

Artigo de reflexão

La democracia en tu cara Democracy in your face

Ricardo Sanín Restrepo¹
Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá

RESUMEN: La ideología liberal se enuncia a sí misma como el triunfo de la razón y el final de la historia, un hoy elástico capaz de reducir la realidad a la categoría de necesidad absoluta enmarcada en la existencia de universales que están por fuera de la historia pero que crean lo histórico, por fuera del lenguaje pero que crean el lenguaje. Todo problema ético del liberalismo queda reducido a un problema de validez. La función de los universales es presentar la ideología como no-ideológica, como la "esencia" que demarca el adentro y afuera de lo normativo. La economía del poder de los universales se sustenta en una lógica circular y autorreferencial. Cuando se subvierte esta lógica se capta que la limitación del conocimiento está en el corazón del objeto que es la misma finitud y antagonismo de los sujetos. El formalismo liberal tiene su expresión más nítida en la "grundnorm" kelseniana que privilegia la unidad del objeto y la sumisión absoluta del sujeto a partir de un lazo racional unidimensional que confunde el principio del orden con el orden concreto; ésta es la raíz lógica de toda desventura liberal. El poder original no proviene de ninguna estructura ontológica universal. La "Grundnorm" como universal no es más que un particular finito que reclama el lugar de lo absoluto luego de una imposición violenta e ideológica. Si se toma la democracia literalmente, en su aspecto constitutivo más radical, y se le suma el sujeto como fisura de la realidad objetiva, desaparece de un soplo la suposición kelseniana, y el espacio político/jurídico se reabre para el sujeto político.

Palabras claves: liberalismo, universales, mitología racional, "Grundnorm", ontología política, soberanía, democracia, pueblo, sujeto político

ABSTRACT: Liberal ideology posits itself as the triumph of reason and the end of history, an elastic present capable of shrinking reality to a necessary truth that is situated in the presence of universals that are non-historical but that found history, that are outside of language but create all language. Every single ethical problem in liberalism is reduced to a fact-finding validation of its basic myths. The function of its universals is to show ideology as non-

¹ Profesor de teoría jurídica de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá. Carrera n° 40, Bogotá D.C., Colombia. E-mail: ricardosanin@yahoo.com.

ideological, as the “essence” that marks the inside and the outside of the normative. The economy of power of said universals is founded on a circular and auto-referential logic. When such logic is undermined, one grasps that the limit of knowledge is at the heart of the object and that the sacred Western object is fashioned by a finite subject and his or her infinite struggle with Self and Other. Liberal formalism finds its most acute symptom in the Kelsenian “Grundnorm”, in which the repression of the subject is guaranteed by the “presupposed” completeness of the object brought upon by a shallow and one-dimensional link that utterly mistakes “the principle of order” for the order itself; this is the root of all liberal hardship. Original power does not arise from any universal ontological structure. If we take democracy literally, in its most radical and constitutive meaning, and articulate it with the understanding of the subject as the split through which reality appears, the result is that the Kelsenian “presupposition” is wiped off in a single stroke and the political space is reopened for the political subject.

Key words: liberalism, universals, rational mythology, “Grundnorm”, political ontology, sovereignty, democracy, people, political subject.

Escapando de la prisión kelseniana

El mito trascendente de los universales

¿Por qué palabras tales como libertad, democracia y Estado de derecho tienen un impacto de tan largo alcance en la tradición moderna? ¿Por qué ellas siguen siendo el núcleo de la actividad “normativa” que organiza y determina cada átomo de la superficie de la realidad política? ¿Por qué han de ser inevitables como la fuerza immanente que empuja todo proceso narrativo y le asigna un lugar particular a cada sujeto e institución? La tradición liberal tiene su historia particular. En ella se da buena cuenta de un proceso evolutivo que un día se frenó en el hoy, un hoy múltiple, un hoy elástico que explica el tiempo a partir de los tentáculos que se extienden desde su matriz ciega, que explica la totalidad de la historia y del presente, un punto de corte donde la historia misma se detiene y desaparece en una nueva sustancia. Esta sustancia ordenadora son los universales. Los universales son sacados de palabras claves tales como libertad, democracia o Estado de derecho, ellos cierran la historia con su consolidación ideológica, son las fundaciones mismas del liberalismo, que lo hacen refractario y lo explican en su totalidad. Estos universales tienen un relato particular mitológico que termina absorbido dentro de su propia constitución, allí donde el relato termina y comienza la realidad. Con estos universales el tiempo es una recitación de ellos mismos, de cómo ellos llegaron a habitar este mundo, a explicar este mundo y a ser este mundo. La historia de las luchas, frustraciones, revoluciones, la historia misma de las historias paralelas o contradictorias termina con una sutura, con un fin que es el universal. El universal es producto de una instancia histórica particular pero que a la vez la frena y la explica, la paraliza y la oculta. Todos somos sus vástagos, nuestro lugar está predestinado por ellos.

¿Cuál es la virtud intrínseca de estos universales? ¿Cómo y por qué funcionan? De acuerdo con el liberalismo, primero se trata de conceptos racionales de los cuales se desprenden estatutos positivos, lo cual supone, segundo, que cada categoría o subproducto que se derive de ellos (justicia constitucional, democracia representativa) llegan a ser lo que son pues traen incorporado el código genético de sus palabras claves; se trata de derivaciones lógicas y pacíficas que extienden y prolongan el contenido único de sus universales, lo cual implica, tercero, que dichos universales no requieren otra convalidación que la le otorga su propia estructura

interna y que cualquier problema de validez de sus subproductos se resuelve al retrotraer la cadena a su origen. Para el liberalismo, entonces, todo problema se resuelve en el terreno de la validez.

Todo esfuerzo tendiente a convalidar estos universales dentro de sus propios confines es falaz, tautológico. Esta falsedad no es sólo lógica, como se demostrará, lo cual de por sí desnuda toda pretensión de racionalidad moderna, sino que tiene una función ideológica específica, cual es la postración de la política mediante la implantación de la hegemonía jurídica como cierta especie narrativa que permite contener y explicar la historia y todos sus sustratos sociales, y de ello se deriva la imposibilidad de innovar el mundo por fuera de las fronteras precisas que ordena el derecho. Con todas sus variaciones y cambios de tonalidad, la modernidad liberal no puede, ni quiere escapar de una ordenación de la vida a partir del grano sagrado de la validez de sus universales y de la completitud de sus derivaciones prácticas; aquí descansa toda la estructura del mundo moderno.

El artificio es sencillo, sus consecuencias son complejas. Para el liberalismo los universales explican el sistema, el sistema es el todo de la vida social, que a la vez es toda posibilidad de conocimiento y el límite del lenguaje. Los universales contienen el sistema desde su cúspide, son la premisa mayor petrificada, explican todo el edificio en términos de validez formal. Todo ello adherido a creencias tradicionales ya superadas en otros ámbitos del conocimiento (vg. la mecánica cuántica), según las cuales la constitución misma de la realidad es la suma de las partes. El todo es la suma de las partes, lo que es equivalente y simétrico al postulado que el “todo” explica el funcionamiento integral de las fracciones, y la aritmética de las fracciones constituye un todo, como si cada parte o fragmento operase animado por un indivisible que lo domina y prescribe plenamente, como si cada partícula tuviese un papel predeterminado y lo ejecutase solo en la medida en que otras partículas ejecutan su pequeño libreto y así todo funciona dentro de un escenario armónico y total.

Los universales liberales no solo ordenan cada uno de los discursos y derivaciones hasta sus más íntimos resquicios y condensan el enlace de todos los discursos nacidos de su tradición y garantizan que actúen de forma simétrica y pareja, sino que el plan universalista va más allá; se trata de marcos que son neutrales y acabados en sí mismos, que no resisten ningún tipo de reto, ni ético, ni estético, ya que ellos marcan el inicio del lenguaje, en ellos el lenguaje se programa como elemento puro y simplificado que otorga sentido a todo el sistema que, curiosamente por su virtud, se sobreentiende a sí mismo (Douzinas, 2008). Lo ético es su consecuencia, lo estético su producción, por lo tanto el lenguaje tiene el mero propósito hermenéutico de comprobar la pertenencia de un particular al universal. El universal es el afuera inasible para el lenguaje pero que crea el lenguaje en su totalidad.

