Casullo, sino más bien “¿Qué es lo que hacen funcionar?”. No supone esto una disquisición sobre la posibilidad de pensar el fenómeno populista desde una distinción maniquea entre forma y contenido, pero sí supone pensar cierta carnadura, cierto acople histórico y material de un proceso que, en los cánones del pensamiento laclausiano, solo está entendido como una muy específica fórmula de subjetivación, movilizable por experiencias históricas de lo más variables: desde Trump hasta el kirchnerismo o Podemos identificamos los rasgos de una interpelación con fuertes elementos populistas. Tomamos así una posición informada especialmente por los trabajos más recientes de Chantal Mouffe (2018) sobre la necesidad de apuntalar la construcción de un “populismo de izquierda”, que no trabaja con la idea de que el popu-

lismo es un cierto régimen político (un conjunto de configuraciones institucionales y de políticas públicas), sino entendido como habitado por una voluntad específica: posibilitar la articulación de demandas democráticas en favor de una radicalización de la democracia (Mouffe, 2019).

Tomamos de esta manera la propuesta de la autora belga podemos generar una clave de lectura que considere esta propuesta política con el entramado conceptual movilizado en este capítulo. De esta forma trazamos, a partir de la forma en la que se estructura la relación entre acción del pueblo y su relación con el horizonte del deseo. Así, entendemos que la posición que denominamos “populismo de derecha” tiene que ver con seguir el pathos de Antígona, realizar el deseo más allá de toda comunidad, es decir, la destrucción de la comunidad en nombre de aquello que es imposible en ella misma. El carácter no-comunitario del populismo de derecha implica desatender la posibilidad de construir un horizonte emancipatorio, en virtud de una apelación, siempre cínica, a un sentido de comunidad que apela a una plenitud alcanzable a partir de su segregación de un elemento particular (alguna comunidad específica, por ejemplo, los inmigrantes). Esto puede entenderse, como busca hacerlo Timothy Appleton (2022), en consonancia con lo que Lacan denomina como la lógica de la sexuación masculina, una lógica del “todo y la excepción”, donde la operación de universalización es posible siempre que un elemento quede excluido de la misma; es decir, el todo se constituye como posible a partir de una operación de exclusión fundamental, asimilable en términos políticos a las constantes búsquedas, prototípicamente autoritarias, de chivos expiatorios en ciertos segmentos religiosos, culturales o ideológicos que son propios de experiencias políticas contemporáneas.

Por el otro lado podemos situar la propuesta de un “populismo de izquierda”, la cual tendría que ver con la posibilidad de un pueblo que haga el duelo, es decir, de un actor popular que tenga la capacidad de articular aquel horizonte del deseo con el reconocimiento de la otredad, con la necesidad de comprender que la “pérdida” del objeto (que es ópticamente irrealizable) no es la muerte de este propio horizonte, sino su constitución como tal, como un horizonte que habite su accionar político y atraviase de esa manera la relación de tensión conflictiva con aquellos a quienes se opone. De esta manera, nos acercamos a aquella propuesta que nos presenta Mouffe (2019), según la cual es menester “adoptar una estrategia populista para poder operar una ruptura hegemónica que permita recuperar y profundizar la democracia” (p. 139). El elemento eminentemente democrático de esta inflexión, que tiene al duelo como proceso político esencial, es no

sustancializar la operación política, de alguna manera buscar “desimaginarizar”, en términos lacanianos, aquella *imago* de la plenitud comunitaria, para poder establecer un registro de articulación política que no necesite la tramitación de ninguno de sus elementos como enemigos a nivel existencial.

BIBLIOGRAFÍA

- Appleton, Timothy (2016). *Psicoanálisis y política: Freud, Lacan y los pensadores post-lacanianos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Appleton, Timothy (2022). *La política que viene. hacia un populismo de las singularidades*. Barcelona: NED ediciones.
- Barros, Sebastián (2006). Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista. *Confines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, 2, 3, 65-74.
- Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2012). *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires: Grama.
- Biglieri Paula y Perelló, Gloria (2015). Sujeto y populismo o la radicalidad del pueblo en la teoría posmarxista. *Revista Debates y Combates*, 9.
- Braunstein, Nestor (2003). Desire and jouissance in the teachings of Lacan. En: Jean Michel Rabaté *The Cambridge companion to Lacan* (pp. 102-115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Copjec, Joan (2002). *Imagine there's no woman. Ethics and sublimation*. Massachusets: MIT Press.
- Juranville, Alain (1992). *Lacan y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Lacan, Jacques (1987). *El seminario: libro 11. Los conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2009). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En: Jacques Lacan, *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2006). *El seminario: libro 6. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (1998). *El seminario: libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto (2005a). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