Esta lógica circular y autorreferencial es el hueso duro de la modernidad. Universales como democracia están instalados como ordenadores de la realidad, como hiper texto que subyace a cada producción de lo social, que lo organiza y justifica hasta sus elementos granulares. Ahora bien, estos universales son el umbral del lenguaje, en su forma quieta y pura se genera el lenguaje mismo, son el “todo” de donde proviene lo singular; así todo sentido que se encuentre disperso, que deba ser recuperado tiene que retraerse a sus orígenes, al punto cero de su emisión, de modo que resulta obvio que la hermenéutica que enseña el liberalismo no se sale un ápice de la mera reconstrucción de sentidos a un origen liminar.

Ya, una mirada más incisiva a este funcionamiento armónico de paridades y correspondencias devela su imposibilidad. El concepto hegeliano del universal consiste precisamente en que el universal jamás es el marco neutro de una multitud

de contenidos particulares, no es un contenido ya realizado y que activa el proceso desde sus orígenes y de acuerdo a una constitución inscrita en su alma, sino que por su propia naturaleza el universal divide, separa, destroza toda entidad individual, escinde lo particular, y solo en la medida en que rompe cualquier propósito armónico se afirma como universal. La relación jamás es simbiótica, sino, por el contrario, antagónica: el universal siempre se afirma en la forma de algún contenido particular que pretende encarnarlo directamente. En otras palabras, el sentido mismo de lo universal no existe por fuera del lenguaje, no es posible hasta que un particular tome su lugar, se apropie de su espacio vacío y lo llene desde un mundo que ya ha sido vivido a partir de la contingencia y finitud de un particular que ha triunfado en una macabra e inacabada lucha por el lenguaje.

Piénsese en el ejemplo que nos ofrece Slavoj Žižek del concierto de violín; de acuerdo al filósofo esloveno, el universal llamado “concierto de violín” supone que existe un marco pleno de referencia que ha orientado y captado todo el desarrollo particular de los variados intentos por llamarlo, por invocarlo (Žižek, 2007). La estética occidental, que es idéntica en sus recursos y economía a la narrativa normativa moderna-liberal, pretende que exista un universal llamado “concierto de violín” a partir del cual se desgrane cada ejecución particular, entiende que dicho universal encierra una verdad específica que debe ser atendida con el máximo rigor, de lo contrario la música no sería música y cualquier intento por fuera de sus bordes estrictos sería un sacrilegio a su forma pura. Desde Mozart a Bartók, de Beethoven a Tchaikovsky se trata de variaciones concretas que se derivan de la universalidad del concepto, que conducen en cada acorde y variación los elementos concisos del “concierto de violín”. Pues bien, lo que realmente sucede es que cada caso específico pretende llenar el orificio vacío del universal, cada caso es un intento fallido e incompleto por reclamar el lugar de lo “absoluto”. “En cada caso, el concepto universal es perturbado de un modo específico” (Žižek, 2007). Cada caso es una forma particular de atrapar el universal, de modo que cada intento perfora el universal y lo rehace, altera sus dimensiones, lo infla y transforma en otra cosa. Finalmente detrás del concepto universal solo hay casos particulares, fracturados y disímiles, donde es claro que el “concierto de violín” jamás existió por fuera de los intentos particulares de vencer su resistencia y que el concepto de lo “universal” como tal es una simple decisión hermenéutica retrospectiva, es una ilusión impuesta violentamente, empujada a sus precipicios por los diferentes casos particulares que en una lucha agónica pretenden llenar su lugar. El universal queda atrapado en las redes de sus intentos fallidos, ese es el concepto mismo de “*significante vacío*”.

Resulta clara que la exclusión es una de las funciones primordiales de los universales dentro del espacio liberal. Cualquier contenido particular que no se inscriba dentro de los detalles exigidos por el universal queda desplazado del lenguaje como un elemento espurio condenado al afuera; desde conceptos básicos como “bárbaro” hasta “terrorista” provienen de este simple ejercicio de la razón.

Como demuestra el ejemplo del “concierto de violín”, la imposibilidad de realizar el universal no proviene de obstáculos externos que se niegan a ser domesticados, no se trata de una disonancia entre lo universal y lo particular que exigiría el sacrificio de lo particular; el obstáculo es interior. Es el atolladero de sus múltiples ejemplificaciones lo que forma el universal, y no viceversa. Son los casos particulares, disgregados, inconexos los que deciden el contenido del concepto universal. El fracaso del universal no es entonces un fracaso de los intentos particulares, sino el fracaso de universalizar un particular que lo deja expuesto a su propia finitud. El fracaso de la tradición liberal moderna radica entonces en la exclusión sistemática y cruel de contenidos particulares que no encajan dentro del pretendido universal, proviene de tomar a un particular que suplanta al universal

como regla y medida de todo otro particular para así desterrar a aquellos particulares que no estén en armonía con el significante vacío. Ahora bien, todo lo anterior no significa que, dada la falacia de lo universal, este no funcione; por el contrario, funciona demasiado bien. De eso se trata toda la mecánica liberal, de sembrar un sentido de realidad a partir de ilusiones básicas que llenan de contenido nuestras vidas. La ilusión es el escenario donde vivimos, donde nuestros mundos quedan desolados y partidos, definidos y clausurados; precisamente el gran truco es hacernos sentir esa ilusión como algo inevitable, intransferible, invencible.

Como sostiene Zizek, siguiendo a Hegel, el género universal es siempre una de sus propias especies; solo hay universalidad si existe una *brecha*, un agujero en medio del contenido particular de esa universalidad, es decir, en la medida en que, entre las especies de un género, haya siempre una especie faltante, a saber: la especie que encarnaría adecuadamente ese género.

Por lo tanto, toda esta trama moderna de perseguir frenéticamente el modelo, de ser su siervo no ha sido cosa distinta que la imposición, en últimas ideológica y violenta, de mantener una parte privilegiada en el lugar del universal que, como tal, se nos presenta como la máquina que surte todo el movimiento, que explica todo el lenguaje y del cual se deriva toda la verdad. En este proceso en el cual un particular, tan anémico y frágil como los demás, de pronto se revela a la luz como el único contenido universal verdadero, lo que ha sucedido es una lucha política por enunciar la verdad desde un sesgo particular. El “Estado” liberal como modelo único destierra toda diferencia, anula toda posibilidad de organización política autónoma por fuera de sus invencibles barreras; esta ilusión se soporta a sí misma no solo como modelo excluyente, sino, lo que es peor, como modelo acabado, como premisa intocable de la verdad, como fórmula matemática axiomática, irrefutable. Aquí, es preciso recordar a Hegel nuevamente: no es que sea imposible un Estado que satisfaga totalmente su concepto; es posible, pero ya no sería un Estado sino una comunidad religiosa. Lo que hay que cambiar es el concepto mismo de Estado, es decir, la norma con la que medimos la existencia de los Estados reales. El concepto “universal” de “Estado” no es una verdad tras la verdad, anterior a todo tiempo, infranqueable, inaccesible y completa; es simplemente la máscara puesta allí por un contenido particular que se alzó con el concepto. Claro, ello enuncia un sentido de realidad preciso y en gran proporción funda nuestros mecanismos de creencias, pero el punto acuciante es saber qué pasa cuando el velo sea levantado y tras la apariencia de la realidad ilusoria liberal se revele nuestra vida fundada en un fantasma que se impuso ocultándose tras su propia construcción espectral.

Toda existencia positiva del universal está soportada en la incapacidad misma del concepto de realizarse completamente; la contradicción está adherida al concepto mismo e impide que la totalidad se realice completamente desde adentro. Lo que no nos cuenta la fábula liberal entonces es que sus universales fueron impuestos violentamente y que su supervivencia depende de la invisibilidad de su lugar mítico y su funcionalidad de una red ideológica que se oculta tras la fantasía de la razón. Desterrar esta fantasía es mirar a la criatura de frente, sin suposiciones (“Grundnorm”) ni arandelas netamente autorreferentes y que solo conducen a doblegarse ante el mito primordial (validez), es descubrir que detrás de la función existe una ánima ideológica, una economía del poder que se sustenta en ella misma, es descreer de esencias que se dispersan como gas tóxico, recubriendo sus huellas y limpiando su tétrico lugar de nacimiento.

La máxima kantiana (que ha ordenado el mundo moderno/liberal) según la cual “las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento son al mismo tiempo las mismas condiciones de posibilidad del objeto de nuestro conocimiento” supone una transmisión pacífica y sin recortes de lo subjetivo a lo objetivo, supone que el objeto de

nuestro conocimiento es invariable y se encuentra siempre a la espera de ser descubierto en su transparente integralidad, supone que cualquier esguince o fracaso para captarlo es una deficiencia del conocimiento atribuible al sujeto. El objeto es lo absoluto, es el énfasis de realidad indestructible. La fórmula kantiana implica la justificación básica de los universales, su existencia y su función; pretende develar en el mismo tramo el lugar de la subjetividad como un lugar supeditado a un uso particular de la razón que esté definido por el objeto/universal del cual obtiene el conocimiento. Cualquier desvío subjetivo de las reglas de la razón inscritas en el objeto/universal mismo significa la imposibilidad del objeto y la eliminación automática del sujeto (racional).

Pero que tal si leemos esta relación, no a partir de la falacia de los “universales” completos y quietos, sino de su lugar violento, frágil y particular. Los universales como significante vacío, como lugar donde acontece la exclusión, el trono vacío por el cual luchan sentidos particulares de la realidad, posición mítica y etérea donde la guerra se hace lenguaje. De ser así, la máxima debe ser invertida radicalmente: “la imposibilidad de nuestro conocimiento es al mismo tiempo la condición de imposibilidad del objeto de nuestro conocimiento”. Lo vacío es el objeto, como mera conjetura, como lugar violento de la ilusión vivida como realidad. Siguiendo a Zizek (2007)

la limitación de nuestro conocimiento (su incapacidad para captar todo el ser, el modo en que nuestro conocimiento queda inexorablemente enredado en contradicciones e inconsistencias) es al mismo tiempo la limitación del objeto de nuestro conocimiento. Las grietas y los vacíos de nuestro conocimiento de la realidad son simultáneamente las grietas y vacíos del edificio ontológico “real” en sí mismo.

De otra manera quedamos atrapados en un sentido singular de la realidad; la libertad solo podría ser una especie de libertad, un programa, una directriz cerrada que nos someta a sus condiciones, definida desde una cúpula intocable e invisible, de cuyo contenido solo podríamos copiar, imitar.

Es ésta la inflexión que hace la física cuántica cuando se encuentra el obstáculo de establecer si la luz es constituida a partir de partículas u ondas. De haber sido fiel a la tradición moderna que le dictaba que se trataba de un problema sin solución, pues el aparato subjetivo estaba limitado, era incompleto y se chocaba de frente con una aporía que no dependía del objeto sino de la fragilidad de los instrumentos de medición subjetiva, la física estaría nadando en círculos, encerrada en una tradición obsoleta. En cambio, en un gesto de osadía e imaginación, la cuántica le trasladó el problema al objeto, a la cosa misma, vació en el objeto la inconsistencia y la imperfección. Cuando la cuántica sostiene que la luz es tanto partículas como ondas (en franca contradicción con la física moderna) se disuelve el atolladero ontológico. Con ello dismantela la universalidad, y la realidad objetiva pierde su estatus ontológico, se desmorona cualquier entidad “absoluta”, quedando tras los escombros una realidad construida ideológicamente, una realidad virtual sostenida por mitos que se descomponen y son forzados a salir a la luz. La barrera de la complementariedad, lejos de frustrar la capacidad imaginativa, la impulsó en direcciones insospechadas para una tradición escuálida y descolorida².

² Una disciplina que se retuerce en sus propias posibilidades formales jamás abandona su celda. Es el caso de la mayoría de la formación filosófica en nuestras facultades de derecho, donde abundan los apóstoles de la tradición formalista que encuentra pecaminoso asomarse, aun cuando sea por curiosidad, a la filosofía de la ciencia o a la estética o a cualquiera otra experiencia vital que haya demostrado ser fructífera a la hora de desplazar las líneas de la validez y mostrar otro mundo posible. Estos acólitos de la modernidad mantienen su texto sellado y sus alumnos encerrados en un preciosismo lógico que los condena al espacio de un único silogismo sin salida y completamente desconectado de cualquier posibilidad de crítica, los mantiene como sujetos predestinados, oscuros, sometidos a lo dado, a reconocer las dimensiones de su prisión y a jactarse con ellas.

Algo muy similar ocurre cuando el expresionismo, el dadaísmo y el surrealismo objetan la universalidad del arte y sus pretensiones de modelos estéticos ineludibles. Allí, en el fantasma de la universalidad, el arte se emancipa, asesina en su terreno a la ley del padre universal y con ello emprende un camino sin retorno. Con ese gesto excesivo de reconocer un mundo de particularidades en pugna, emergen las preguntas fundamentales ¿Quién decide? ¿Existe lo bello? ¿Qué es arte? El modelo no queda desfigurado, desaparece. Tras sus ruinas nace una nueva posibilidad estética, saturada de complejidades pero visible, convulsiva, es cierto, pero en su desenfreno creativo destroza la unidad y restaura el poder creativo del sujeto. Es éste el punto crucial; los universales modernos destinan, asignan al sujeto, lo amarran a una vivencia particular. Si se invierte la fórmula, a la Hegel, a la mecánica cuántica o al arte de lo relativo, el sujeto queda emancipado.

Un buen ejemplo de cómo funcionan los universales en la práctica cotidiana es el del estudio de la democracia en nuestras facultades de derecho. La concepción liberal entiende la democracia como un sistema de normas y de instituciones que se fundan, finalmente, en el sistema del derecho y en el respeto a la ley; el defecto de esta lógica es que es binaria y no entiende de contradicciones, inconsistencias, fenómenos aleatorios, cambios bruscos, ambigüedades, gradientes, ni disfuncionalidades. Se trata de un marco rígido que determina, salvo algunas excepciones, toda concepción jurídica del abogado colombiano, en donde no se formulan las preguntas centrales de la democracia, sino que se trabaja con ella como presupuesto dogmático, como un universal que ofrece las respuestas formales a toda su complejidad. No se trata entonces de la democracia como problema agudo de la filosofía política o de la democracia en acción y sus cruzamientos con conceptos centrales como “pueblo”, sino de la democracia como premisa insular dentro de una lógica cerrada. El problema es que se acepta una “única” concepción de la democracia a rajatabla y con ella se pretende resolver toda una constelación de problemas prácticos, llevándola a sus últimas consecuencias formales sin problematizar ni un residuo de su conformación como palabra clave o hegemónica. Lidar con un concepto históricamente incompleto, saturado de contradicciones y rico en matices como si fuese una mera postulación formal autoevidente conduce a una posible perfección lógica, pero deja intacta su estructura semántica y conduce a convalidar y perpetuar hechos infames. Si uno transforma un concepto histórico y normativo en un conglomerado de perfección lógica, no puede escapar de la secuela formal de aceptar todas sus consecuencias, sin posibilidad alguna de mirar al margen de dicha perfección formal. El problema es sencillo: si uno trata un concepto normativo como uno formal no puede oponerse a sus efectos, queda encerrado dentro de su refinamiento racional, queda atrapado en lo dado. De ser consecuentes con el valor formal de la democracia liberal, estamos condenados a tratar un problema como el desplazamiento forzado como mero problema estadístico, estamos condenados a aceptar que la carnicería perpetrada por Israel sobre Gaza es una simple cuestión de defensa de la soberanía nacional. La maniobra tiene que ser entonces cuestionar profundamente esas premisas, desacomodarlas, contrastarlas, someter siempre su narrativa retrospectiva a lo que esa misma narrativa oculta y excluye; se trata de abrir las rejas de la razón a los objetos oscuros y arcaicos, desconectarlas de su posición de premisa, de lo contrario seguiremos siendo ecos vacíos que se dedican a certificar lo existente.

Como resulta evidente, toda universalidad no es otra cosa que un particular usurpando una zona específica que actúa como centro duro de la verdad y que comienza a operar como sustituto de lo universal ausente. Siguiendo a Ernesto Laclau, el significante vacío es un singular que emula con éxito lo absoluto del lugar ausente del lenguaje. La unidad final solo puede simbolizarse con un significante

vacío hegemonizado por algún contenido particular: ahora bien, la lucha por este contenido es la lucha política (Laclau, 2005).

¿Cómo funciona el significante vacío? El mundo sin ideología

Después de la caída del Muro de Berlín y el anuncio rimbombante de la unificación global y del fin de las ideologías, la lucha por la hegemonía política es la lucha por el significante vacío en términos que experimentamos como apolíticos. El giro de tuerca en la solución final del liberalismo consiste en la eliminación absoluta de la ideología, en situarla por fuera de una racionalidad que se sostiene a sí misma. Así, el pecado irremisible consiste en pensar el mundo en términos ideológicos. La posmodernidad crea en nosotros la ilusión de que todo lo vivimos como apolítico, y que estamos vinculados al mundo de una manera que excluye cualquier diferencia ideológica. La ilusión se hace efectiva, bien a través de un sistema rígido de reglas jurídicas que parece haber incorporado y disipado el discurso político, donde lo ideológico está pulcramente mutilado, o bien a partir de la idea de una totalidad económica que trasciende los antiguos ejes del estado nación y que se afirma como única realidad global capaz de vencer todo obstáculo y simplificar la vida de todos en el planeta.