- Laclau, Ernesto (2005b). Populismo, ¿qué nos dice el nombre? En Leonor Arfuch (Comp.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (pp. 23-46). Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto (1996). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En: *Emancipación y diferencia*. Barcelona: Ariel.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2014). Sobre los nombres de Dios. En *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2011). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de lógicas políticas. En: Ernesto Laclau, Judith Butler, Slavoj Žižek *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 49-93). Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2000). La imposibilidad de la sociedad. En: *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marchart, Oliver (2015). La ontología política de Laclau. *Debates y Combates. Edición homenaje a Ernesto Laclau*, 5, 1, 13-23.
- Mouffe, Chantal (2018). *For a left populism*. Londres: Verso.
- Mouffe, Chantal y Mazzolini, Samuele (2019). La apuesta por un populismo de izquierda. Entrevista a Chantal Mouffe. *Nueva Sociedad*, 281, 129-139.
- Rabinovich, Norberto (2020). *El nombre del padre. Articulación entre la letra, la ley y el goce*. Buenos Aires: Psicolibro Ediciones.
- Retamozo, Martín (2017). La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción. *Estudios políticos*, 41, 157-184.
- Stavrakakis, Yannis (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Valdivieso, Joaquín (2016). El populismo según Ernesto Laclau. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 18, 52-61.
- Zerilli, Linda (2015). Las bases retóricas del populismo en la obra de Ernesto Laclau. *Debates y Combates. Edición homenaje a Ernesto Laclau*, 5, 2, 21-31.
- Zerilli, Linda (2004). The universalism which is not one. En: Simon Crichtley y Oliver Marchart (Comps.). *Laclau. A critical reader* (pp. 88-109). Nueva York: Routledge.

- Žižek, Slavoj (2019). *Contra la tentación populista*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Zupančič, Alenka (2003). Ethics and tragedy in Lacan. En: Jean-Michel Rabaté, *The Cambridge companion to Lacan* (pp. 173-190). Cambridge: Cambridge University Press.

Ricardo Laleff Ilieff y Miguel Ángel Rossi

POPULISMO Y ESTADO DE DERECHO. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA ACTUALIDAD¹

INTRODUCCIÓN

Tomar como objeto de reflexión al “populismo”, utilizarlo como significante nodal de una perspectiva que toma como premisa la historicidad y la genealogía de los conceptos políticos, conlleva efectuar, necesariamente, una salvedad: en estas páginas hablaremos de populismo sin ánimo alguno de impugnar lo que este término denota; buscamos, simplemente, dejar algunas aristas que podrían colaborar en un pensamiento sobre su relación con otros conceptos. Pues, como bien indica Giuseppe Duso (2018), los conceptos políticos funcionan siempre en red.

Sabemos que esto no barre el obstáculo que siempre aparece al hablar de populismo. Desde hace décadas, al populismo se lo suele concebir, en términos hegemónicos, como una expresión patológica o, en el mejor de los casos, como un discurso al borde de lo que indica la “buena” política. Es de todos modos muy interesante reparar que aún quienes así lo consideran, no hacen otra cosa que mostrar que la voz “populismo” no puede ser extirpada o desterrada tan fácilmente.

1 Aquí se amplían las consideraciones publicadas en la compilación dirigida por Cecilia Abdo Ferez, Stefano Vicentin y Domenico Scalzo *La guardia della libertà. Conquista, repubblica, popolo tra Italia e America latina* bajo el título “Il populismo come sintomo: tra la Repubblica e lo Stato di diritto” (Mimesis/Eterotopie, Udine, 2022).

No puede serlo porque sigue indicando una polemicidad inherente a la política. Como bien reza la historia conceptual, “populismo” es, en definitiva, una palabra que opera como índice y factor de la realidad (Ingerflom, 2021), es decir, una palabra que tiene ganado un lugar en el léxico político, esto es, una palabra que es un concepto y, por ende, reclama siempre una renovada atención.

Ahora bien, el término “populismo”, precisamente por esta dimensión política-polémica, se encuentra atravesado por diversos usos y sentidos, muchos de ellos de los más rutilantes. Más que leer la realidad a través de él, se suele usar como insulto. Su importancia para la academia latinoamericana comenzó a ser notoria hacia la década de 1960, momento en el que cobró dignidad teórica a partir de una serie de trabajos sociológicos y politológicos ocupados en pensar, muy especialmente, la novedad de la experiencia peronista (Laleff Ilieff, 2023). Desde ese entonces una proliferación de investigaciones se han sucedido a fin de indagar en distintos aspectos del populismo y en sus reactualizaciones empíricas más notorias de diversas latitudes. Esto ha construido un sólido piso de discusión que, empero, debe medirse, a cada paso, con un uso público-comunicacional laxo, a veces burdo, que ha impregnado también al sentido común de buena parte de la academia, mucha de ella de origen transatlántico, y de aquellos que no parecen estar muy dispuestos a dialogar con otras miradas.

Lejos de querer hacer de esto el motor de una denuncia o de una vana llamada de atención, pretendemos dejar asentadas dos cosas, ambas pertinentes para explicitar el tono de nuestra comunicación.

La primera de ellas es que si todavía se habla de populismo — en medios de comunicación, en discursos políticos y en trabajos del mundo intelectual—, entonces no es posible, por más que se desee, por más que así lo indica la visión normativa de cada quien, abandonar su estudio.

La segunda cuestión refiere a que la posición que sostiene la necesidad de su impugnación como término “indeterminado”, “vago” o “equivoco”, no hace sino que abonar, con más fuerza, la posición contraria e indicar un plus adicional, sustancial para la tarea teórica.

Notar los intentos de estabilización o negación conceptual nos conduce, incluso, al problema mismo del lenguaje y, por consiguiente, del mismísimo quehacer intelectual, tan formulador de categorías y términos para explicar los procesos del pasado y del presente.

Desde la lingüística de Saussure y el psicoanálisis freudiano estamos advertidos de que no es posible el sentido de un significante u obtener su multiplicidad. Lacan mismo aseveró la diferencia entre el diccionario y su afán de condensar los sentidos, y la lengua (*lalengua*) con su rasgo siempre dinámico y particular. En nuestro caso retoma-

remos estas premisas diciendo algunas cuestiones al respecto en las primeras páginas de este escrito, a fin de procurar articular una breve reflexión sobre la relación entre “populismo” y “Estado de derecho”. Relación que se asume compleja y tensionada desde el recuerdo de las propias experiencias políticas populistas y sus discursos opuestos, pero —y esto es lo importante— relación al fin, nexo inobjetable, que no puede ser cancelado sin más. Creemos, precisamente, que es menester ver este vínculo, situarlo y explicarlo, porque no existe una relación antagónica entre el populismo y el Estado de Derecho. Tendremos, para ello, una vocación conceptual no escindida de la experiencia histórica y sus declinaciones en el presente, aunque no daremos cuenta de ella de manera directa.

Así, volviendo sobre nuestros pasos, afirmaremos que si existen voces que entienden el populismo como la negación del Estado de Derecho, nosotros concebiremos el primero de otra manera, esto es, como un reverso que no lo anula sino que lo revitaliza. Incluso podríamos aventurarnos a decir que el populismo es una suerte de síntoma de la política consensual, de aquella política que pretende homologar “saber”, “racionalidad” y “ética”, y que entiende el conflicto en términos patológicos y señala determinados agentes como estorbos para la buena vida comunitaria.

Con esto en mente, partiremos de la idea de que el populismo emerge cuando se asume la existencia de un daño que no ha sido reparado (Barros, 2020) y que debe serlo, esto es, que posee una visión sobre lo justo y lo injusto. Partir de la idea de daño puede implicar toda una denuncia de aquellos discursos, hegemónicos, que amparándose en la universalidad de la ley, desde una apelación vacua de ciertos principios, utilizan la legitimidad del aparato jurídico-institucional para sus propios intereses, debilitando así la función que debe garantizar un espacio de representación diferente y plural, pues, en definitiva, la sociedad siempre tiene un mínimo de heterogeneidad. Podría entenderse que es este rasgo, y no el populismo *per se*, lo que termina por debilitar al Estado de Derecho y restringir un campo de representación, dejando abiertas derivas políticas antidemocráticas.