Encontremos dentro de este rol de reducción de la complejidad la forma como los elementos que antes estaban cargados de vivacidad política y, por ende abiertos a la transacción y lucha ideológica se adecentan y se convierten en un engranaje pasivo y delimitado normativamente por la nueva realidad global. A este fenómeno autores como Ranciere lo llaman el “ideológico X”. Su entidad consiste en desterrar la ideología y convertir cada término en un elemento que funciona racionalmente; en este caso la racionalidad implica la ausencia total de lo político. Se trata finalmente de universalizar la ideología liberal como no ideológica (Ranciere, 1998).

La gran obra de prestidigitación de la ideología liberal es presentarse a sí misma, no con la debilidad y concupiscencia de las ideologías, sino con la fuerza inalterable de la ciencia y de la técnica. Así, demuestra que su triunfo aplastante significa que la ideología muta en un sistema coherente y completo que está por fuera de toda posibilidad crítica, es un lugar impermeable que no admite cuestión en contra. Allí, el lenguaje se reduce a unas claves transparentes y unívocas que desechan la hostilidad lingüística de la política.

Ahora bien, siguiendo a Zizek, es claro que las ideologías dominantes estructuran por completo el sentido de la realidad del sujeto, haciendo que el sujeto viva en la fantasía del final de las ideologías. En otras palabras, cada plano de certeza en la vida del sujeto está determinado hasta la médula por la ideología; el triunfo de la ideología es hacerle creer lo contrario al sujeto. Al matematizarse, el liberalismo se sustrae de la crítica de sus ideologías al hacerlas sentir como no-ideológicas; el abismo entre el triunfo de la ideología de los derechos humanos y su desastre práctico es la mejor expresión del cataclismo posmoderno. Por ello afirma Sloterdijk que “la ideología dominante en la posmodernidad es el cinismo” (Sloterdijk, 2002).

Nuestra época, este hoy elástico, está marcado por la aparente ausencia de disparidad ideológica, en donde la ideología deja agujeros simbólicos; dichos agujeros se representan en el hecho que el individuo adscribe a la ideología de manera ciega, pues si bien ignora los componentes del credo, tiene una fuerte convicción en que sus gobernantes sí los conocen. De acuerdo con Zizek, lejos de ser un caso excepcional, ésta es la manera como se articulan los consensos políticos en el mundo.

El “ideológico X” oculta un contenido particular no reconocido dentro de la estructura de un concepto que pretende ese lugar de la universalidad. Un caso típico es el de los derechos humanos; tras su ánimo universal se oculta el ideológico X del hombre blanco propietario y por ello las luchas ideológicas exitosas se han dirigido a remodelar la estructura del ideológico X.

Se puede sintetizar la manera en la que el “ideológico X” se hegemoniza y pretende encubrir sus trazos ideológicos, la forma en la cual, finalmente, se universalizan las palabras claves del liberalismo:

(i) Exclusión

Como vimos previamente, la universalización del significante vacío implica un conjunto de exclusiones. El ejemplo clásico es el de los derechos humanos³, es el giro oculto “patológico” como constitutivo de la forma misma del universal. El gran peligro del universalismo liberal en cuanto a los derechos humanos es que, de un lado exige el aplanamiento de la identidad individual a los tipos precisos del universal. Así mientras que la identidad individual es un cúmulo y entrecruzamiento casi infinito de planos psicológicos, sensuales, estéticos que hacen del ser humano una identidad imposible y con un alto contenido simbólico, los derechos exigen que para su entrada en el teatro de la operatividad ese sujeto sea comprimido a un código singular normativo, hacen de esa travesía única una experiencia de reducción, de adelgazamiento a una definición procesal precisa e ineludible. La teoría de los derechos exige domar toda esa riqueza y monumental diversidad a un código semiótico definible, es el cierre de identidades y su conversión en esencias previas, predefinidas que están claramente por fuera del sujeto y que corresponden a experiencias vitales ajenas al individuo.

La ilusión de “ser humano” es creada dentro del universal y sus estrechos parámetros. Toda pasión y angustia, cada lucha particular y tono individual de ver y sentir la vida quedan absorbidos en una densa maraña de fracciones semánticas, envueltos en ritos donde la palabra escinde al sujeto y lo fija en una igualdad desaborida y frustrante. Pero atención, no se trata del noble sacrificio de igualarnos para poseer derechos y hacerlos visibles. El verdadero fracaso del mito de los derechos universales es que se debe sacrificar toda individualidad para pertenecer, para “ser”. Lo verdaderamente abominable es que el sujeto debe ser transformado en un lenguaje unívoco, en un espacio transparente para que los derechos le sean atribuibles. Cualquier disonancia de la riqueza y multiplicidad singular con las pequeñas cavidades del universal implica la expulsión del singular, significa su “no ser”, su borramiento del planeta racional del léxico de los derechos. Evidentemente, el marco cerrado del modelo burgués/liberal de los derechos se ha ampliado, pero, como demuestran autores como Fitzpatrick, en ello hay un elemento corrosivo de cooptación y asimilación de la diferencia (Fitzpatrick, 2004). Por ejemplo, la forma de vivir diversos tipos de sexualidad (travestismo, masoquismo etc.) es asumida por la doctrina de los derechos liberales como prácticas económicas que carburan el aparato capitalista y de ese modo son reservadas y defendidas como una posibilidad de “trastienda”; pero si la expresión gravita sin ningún impacto económico, por ejemplo la lucha de los “tamiles” en Sri Lanka o de los desplazados en Colombia, su inclusión es simplemente estadística, y la invisibilidad y exclusión le siguen como

³ Lo que se ha reconocido con posterioridad es que las luchas efectivas por ampliar la estrecha dominación de los derechos humanos ha sido una lucha por redefinir el universal desde las zonas perimétricas; en periféricas ese sentido un concepto rígido que no fue diseñado para incluir a las mujeres, a las minorías étnicas y a las diversas formas de experimentar la sexualidad es redefinido desde afuera.

referente natural, su "ser" es un no ser, se convierten en objetos oscuros, fantasmales, mendigos del lenguaje formal cuya presencia es sentida como no-humana.

Otro ángulo de esta misma dimensión es incluso más horroroso; se trata de convertir, explícitamente, al aislado a las maneras culturales centrales eurocéntricas con la muletilla del multiculturalismo. Ello se logra cuando desde una lectura de una cultura privilegiada se completa el mapa de lo que debe significar ser diferente o pertenecer a una minoría. Cuando la Corte Constitucional colombiana asume la interpretación de dos textos desiguales como la Constitución (texto privilegiado y asumido como propio) y la tradición indígena (texto sometido y ajeno), define la diferencia a partir de una experiencia cultural propia, inconexa en sí misma, incompleta y antagónica; sin embargo pretende, desde su presunción de "hoy" elástico y autoexplicativo, determinar un lenguaje ajeno, que concibe como lenguaje ilegible y por ello trata desesperadamente de convertirlo a sus propias claves (ya mediadas por el mismo trabalenguas que en primer lugar propició la exclusión); con ello estrangula la diferencia, la reduce a un simple ejercicio de comprensión desde una tradición imperfecta. La tarea, en vez de limitarse a garantizar la no-intervención de esa cultura dominante, exige la conversión a cánones de esa misma cultura para poder defenderla, sin medir que cuando se defiende ya se defienden los cánones occidentales los cuales se le mide.

Así, la función primordial del ideológico X es entonces repartir las aguas del lenguaje; desde la exclusión interna de minorías hasta las invasiones militares son sustentadas por una división o demarcación de lo que pertenece a la red del universal y lo que simplemente está afuera como elemento adulterado e inválido.

En palabras de Ernesto Laclau: "Lo universal resulta de una escisión constitutiva en la cual la negación de una identidad particular transforma esa identidad en el símbolo de la identidad y la plenitud como tal" (Laclau, 2005).

(ii) Lo típico

En términos psicoanalíticos, lo típico es el contenido particular donde se construye el contenido simbólico de una concepción ideológica, se trata del lugar donde el contenido particular personifica la noción universal, es el elemento de la fantasía, el soporte mítico de la idea universal (Laclau, 2005).