UN RASGO DE LA COYUNTURA

A diferencia del lapso comprendido entre el final de la Primera Guerra Mundial y el comienzo de la Segunda, en donde se verifica una crítica mordaz al Estado de Derecho desde cosmovisiones teóricas y posicionamientos opuestos a él —todos ellos fervientes enemigos del liberalismo y propositivos de esquemas de organización social alternativos, como el fascismo, el nazismo y el comunismo—, en la actualidad son los discursos que se presentan como sus más acérrimos defensores los

que parecen socavar sus premisas fundantes. Muchas de estas posturas han ido ocupando los asientos gubernamentales desde la dimensión electoral y ya no aparecen como expresiones alternas a la democracia, sino como investiduras autoritarias de la propia democracia. Esto que parece convertirse en un riesgo para la propia forma liberal de gobierno y sus principios, termina de funcionar gracias a ellos, como si se valieran de su amplitud para operar de manera infiltrada, al mismo tiempo que explícita.

Es cierto, de todos modos, que a diferencia de los años 1970 y 1980, la actual coyuntura ya no puede ser explicada por la díada autoritarismo-democracia, sino, en todo caso, por una idea de autoritarismo que va más allá de los canales electorales y una visión de la democracia que ha quedado algo presa de la formalidad de ciertos procedimientos. Por esta razón, nada asegura que tales expresiones políticas vayan a atentar contra las prerrogativas democráticas, a diferencia de lo sucedido en Europa durante las primeras décadas del siglo XX. Existen prácticas que todavía deben ser dilucidadas cabalmente para entender sus núcleos². Nuestra apuesta aquí solo puede llegar al acto de esbozar algunas ideas que interrogan hasta dónde el propio Estado de Derecho puede ser negado desde su propia evocación y no por ese otro populista, sino por ese otro supuesto guardián de la ley.

Como ya hemos dicho, se trata de un proceso que comenzó a manifestarse al interior de las propias sociedades occidentales, en distintas latitudes, debido a una particular articulación entre lo jurídico y lo político; articulación cuya piedra angular quizás estriba en una concepción de trascendentalidad rastreable en los propios inicios de la Modernidad.

Para observarla o cifrarla en sus trazos nodales apelaremos a ciertas consideraciones de Immanuel Kant presentes en su célebre obra titulada *Teoría y Praxis*. Lo haremos luego de ponderar el populismo como un real que pone de relieve aspectos de lo político en tanto tal —siguiendo así cierto influjo de la ontología laclausiana y lacaniana—. Por ello hemos señalado la productividad que conlleva el populismo como concepto teórico-político. En cierto modo, *sostenemos que el populismo es lo otro del Estado de Derecho, pero un otro que lo revitaliza y no lo niega, es decir, como su reverso necesario para que la ley no sea fetichizada, mármol irrompible*.

Es menester recordar que las distintas experiencias históricas populistas —nos referimos al cardenismo mexicano, al varguismo brasileño y al yrigoyenismo y peronismo argentinos— no han negado su

2 Véase: Barros y Salvi (2022) y Biglieri y Perelló (2023).

importancia, como sí lo han hecho el nazismo y otras formas extremas, totalitarias, a tal punto que supieron gestar vastas dimensiones de institucionalidad, que al mismo tiempo que tensionaron los esquemas vigentes, también los ampliaron, dotando de nuevos derechos y formas de concreción jurídica a vastos sectores poblacionales³. De allí que, en todo caso sea mejor pensar que el populismo procura una ampliación del *ethos* comunitario alejando los peligros de ciertos formalismos cuya intención es reducir la politicidad de ciertos actores esgrimiendo una ley vacua, provista de puro carácter represivo, que tiende a disociar las identidades colectivas en meras identidades individuales o atomizadas (Rossi, 2020).

Así es que procuramos aquí pensar en la conjunción que une, pero que también separa y distingue, los dos términos que titulan nuestra comunicación, ya que, desde nuestra perspectiva, existe un real en política al que el populismo alude evidenciando los límites de lo simbólico por capturarlo y permitiendo, por esa misma dimensión ontológica, denunciar el formalismo imperante de las visiones políticas que apuestan por una restricción del *demos* comunitario.

EL POPULISMO COMO SÍNTOMA

Tal como ya hemos dicho, una de nuestras premisas es que aquello que se le endilga al populismo como término es un rasgo que resulta propio de toda conceptualización. Y esto no desliza la importancia de por qué se pone de manifiesto al hablar de populismo, muy por el contrario.

Justamente porque se trata de un término que no es —no puede ser— aséptico, y porque se encuentra abierto de manera evidente a la normatividad y a la afectividad (Laleff Ilieff, 2020), es que tales aspectos resultan susceptibles de ser observados de forma bien nítida, a diferencia de lo que acontece con otros significantes que quizás no poseen una inscripción y una polemicidad tan marcada.

La denuncia de su polisemia, la impugnación de su utilidad heurística, se relaciona entonces con su propia proliferación en diversos ámbitos de la experiencia. Esto es lo que permite recordar lo fútil de las esperanzas cartesianas que dieron vida a la ciencia moderna; lo fútil de aquellas pretensiones por designar cabalmente las propiedades de las cosas con las palabras.

La lingüística del siglo XX enseña que los términos no son unívocos, ya que la significación misma depende de un hiato inerradicable entre signifiante y significado. En este sentido, no es por la flaqueza

3 Al respecto, véase: Aboy Carlés (2010).

del ingenio académico que el populismo sigue estando operante, es decir, el populismo no mantiene su perdurabilidad por la carencia de mejores conceptos para explicar ciertos fenómenos; tampoco por la irresponsabilidad de los medios de comunicación que se valen de él sin mayores reparos; mucho menos por las licencias que admite el lenguaje coloquial y la tribuna política. Más bien, un concepto como el de populismo muestra la carnadura de los significantes y su trasfondo último imposible⁴.

Ernesto Laclau no estaba del todo equivocado cuando, en *La razón populista*, señaló que el populismo resulta una vía de acceso crucial para lo político en tanto tal. Lo que podemos destacar nosotros en este mismo registro es que tales consideraciones develan algo del orden de la propia ontología de lo social en tanto obligan a pensar los modos en que se anudan los registros lacanianos de lo real, lo simbólico y lo imaginario (Laleff Ilieff, 2023); registros que le dan espesura a la realidad.

Lejos de tal horizonte, las voces dominantes sobre el populismo procuran conjurar su alusión a lo real anulándolo como término, pero su referencia y utilización convierten tal tarea en una empresa vana. Tal postura posee, de hecho, una contracara normativa evidente; al populismo se lo niega más que a cualquier otro significante por ser la expresión de un real que rompe el molde ético de la comunidad del consenso⁵.

Pero aun cuando abracemos la idea de consenso, aun cuando entendamos la función de sutura imaginaria que necesita toda identidad o espacio de representación, solo será posible su operatividad en la medida en que se parta de la idea de escisión y no de la homogeneidad. Es decir, si hace falta alguna suerte de consenso, alguna cláusula regulativa, es porque, desde el inicio, hay diferencia y no uniformidad. En cambio en los medios de comunicación y su correlato académico, el análisis es al revés: el consenso debe anular la diferencia, puesto que la diferencia resulta patológica.

En suma, las supuestas debilidades que encierra el concepto de populismo son la muestra patente de un pensamiento empeñado en negar los límites de la propia dimensión simbólica para dar con lo real, pues lo real también irrumpe en la experiencia con sus efectos disruptivos. Ahora bien, nada de lo que nos hemos aventurado a decir aquí elimina la importancia de la tarea conceptual y de sus fatigas,

4 Sobre esta labor y su fondo de imposibilidad, consultar: Blumenberg (2003).

5 Sobre el particular, véase: Barros (2018).

solo subraya que sus intentos más rigurosos dependen de precisar una ontología que repiense el estatuto de las ciencias.

Veremos a continuación cómo el populismo va a contrapelo de la lógica trascendental. Repasar la fundamentación kantiana del Estado de Derecho nos permitirá ilustrarlo retomando el centro de nuestra intención, a saber: entender aquellas tentativas por anular toda forma de conflictividad y de inclinación humana que conlleva —como muy bien señaló Lacan— una violencia inaudita; una violencia que hoy amenaza y restringe ciertas libertades pensadas como atributos de los sujetos.

EL ESTADO DE DERECHO KANTIANO.

En su célebre texto *Teoría y Praxis* de 1793, Kant manifestó su interés en pensar al Estado en términos jurídicos. Sostuvo que el Estado para ser Estado de Derecho debía articularse con base en tres principios *a priori* o *trascendentales*, a saber:

1. la libertad en tanto hombre
2. la igualdad en tanto súbdito
3. la autonomía o independencia en tanto ciudadano.