En la "seguridad-democrática" del Presidente Álvaro Uribe, el caso típico con el que las personas identifican el éxito de la doctrina es la simple frase "se pudo volver a la finca"; antes del gobierno Uribe esto era impensable. Entiéndase que el poder de lo típico de esta frase es tan poderoso que explica la realidad de millones de colombianos que ni siquiera tienen finca; sin embargo el efecto simbólico de la doctrina es tan fuerte que incluso las personas cuyo eje de realidad está completamente alejada de ese intersticio de realidad la acogen como propia. "Hay seguridad" porque una pequeña porción de la clase media-alta pudo volver a viajar por algunas carreteras de Colombia. Esta realidad específica, discreta y aislada es experimentada como total, pues el caso típico del pequeño burgués bogotano o caleño se convierte en una realidad fantasmática compartida por seres que, a pesar de estar lejos de la realidad, se ven abrazados y contenidos por éste caso típico.

Otro caso típico, y que señala la transferencia de la ideología oficial a la sociedad, es un aviso adhesivo que apareció masivamente hace algunos años en almacenes, restaurantes, baños públicos y parabrisas de los carros. Su mensaje es muy claro y tiene varias versiones: "aquí no se habla mal de Colombia" o "si usted habla mal de Colombia, usted es el enemigo". No hay que forzar mucho la inteligencia para entender que se trata de una ley del silencio que condena a todo crítico al mutismo, donde todo sentido con el que podamos horrorizarnos y actuar debe ser relegado al

ostracismo. Es nada menos que la censura confiada al mesero, al taxista y a la dueña de la boutique, que a la vez que emplean el slogan se convierten ellos mismos en víctimas de la censura que ayudan a imponer. Es la política oficial que asigna la creencia en una realidad bastante distinta de la que nos circunda día a día, es hacer de un país con una violencia macabra en un país de plastilina. Ya no se requieren "Comités" de salvación y la "Policía secreta" está diseminada en cada individuo. Cuando una sociedad elimina de tajo la simple posibilidad de discrepar, la suerte está echada del lado de los dictadores y reyezuelos. Con esta simple mímica de propaganda se perpetúa el silencio como cómplice perfecto de la brutalidad y el olvido. Lo típico en este caso es que para ser un verdadero patriota debemos callar y tragar entero, lo típico en este caso exige entonces que todos formemos un inmenso ejército (en el sentido literal del término) que controle el silencio, que imponga al renegado la mordaza; si no estoy mal, aquí termina toda posibilidad democrática.

Lo típico está lejos de ser una simple ilustración o ejemplo del estado de cosas; el caso típico enuncia el lugar de la verdad. Las batallas ideológicas se ganan o se pierden en los términos de la decisión acerca de cuál será el contenido conceptual que va a contar como típico. Así mientras que uno pueda probar que en Colombia creció desmedidamente el desplazamiento forzado, las desapariciones y los crímenes contra detractores del régimen durante la "seguridad democrática", quienes sostienen la idea fantasmática se aferran al caso típico como explicación satisfactoria, autoevidente y completa del éxito rotundo de la "seguridad democrática". El caso típico construye la realidad y soporta todo el peso del fantasma ideológico que yace tras el universal; en éste caso el universal es simbolizado por la "seguridad democrática", siendo su caso típico la posibilidad de traslado de una ínfima porción de personas dentro de una ínfima porción del territorio o, aun peor, el silencio absoluto.

(iii) La sutura

"Es otro nombre de este cortocircuito entre el universal y el particular, el cortocircuito por medio del cual un contenido particular hegemoniza al universal" (Zizek, 2007). Es este el momento donde el particular asume la forma del universal, en este momento se torna en un concepto neutral e independiente; lo decisivo del momento de "sutura" es privilegiar definitivamente al particular e investirlo como símbolo de identidad y unidad de todo un sistema.

Siguiendo a Laclau y a Zizek, el orden del significante como tal es político, el lugar del significante vacío es a la postre el resultado de una lucha por la dominación de un concepto clave que emerja como concepto contenedor y definidor de un sistema que se comienza a explicar y a tener funciones propias a partir de este significante. De ahí que podamos afirmar dos cosas: primero, que no hay política por fuera del orden del significante y, segundo, que el espacio propio de la política es la brecha entre la serie de significantes ordinarios y el significante vacío amo que funciona como encarnación directa y está en el lugar mismo de la plenitud ausente.

La hegemonización "sutura" el universal vacío con un contenido particular, lo simbólico clausura el particular en forma de universal. A partir de este momento mágico de cierre, toda lucha de un particular ordinario será lanzada a conectar dentro del significante amo, que a su vez, a partir del mismo momento, pretende monopolizar todas las claves del lenguaje, desde su estructura hasta sus usos. En términos kantianos se trata del papel del "esquematismo trascendental", pues se convierte la noción universal vacía en una ilusión que se relaciona directamente con nuestra experiencia de lo real. El logro de la "sutura" es que el

significante cala profundamente en nuestra realidad hasta definirla nuevamente, al darnos un nuevo escenario para reconocerla y habitar dentro de ella. La sutura de los derechos universales es promover un modelo de vida hacia el cual debe tender toda demanda particular, es la virtud cívica convertida en consumo (Fukuyama, 1989). En el caso preciso de la seguridad democrática se trata de sellar su sentido con la complacencia del silencio como ingrediente elemental de su funcionamiento. La sutura, al representar la fase final de hegemonización del ideológico X lo sustrae del mercado político, lo ubica en un lugar inasible al lenguaje, pues el universal determina ya todo el lenguaje y es el límite mismo de la realidad que experimentamos, sin posibilidad alguna de salirse de sus bordes cerrados en sí mismos.

(iv) El síntoma

La diferencia entre el síntoma psicoanalítico y síntoma médico radica en que en el último caso el síntoma señala la existencia de un mal más profundo; la fiebre, por ejemplo, es el síntoma de que algo está funcionando mal en otro nivel (una infección, por ejemplo), es lo que indica que los esfuerzos terapéuticos deben trasponer el síntoma (que solo indica o señala) para llegar al origen del problema (Lacan, 1994). En psicoanálisis, por el contrario, el síntoma es lo que mantiene unida la "cosa en sí", es el nudo, la matriz misma donde se encuentran todas las líneas de la argumentación dominante. Si uno lo desanuda, la cosa en sí se desintegra. En psicoanálisis se cura apuntando al síntoma; cuando uno deshace la pretensión del síntoma, queda expuesta la herida ideológica que yace tras suyo. Toda la validez que se soporta en ese pequeño mito se desmorona inmediatamente. Cuando demostramos que un país no es la imagen que muestra el síntoma, es decir que el hecho de que un puñado de personas puedan viajar con seguridad por un pequeño trazado de carreteras no significa un bienestar común, que con ello ningún indicador social ha mejorado, que los índices de pobreza son mucho peores que cuando comenzó a funcionar el síntoma, el síntoma que sostiene el fantasma se deshace y con él el fantasma mismo de la universalidad. Cuando el silencio se rompe abruptamente, en un grito de dolor, en un "no cuenten conmigo", se ve claramente que el silencio es la costra que permite la barbarie, que es mas bestial y odioso que el dedo que oprime el gatillo. Lo que resulta detrás de esta fantasía es que hay una distorsión entre esa realidad privilegiada e hiperinflada y la universalidad misma que trata de imposter, que es falso el esquema de equivalencias entre el universal (significante vacío) y la realidad que pretende crear. Cuando penetramos en las costuras del síntoma, de inmediato percibimos como el universal es siempre "falso" en su existencia concreta (hegemonizada por un contenido particular que involucra una serie de exclusiones).

Los liberales y su universal, la historia clausurada

El problema con los representantes mas serios del liberalismo tales como Jürgen Habermas, John Rawls o Marshall Berman es que creen que la Modernidad es un proyecto inacabado y que debe realizar sus potenciales, afirman que los universales occidentales tales como "justicia" se han encontrado en el camino con escollos externos a la misma fabricación de la narrativa moderna que han impedido su realización. Pretenden hacernos creer que elementos perturbadores como la

discriminación racial o la violencia son objetos exteriores a la “idea” occidental que impiden o postergan su concreción. El fracaso de esta posición es que no advierte que esos elementos perturbadores no son en realidad exteriores a la narrativa, sino parte inseparable de la misma; pierden la comprensión dialéctica fundamental de que, los obstáculos empíricos externos que impiden su realización, son en verdad inherentes a la misma idea de ese proyecto.