En ese marco, adujo que no se trataba de aspectos gestados por el Estado, sino de elementos fundantes de él, puesto que si se anula alguno de ellos, no puede existir Estado de Derecho.

Ahondar aquí en cada uno de estos principios permitiría hacer justicia a la profundidad del pensamiento kantiano, pero implicaría exceder ampliamente los límites y objetivos de nuestra intervención. Como ya hemos dicho, lo que pretendemos hacer es mucho más modesto: buscamos observar cómo lo trascendental puede volverse un dispositivo que intenta obturar la emergencia del conflicto y limitar los efectos de la contingencia y de la subjetividad, acarreando ciertos riesgos.

Esta cuestión que resulta evidente en nuestros días puede ser ilustrada con la pretensión kantiana de formalizar o “trascendentalizar” el Estado de Derecho. No en vano da lugar a un gesto de conceptualización que, aunque a tono con el ideario de la Revolución francesa, parece no haber alojado enteramente sus radicales postulados. Con su pensamiento sobre el Estado de Derecho, Kant efectuó el reemplazo del principio de fraternidad enunciado en 1789 por el principio de autonomía individual propio de una visión del sujeto como individuo racional, es decir, profundamente liberal. De este modo, el filósofo alemán buscaba desplazar una categoría que necesariamente presupone la idea misma de relación y, por ende, la

idea misma de conflictividad, pues siempre está en juego cómo se definen los términos intervinientes.

Por trascendental, Kant entendía toda dimensión determinada por la razón sin inclinación o materialidad alguna. Por ello, en su mencionado trabajo, especificó que tanto la moral como el derecho proceden de una única misma fuente que es la razón y que mientras el derecho legisla conductas y posibilita que algunos obedezcan por finalidades patológicas e instancias externas —como puede ser el miedo al castigo—, la moral legisla sobre intenciones.

En las páginas de la *Crítica de la Razón Pura*, anterior a la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant desplegó su noción de trascendentalidad reparando en las condiciones de posibilidad del propio conocimiento determinado de las formas *a priori*. Es allí en donde explicitó un sujeto trascendental constituido por las categorías y las formas puras o intuiciones puras de la sensibilidad —espacio y tiempo— que proyectadas sobre un material sensible, constituyen el campo de la experiencia. En ese marco, afirmó que solo resultaba posible conocer los fenómenos, pero no las cosas en sí mismas (*noúmeno*); por ello determinó la incognoscibilidad de los objetos de la *metafísica* —tales como Dios o alma—, aunque destacó la necesidad de pensar en ellos.

Este acceso denegado al conocimiento de lo absoluto reaparece en otras obras del filósofo alemán, algunas de las cuales atendieron especialmente el problema moral —como en *Crítica de la razón práctica* y en *Metafísica de las Costumbres*—.

Para Kant, ese acceso a lo absoluto puede darse solo a partir de la conciencia moral, es decir, a partir de la conciencia del deber que se revela en lucha con las inclinaciones, siempre de carácter subjetivo o empírico. Por ello es que la moral exhorta a que se actúe por el deber, tal como reza el imperativo categórico⁶. De ahí que se suele señalar que el sentido común apela a “la voz de la conciencia”, expresión que llevó a Lacan a poner el acento en el objeto voz y en la ferocidad del *superyó*. No casualmente el psicoanalista francés puntualizó, en su *Kant con Sade*, cómo la verdad de la moral kantiana llega a su plenitud en la máxima sadiana que reza el derecho del perverso a gozar del cuerpo del otro. Las consecuencias de una voluntad desentendida de todo tipo de inclinaciones pueden generar todo tipo de perversiones. La formalización de la ley conlleva una violencia extrema que puede abrigar toda clase de contenidos. Este es un punto sustancial para entender por qué la dimensión trascendental tiene

6 “Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza” (Kant, 2015, p. 126) (Ak. IV, 421).

sus riesgos cuando opera en política. No en vano fue Hegel quien tempranamente criticó los peligros impuestos por la abstracción de una ley vacía, ya que en nombre de una ley se efectúan acciones que aparecen vaciadas de inclinación y hasta ferozmente contradictorias con sus defensas. Al respecto vale la pena citar aquí a Hannah Arendt y su análisis de la figura del perpetrador Adolf Eichmann durante el juicio por sus crímenes:

Lo que Eichmann no explicó a sus jueces fue que, en aquel 'período de crímenes legalizados por el Estado', como él mismo lo denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del 'imperativo categórico del Tercer Reich', debida a Hans Franck, que quizá Eichmann conociera: 'Compórtate de tal manera que si el Führer te viera aprobara tus actos' (Die Technik des Staates, 1942, pp. 15 -16). Kant, desde luego, jamás intentó decir nada parecido. (Arendt, 2006, p. 200)

Es en este sentido que, atendiendo al actual horizonte de sentidos, resulta particularmente productivo pensar en formas que permitan enlazar lo político y los derechos al interior de una matriz teórica y práctica bien distinta; una que procure escapar de la violencia inaudita de la trascendentalidad y del formalismo del derecho siendo receptiva del imperio de la contingencia, de sus luchas y de los deseos que la motorizan. Solo así podría resultar posible comprender aquellas identidades que buscan su inclusión en el orden simbólico imperante, pero también dar lugar a derechos por aspectos materiales que el orden capitalista parece no alojar. De este modo se alumbraba esa tensión tan propia de la no-relación lacaniana, donde no hay proporcionalidad entre los términos.

Así, el populismo podrá ser entendido como un buen síntoma de la política, como una fuerza que por su dimensión dislocadora, oxigena, amplía y hasta cuestiona al Estado de Derecho allí cuando sus discursos detentadores hacen que se restrinja la heterogeneidad del *ethos* comunitario y los derechos mismos de sus miembros a poder decidir como partes de él.

BIBLIOGRAFÍA

Aboy Carlés, Gerardo (2010). Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. *Pensamiento Plural*, 4 (7), 21-40.

- Arendt, Hannah (2006). *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Barros, Mercedes y Salvi, Valentina (2022). Nuevas derechas y disputas memoriales: desafíos de un objeto de estudio en ciernes. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria De Estudios Sobre Memoria*, 9, 6-11.
- Barros, Sebastián (2018). Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 67, 15-38.
- Barros, Sebastián (2020). Lo político y los procesos de identificación. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, VII, 13, 1-26.
- Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2023). Antipopulismo, autoritarismo y ultraderechas en la Argentina actual. *Studia Politicae*, 60, 272-300.
- Blumenberg, Hans (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Duso, Giuseppe (2016). *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires: UNSaM Edita.
- Ingerflom, Claudio (2021). El Estado de Reinhart Koselleck o como pensar los cambios históricos. En Reinhart Koselleck, *El concepto de Estado y otros ensayos* (pp. 97-128). Buenos Aires: FCE.
- Kant, Immanuel. 2015. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2020). La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. En Miguel Rossi y Elena Mancinelli (Comps.) *La política y lo político. En el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (143-163). Buenos Aires: IIGG-CLACSO.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2023). Afectos y manipulación. De la experiencia peronista a la teoría del populismo. *Res publica*, 26. 209-221.
- Rossi, Miguel Ángel (2020) Acerca del fetichismo de la ley. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 25, n.89. 108-120.

ACERCA DE LAS Y LOS AUTORES

Paula Biglieri (UBA-INDEAL-CONICET) es Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México, investigadora independiente de Conicet, profesora regular de la Universidad Nacional de La Plata y co-responsable de la Cátedra Libre Ernesto Laclau de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Nicolás Fraile (UBA-IIGG-CONICET) es Licenciado y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires), Magíster en Teoría Política y Social (Universidad de Buenos Aires) y Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con asiento en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Universidad de Buenos Aires, su actual proyecto de trabajo aborda la politicidad de la administración pública en la teoría alemana del Estado. Ha publicado artículos científicos sobre el pensamiento teórico-estatal de autores como Hermann Heller, Carl Schmitt y Rudolf Smend. Se desempeña también como docente universitario.

Ricardo Laleff Ilieff (UBA-IIGG-CONICET) es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales

de la UBA. Director de la Maestría en Teoría Política y Social (UBA). Profesor de grado en la Carrera de Ciencia Política (UBA) y de posgrado en distintas maestrías y doctorados. Ha dirigido diversas compilaciones. Es autor de *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt* (Guillermo Escolar, 2020) y de la saga Política y ontología lacaniana editada por Miño y Dávila, conformada por *Poderes de la abyección* (tomo I, 2022) (traducido al inglés recientemente por Routledge) y *El secreto de Edipo* (tomo II, 2024).