Ven una vida en blanco y negro, en donde el proyecto moderno está cargado de valores apreciables cuya realización se ve interrumpida o retardada por objetos oscuros que provienen de un exterior escabroso. Es la nueva versión occidental de lo civilizado y lo bárbaro: la justicia “civilizada” se ve amenazada por la “discriminación” bárbara que nada tiene que ver con la propia formación y función social del concepto de “Justicia”. Ven la historia entonces como planos opuestos que se intervienen mutuamente desde una lógica de adentro/afuera, como si cada plano se constituyera a partir de un lenguaje propio y completamente extraño al otro. El error crucial consiste en que no ven lo evidente: la “discriminación” no viene de un afuera virgen, no está construido en un lugar por fuera del proyecto moderno; la discriminación es parte activa del proyecto, es inseparable de sus narrativas. Se trata de particulares que están en constante pugna, alimentándose cada uno de la carne del otro. El obstáculo a la modernidad no es externo a la modernidad, “es” la modernidad misma, colapsada por dentro, incapaz de movilizar alguno de sus particulares que quedan inmersos dentro de su propia finitud e imperfección; el mismo enunciado de “modernidad” o “proyecto liberal” carga su propio lastre. No se trata de verdaderos universales capaces de ordenar toda tradición y designar el momento y lugar de toda partícula a ellos adherida. Se trata de partículas ellas mismas demacradas y frágiles, se trata de un gesto excesivo de poder que intenta socavar a los demás particulares para cobrar el lugar de la verdad; no hay ninguna calidad mística en ellas, un elemento forcluido y cerrado al cual no podamos penetrar, se trata de contingencia y discurso, de ocultamiento y clausura. El paso hegeliano fundamental consiste en trasponer el límite externo y convertirlo en interno, se trata de entender que la modernidad también es un particular que trata desesperadamente de encarnar un universal vacío, que el concepto mismo de “Modernidad” está atravesado y signado por su propia particularidad y en ello está su límite intrínseco.

El hecho de que el universal siempre sea incompleto e incapaz de formular un espacio totalmente clausurado radica en que su progenie es netamente particular; el universal siempre está signado por las contradicciones irreductibles del particular, por su sesgo indefinido y su proceso dialéctico de hegemonización, está cortado en el hecho que su estructura simbólica proviene de capas superpuestas de visiones y exigencias individuales, de múltiples sujetos que a pesar de que su máxima aspiración sea retratarse en el espejo universal, en ese mismo acto lo adulteran y transforman. No existe tal *terra ignota* llamada universal; cada intento de captarla, de nombrarla, la altera y difiere indefinidamente. Cuando, en el campo de batalla conceptual, un particular entra en oposición con otro particular asume su forma, absorbe parte de sus contenidos. Existe entonces una grieta profunda entre el particular y el universal que intenta suplantar, una grieta inscrita en su misma fisionomía; si bien, como sostiene Laclau, el relato predetermina lo que experimentamos como realidad, el relato no se construye a partir de su autonomía, el relato siempre está en oposición a algo, bien sea otro relato o la fantasía misma que crea. La grieta está en la serie de exclusiones que se reintroducen silenciosamente al objeto, está en los presupuestos ideológicos que se niega a reconocer como tal, está en el exceso sintomático que se resiste a desanudarse y se opone a ser incluido.

Soberanía y democracia, el sujeto se asoma

Afirmación decisionista

Todos los hitos del liberalismo deben ser revaluados bajo una nueva luz, una vez que el artefacto liberal en últimas debe refugiarse en mitos y procesos autorreferenciales para poder mantener en pie un edificio sostenido por simples contenidos particulares. Lo que pretende lograr la tradición liberal es ocultar sus palabras claves a todo tipo de crítica, llevarlas a un lugar inaccesible a las palabras o, mejor aún, llevarlas al lugar donde las palabras mismas se hacen, donde devienen de sí mismas. En últimas, esta tradición tiene que acudir a la mitología para subsistir como razón, tiene que acudir desesperadamente a un último resorte de validez que reside en la palabra misma, sin emasculaciones con su tradición o sus determinaciones ulteriores; es allí donde encontramos la verdadera cara de la ideología impuesta violentamente como razón.

Carl Schmitt (2006) atraviesa este fantasma fundamental del liberalismo, se interna en la caverna de los dioses, allí donde se “hacen las palabras” y demuestra que detrás de la perfección lógica de la modernidad yace una metafísica neurótica y una mitología renegada. El caso ejemplar es su afirmación decisionista según la cual el gobierno de la ley depende en última instancia de un acto de abismal violencia (de imposición violenta) solo fundado en sí mismo: el acto original que funda lo simbólico, que origina la palabra de la ley es un acto que se resiste a la validez, pues “es” la validez misma. Cualquier estatuto positivo al que este acto se refiere para legitimarse es puesto de modo autorreferencial por el acto mismo (Zizek, 2007). No existe un punto de origen a-histórico que permita contenerlo dentro de otro acto; cualquier esfuerzo es fútil. De allí nace nuestra mitología fundacional de la “norma supuesta” o “Grundnorm” kelseniana (Kelsen, 1965).

Schmitt cuestiona el fundamento de la Ilustración convertida en política liberal. No existe mayor variación en los últimos doscientos años: un conjunto de normas neutrales universales o reglas estratégicas que regulan plenamente la economía de los intereses individuales, sea a través de un normativismo legal a la Kelsen, como un estatuto de intersubjetividad a la Habermas o como utilitarismo económico; el resultado es idéntico, se pierde de vista el lugar de generación genuina del poder, se hace invisible al soberano y el conflicto se hace innombrable. De acuerdo con Schmitt, no es posible pasar directamente desde el orden normativo puro a la vida social real, se requiere de un acto de voluntad, una decisión basada enteramente en sí misma, que imponga o inaugure el orden y defina su hermenéutica.

El principio del orden y el orden concreto

Como sostiene Zizek, cualquier orden normativo, tomado en sí mismo, queda pegado al formalismo abstracto; no puede salvar el abismo que lo separa de la vida real. “No obstante (y este es el núcleo de la argumentación de Schmitt) la decisión que cruza la brecha no impone un cierto orden concreto, sino primordialmente el principio formal del orden como tal” (Zizek, 2007). No hay ningún contenido positivo que pueda presuponerse como marco de referencia aceptado universalmente. Hobbes fue el primero en postular explícitamente esta distinción entre el “principio del orden” y cualquier “orden concreto”.

Los universales liberales subvierten esta distinción, privilegiando un orden concreto como principio del orden, fijando un fetiche (Estado, libertad) como origen ideológico que actúa como principio formal y concreto del orden. El problema consiste en sustituir la mera fuerza como decisión original por un paquete de

premisas que representan el orden mismo; con ello se desdibuja el fenómeno constituyente del orden y se le reemplaza por conceptos derivados del mismo, como marcos neutrales que delimitan toda referencia al orden. Es decir que se trastoca, en términos racionales modernos, la causa con el efecto⁴ y se extirpa la “causa” con consecuencias demoledoras. Como se verá, ésta es la ruta perfecta para arrancar definitivamente de la democracia el poder del pueblo, la manera en que el pueblo queda borrado de la historia, pero, más allá, es la forma en que el sistema se blindo y se convierte en un orden de intransigencia política, que elimina toda posibilidad de diálogo por fuera del monólogo disfrazado que impone.

Todo contexto está “siempre ya” constituido retroactivamente por una decisión, no decisión. No existe un estado puro previo a la decisión. El proyecto no se pone en marcha en un principio, en el punto cero del principio. Su faz se define retrospectivamente por un acto de decisión que reconoce un hecho pasado como el original. En términos de Heidegger, se ocupa forzosamente el auténtico destino histórico, se asume libremente el destino impuesto que consiste en una elección abismal no basada en ninguna estructura ontológica universal (Heidegger, 2001).

Lacan nos permite explicar que la ambigüedad necesaria del concepto de “excepción” en Schmitt representa simultáneamente la intrusión de lo Real (de la pura contingencia que perturba el universo del automatón simbólico) y el gesto del soberano que (violentamente, sin fundamento en la norma simbólica) impone un orden simbólico normativo (Lacan, 2004).

La paradoja del poder constituyente

Lo realmente incisivo en el concepto de “excepción” de Schmitt es entonces el gesto violento de afirmar la independencia del acto abismal de la decisión libre respecto de los contenidos positivos. Lo relevante y definitivo es la brecha entre el acto de decisión y su contenido, la percepción de que lo que realmente importa es el acto como tal, con independencia de su contenido (Žizek, 2007).

La definición de soberanía de Schmitt está a tierras de distancia de la de Kelsen, pues aquel niega la posibilidad de definirla como el poder legal supremo y autónomo que a la vez encaje dentro de un perfecto silogismo, pues ello representa, nuevamente, una lógica circular y tautológica que se agota en su enunciación. Precisamente es el soberano, en la excepción, quien rompe este círculo frenético. Como lo explica William Rasch, el soberano no está parado como una divinidad solitaria supervisando sus dominios, más bien está tanto adentro como afuera del derecho, tanto adentro como afuera del sistema normativo que crea pero que a la vez lo determina (Rasch, 2008). Es en este sentido que se refuerza el hecho que los universales son imposibles en su autoprocedencia, pues cualquier sentido de lo universal proviene de la brecha, de la paradoja de ser un enunciado parado en el umbral que separa el adentro y el afuera de lo normativo y de lo constitutivo. Por tanto, el universal no puede formular los imperativos que dicten una diferencia tajante entre lo político y lo jurídico. La decisión sobre las diferencias no está ni adentro ni afuera de la diferencia, “es” la diferencia misma, es la brecha constitutiva de ese adentro y ese afuera.

⁴ La huida de Kelsen hacía la imputación como nueva fundación de una ciencia jurídica en nada altera el panorama; continúa siendo una teoría normativa que funciona dentro de marcos de referencia implícitos a la norma misma y que no cuestiona sus premisas, que se restringe únicamente al reconocimiento de la validez de la norma. Siguiendo la línea de argumentación de la norma “puesta” y “supuesta”, donde los positivistas ven la afirmación de la obra autónoma hombre se esconde la imaginación trascendental kantiana como vehículo que intercede de manera pura entre sujeto y objeto, dejando la primacía de una razón derivada de los objetos y la sujeción de los sujetos a una sola forma de entendimiento.

Tal como lo afirma Zizek, el Dios propiamente moderno es el de la predestinación, una especie de político schmittiano que trazó la línea de separación entre nosotros y ellos, entre amigos y enemigos, por medio de un acto abismal de decisión puramente formal.

El sujeto se hace mundo

La pregunta que se hacen teóricos de la talla de William Rasch y Ernesto Laclau es: ¿Qué pasa si tomamos la democracia literalmente? (Rasch, 2008). ¿Qué sucede si separamos la democracia del proyecto liberal e insistimos en apuntar al corazón mismo de su ontología? (Laclau, 2005). La filosofía política del liberalismo ha rodeado la literalidad de la democracia con una espesa capa de amortiguadores que va desde la existencia de derechos humanos hasta la justicia constitucional, desde la propiedad privada hasta la asistencia social. A través de estas sombras móviles se quiere llegar a definir la verdadera democracia; allí se pierde la literalidad de la democracia y se le amarra o sujeta a fenómenos que son ajenos a su conformación ontológica y más próximos a la lógica de la narrativa liberal y sus creencias fijadas en universales.

El verdadero demócrata entiende que la soberanía como acto original del poder es (tiene que ser) popular. Si la democracia como mera relación analítica desliga la soberanía popular de su nombre ¿sobrevive la democracia a ésta separación?

La definición paradigmática de Schmitt según la cual el soberano es aquel que decide sobre la excepción plantea la paradoja fundamental de la política. La obligación implícita e ineludible de alguien que crea en la democracia consiste en ponderar por encima de todo que el pueblo “es” el soberano que decide sobre la excepción, la democracia es el gobierno del pueblo, que todo el poder político proviene del pueblo, y toda la organización jurídica es creada por el pueblo, que el acto abismal de la constitución del poder solamente puede tener un autor: el pueblo. Cualquier otro elemento adicional es una representación añadida o de segundo grado: los frenos y contrapesos, la democracia representativa, la libertad de expresión son todos elementos subsidiarios y tangenciales, pues si se toma la democracia en serio, en su valor constitutivo y fundamental, ella significa el poder del pueblo. Quien quiera que se aleje de este dato constitutivo termina discutiendo sobre algo bien distinto a la democracia. Si sostengo que el valor fundamental y excepcional de la democracia es un sistema de frenos y contrapesos, que soslaya el poder original del pueblo, me encuentro en una referencia a un fenómeno totalmente distinto a una democracia. Si sostengo que el pueblo es demasiado torpe para dejarle a su destino y debe ser “educado” antes de poder decidir “libremente”, estoy haciendo un juicio de valor que aplaza la democracia y la sustituye por una especie de jacobinismo que está por fuera de los confines mismos de la democracia.

Es más, se puede sostener que los ángulos más agudos del liberalismo que enuncian su versión de democracia resultan la mayoría de las veces contradictorios entre sí. Tómese la libertad del mercado, por ejemplo; el “milagro” chino ha demostrado que un sistema de capital funciona de manera más fluida bajo un régimen que suprima todas las libertades políticas.

Desde De Tocqueville (1998), pasando por Schmitt, hasta llegar a Agamben (1998) y Rasch se ha demostrado que la identidad simétrica entre democracia y libertades individuales es una mitología liberal que funciona a partir de la sumisión de la democracia popular. Así, mientras que el esquema liberal garantiza las libertades individuales ancladas en la propiedad y otros derechos de la misma ralea, la democracia está adherida axiomáticamente a los derechos colectivos y la igualdad pública del pueblo. Al decir de Andreas Kalyvas, una constitución puede ser más

democrática sin ser liberal y un sistema de libertad netamente privada funciona mejor sin la democracia (Kalyvas, 2005). Lo que se percibe ya, en grandes oleadas, es que la democracia es el disfraz perfecto que permite legitimar el liberalismo y ocultar su verdadero credo. No obstante, no existe ninguna relación necesaria entre liberalismo y democracia; al contrario, parece que lo necesario es la interrupción de su lógica aparente.

Se trata entonces de tomar la democracia literalmente, una dirección que, a pesar de ser evidente, poco ha sido explotada en la filosofía política contemporánea.

La paradoja proviene entonces de una serie de unidades que son requisito y obstáculo a la vez de la afirmación schmittiana, pues decidir sobre la excepción o generar el acto de violencia fundante implica que el poder es a la vez constituido y constituyente, que dicho poder crea tanto la norma como la excepción, y que para crearla acude tanto a la violencia jurídica como a la política. La posición de soberano es tanto un adentro como un afuera de la ley, es causa pero a la vez efecto; pero por encima de todo, estas series de diferenciaciones son a su vez decisiones excepcionales y, por tanto, soberanas. De acuerdo con Agamben (1998) la política (democrática) es la negociación entre este afuera y adentro y no una emancipación total o actividad plenamente reglada o regulada legalmente. Una sociedad transparente, armoniosa y libre de luchas solo sería posible gracias a la alienación total de los planos político/jurídico (Rasch, 2008).

Para Schmitt, la constitución significa por una parte “la condición completa de unidad y orden político” y por otra “la unidad política del pueblo”. Rasch nos advierte que no debemos confundir la “constitución” con el “derecho constitucional”, pues la constitución, tanto como unidad de un orden político y como acto directo de institucionalidad del pueblo, no puede ser reducida a un simple estatuto o compilación; tampoco se puede comprender la constitución como un orden jurídico que se convalida a sí mismo desde adentro, desde sus propias apropiaciones o propiedades normativas. Quien aborde el estudio de la constitución desde una perspectiva simplemente normativa y fije su atención enteramente en como los fenómenos inscritos en un texto se interpolan y complementan, pierde todo agarre, todo sentido del fenómeno y termina siendo una especie de boticario del poder que se encarga de ejecutar las fórmulas de validez establecidas, sin posibilidad de romper la membrana que lo separa de la verdadera energía de una constitución. La constitución como sistema cerrado de normas marca un ámbito analítico atascado. Por ello el derecho constitucional que ha impartido la academia colombiana es un estudio cercenado y unilateral de la constitución, que se limita a enseñar una teoría aplicativa de validez formal, donde se adoctrina, de manera completamente errada, que la hermenéutica constitucional consiste en validar identidades a partir de subsunciones: entre soberano y sujeto, entre el electorado y sus representantes, que permite cerrar filas en torno a la equivalencia entre mayoría y unanimidad hasta llegar a la verdadera catástrofe de la identidad entre el Estado y el derecho y por ende entre Estado y pueblo.