Fernando Lizárraga (IPEHCS-CONICET) es Investigador principal del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS) y profesor adjunto de Filosofía Política, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Autor de *Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* (2016); *El Marxismo y la justicia social* (2011); y co-editor de *El liberalismo en su laberinto: renovación y límites en la obra de John Rawls* (2014). Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro en el campo de la Teoría y la Filosofía Política contemporáneas con énfasis en las teorías distributivas y el igualitarismo, especialmente en las tradiciones liberal y socialista.

Maximiliano Jorge Márquez Broggin (UBA) es Licenciado en Ciencia Política (UBA), maestrando en Teoría Política y Social (UBA) y Especialista en Estudios Políticos (UBA). Se desempeña como docente de Filosofía, en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Mandela Indiana Muniagurria (UBA-IIGG-CONICET) es doctoranda en Ciencias Sociales y Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es becaria doctoral del CONICET con asiento en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y docente de Filosofía en la Carrera de Sociología de la misma casa de estudio. Su línea de investigación gira en torno a la relación entre ética y política en el pensamiento contemporáneo, con especial interés en la obra tardía de Judith Butler. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Humboldt de Berlín.

Gloria Perelló (UBA-INDEAL) es psicoanalista, Doctora en Psicología por la Universidad de Buenos Aires, Profesora-Investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones de América Latina (INDEAL), y Co-directora de la Cátedra Libre Ernesto Laclau,

Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Profesora de la Facultad de Psicología, UBA y de la Universidad Nacional de Moreno (UNM). Visiting Scholar de Northwestern University, Chicago-USA. Ha publicado los libros: *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*, Buenos Aires: Grama, 2012; y *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2007, en coautoría. Varios capítulos de libro tales como: (2024) Rupture, institutionalisation and tension. About populist temporality in Latin America. En Knott, A. (Ed.) *Populism and Time/Temporality*. Edinburgh University Press. (2022) De las dimensiones de lo político y la neutralidad en psicoanálisis. En Azaretto, C y Ros, C. (Comp) *Lecturas del psicoanálisis sobre lo social*. Editorial Brueghel. (2020) Populism. En Stavrakakis, Yannis (Ed.) *Handbook of Psychoanalytic Political Theory*.

María Marta Quintana (IPEHCS-CONICET) es Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). En la actualidad se desempeña como Investigadora Adjunta del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (Universidad Nacional del Comahue-CONICET). Entre sus temas de investigación, indaga en los procesos de identificación ética, política y afectiva entre el activismo de derechos humanos y los activismos feministas y de la diversidad/disidencia sexogenérica de Argentina. Asimismo, es docente en la Sede Andina de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), donde también dirige la *Especialización en Estudios de Género para la Intervención Profesional*.

Miguel Ángel Rossi (UBA-IIGG) es Doctor en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo y Licenciado en Psicología (UBA). Profesor regular de Filosofía y profesor asociado a cargo de Teoría Política y Social I de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Fue Codirector del Doctorado en Ciencias Sociales (UNPSJB) y Director de la Maestría en Teoría Política y Social (UBA). Es Investigador principal del CONICET. Es autor de *Lecciones sobre la política de Aristóteles. Libros I, III y VI* (2018) y compilador de *La política y lo político. En el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (2020), entre otras publicaciones.

Ramiro Vuotto (UBA) es Licenciado en Ciencia Política (UBA). Es maestrando de la Maestría en Teoría Política y Social de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Se enfoca en el cruce entre teoría política y psicoanálisis, con especial énfasis en la teoría laclausiana del populismo.

COLECCIÓN IIGG-CLACSO

¿Cuál es la vigencia de la metáfora paterna para el pensamiento político? Desde el cruce entre el psicoanálisis y la teoría política contemporánea, este libro propone repensar la figura simbólica del padre en sus distintas derivas con la sospecha de que, a pesar de sus crisis y tensiones —o quizás precisamente por ellas— se trata de una metáfora decisiva de la política y del inestable pero sostenido vínculo entre el orden y la conflictividad inerradicable que, desde dentro, lo cuestiona y constituye.

Desde ese prisma, siguiendo la estela del pensamiento político posfundacional, los capítulos despliegan distintas lecturas que buscan interrogar la figura misma del padre, pensar declinaciones de la metáfora paterna y establecer cruces con la teoría laclausiana del populismo.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO**
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-950-29-2053-5



9 789502 192053