Schmitt enfatiza que el “acto de voluntad del pueblo” crea un tipo de unidad política cuya existencia precede a la constitución. La constitución ni ordena, ni une al pueblo; el pueblo ordena su unidad política a través de la constitución. La constitución no es el origen del poder, sino su consecuencia. Ello implica que la verdadera constitución, como fenómeno político, “es” el pueblo. Si traslapamos dicho orden, retornamos a lo inasible impuesto por un universal que no conoce otra verdad que la verdad de su propia y autocontenida validez. Si el soberano es desplazado a un segundo grado, dependiente de este universal llamado constitución, cualquiera puede reclamar el lugar de enunciación de la verdad. La teoría liberal

del derecho nos deja con un plano completamente adverso, según el cual la constitución se “establece a sí misma” y es válida de conformidad con su propia e íntima sistematicidad; o, de acuerdo con Kelsen, la validez de la constitución es un supuesto por fuera de la realidad que no está basada en la legitimidad de la voluntad popular que la creó, y así, toda validez de la normatividad jurídica, hasta su última molécula, no está asentada en la legitimidad del pueblo como acto creador, sino en su modo particular de ser autónomo y apolítico.

El sol de Heráclito

El aspecto más relevante del pensamiento de Kelsen se puede resumir de la siguiente manera: en primer lugar, el dato primario de la experiencia jurídica lo constituye la norma -de donde la teoría pura kelseniana ha sido denominada también normativismo jurídico-. La estructura de la norma jurídica consiste en una proposición hipotética, p. ej.: “si es A, debe ser B”, en la que A es lo ilícito y la consecuencia B la sanción. Las leyes físicas o naturales, en cambio, tienen una estructura diferente: “si es A, es necesariamente B”. Kelsen observa que en las normas jurídicas el nexo que une el presupuesto A con la consecuencia B está indicado con la proposición “deber ser” (nexo de imputación); en las leyes físicas, por el contrario, el nexo se expresa con el verbo ser (nexo de causalidad). De ahí que, al implicar la norma jurídica un deber ser, el Derecho pertenece a la esfera del deber ser (*Sollen*) y no a la del ser (*Sein*); y dado que entre ambas esferas, según Kelsen, no existe un nexo lógico, no puede deducirse para él lo que debe ser de lo que es, y viceversa. El método jurídico, en consecuencia, si quiere ser estrictamente puro, según lo entiende Kelsen, debe eliminar cualquier “contaminación” psicológica, sociológica y teleológica.

En segundo lugar, la norma jurídica es explicada no aisladamente, sino en el marco de un complejo unitario llamado ordenamiento jurídico, el cual existe cuando un grupo de normas constituyen una unidad, que se funda en el hecho de que todas las normas del conjunto se derivan de una única norma suprema o fundamental (“Grundnorm”), la cual jerarquiza formalmente toda la estructura del ordenamiento jurídico; p. ej.: la decisión jurisprudencial es autorizada por la ley ordinaria, ésta por la constitución, y la constitución de hoy por la de ayer, así hasta la norma primaria que apoya al primer poder constituyente a dictar normas obligatorias sobre cierto grupo social.

En tercer lugar, si bien la unidad del ordenamiento jurídico postula su exclusividad, cabe la coexistencia de ordenamientos, que Kelsen explica, del mismo modo que con las distintas normas y la norma fundamental, mediante un orden jerárquico entre los ordenamientos, de modo que el inferior es autorizado por el superior hasta llegar al ordenamiento internacional que cumple la función de “Grundnorm”. Para Kelsen el fundamento de la validez del Derecho estatal debe ser buscado en el Derecho internacional, por lo que la paz universal -una de las funciones capitales del Derecho según Kelsen- es pensable a través de un único ordenamiento jurídico.

La imputación kelseniana solo logra sobrevivir en un círculo cerrado y controlado de entendimiento normativo, entre dos puntos “puestos” (imputación) por una “suposición” (“Grundnorm”) que funciona como “esquema trascendental”. Para que la imputación se sostenga en un plano singular de validez (relación de hecho o juicio de realidad), requiere de un plano general de causalidad (“Grundnorm”) que no pertenece al hecho y no es verificable en la realidad, pero que sostiene y predetermina la imputación; si desaparece el plano general, el singular vuela en pedazos, se hace imposible. La causalidad, que no interviene dentro de la pureza aislada de la imputación, es sin embargo su requisito de validez. Kelsen no logra

entonces realmente escapar a su tradición causalista, su norma fundamental es un simple “si es A, es necesariamente B”, sin autor, sin legitimidad. La libertad que se manifiesta, precisamente porque es el punto final de la imputación kelseniana, en últimas depende de una norma supuesta que pone en funcionamiento la causalidad como pre-requisito de la imputación. Lo que se pretende subrayar es que en la construcción de su “ciencia” jurídica Kelsen introduce toda una mitología en la cumbre de su teoría y que al hacerlo elimina todo vestigio de legitimidad, erradica de un solo golpe al autor del orden normativo; así la norma fundamental no tiene verdadera existencia y sólo funciona como eje (universal) inalcanzable de la validez. De acuerdo con esta teoría, la norma fundamental no es una decisión política creada por una voluntad política (Rasch, 2008), sino un mero postulado trascendental que deshace la diferencia entre poder constituyente y poder constituido, que impide pensar el mundo por fuera de códigos definidos que realizan la realidad por fuera de la realidad. De nuevo nuestro sentido político queda postrado a lo que está dado por fuera del poder creativo de los sujetos políticos.

Las palabras de Schmitt son contundentes:

El pueblo es el portador del poder de creación de la constitución, por fuera y por encima de la norma constitucional. Si ciertas competencias (elecciones y otros sufragios) están asignadas al pueblo por la constitución, el potencial del pueblo para la acción política [...] no está de ninguna manera agotado o definido. Comparado con cualquier marco normativo, el pueblo continúa existiendo como una entidad que está directa y genuinamente presente, que no puede ser reducida a un sistema normativo previo (Schmitt, 1991).

En contra del neokantismo de Kelsen, Schmitt afirma que la constitución no se establece a sí misma, o que la constitución es válida en virtud de su cohesión normativa; el problema constitucional para Schmitt es un problema de la legitimidad, de la voluntad creadora de la constitución. La “Grundnorm” kelseniana se agota en dos vías autorreferenciales; primero marca un origen aislado, impenetrable donde cesa la especulación y segundo un comienzo o principio de derivaciones lógicas donde se interioriza todo entendimiento.

La contradicción lógica se hace más nítida, inclusive, cuando consideramos que cuando la norma fundamental de Kelsen impone la necesidad de “suponerla” suspende lo fenoménico a favor de lo noumenal, hace de ella un evento noumenal separado de nuestra posibilidad de insertarla en lo subjetivo; sin embargo, como dato noumenal es el origen de toda entidad normativa fenoménica. Es decir que la supone como entidad noumenal y por ende aparte de todo contexto fenoménico, pero lo noumenal a la vez funciona como origen de lo fenoménico (causa-efecto).

Para Kant la libertad trascendental es noumenal, es decir accesible, no en el mundo fenomenológico, pues no obedece a la lógica de causa y efecto perceptible por los sentidos, sino únicamente accesible por la razón (Kant, 1977), lo noumenal entendido como “una dimensión que suspende la inserción del hombre en la red fenoménica de la causalidad natural” (Žižek, 2007). De acuerdo con lo anterior, como entidades fenoménicas no podemos escapar de las conexiones causales que nos determinan, pero nuestra libertad como sujetos morales surge en la dimensión noumenal. No existe libertad alguna en el mundo fenoménico, mientras que lo noumenal es la concreción de nuestra libertad. Pues bien, siguiendo esta misma línea de razonamiento debemos concluir que para Kelsen la constitución es una entidad enteramente noumenal, y así no podemos tener acceso a ella dentro de las edificaciones fenomenológicas, pero, sin embargo, y aquí está el punto de quiebre, ese noumenal inaccesible llamado constitución es el origen mismo de lo fenoménico,

es el inicio de toda derivación lógica de causa-efecto. Esa ley trascendente suspende lo fenoménico desde el exterior y a la vez se inscribe dentro de él como causa primordial.

En términos kantianos, Kelsen afirma que la constitución funciona como una autopista de ida y vuelta. De un lado es el “esquema” en la medida en que es la representación misma del concepto de entendimiento y ofrece una representación directa del todo que ella misma crea. De otro lado, su validez indica que su contenido es un “símbolo” que muestra que su entendimiento está más allá del símbolo mismo. En otras palabras, la constitución se materializa como origen inaccesible del lenguaje y su validez significa que su esencia está más allá de las palabras que ella misma programa.

Esta doble faz de la “Grundnorm” kelseniana como suposición noumenal y origen causal de la totalidad normativa implica que la red preexistente de circunstancias no puede explicar la ley trascendental, sino que la ley trascendental da cuenta, informa la red de circunstancias en su totalidad. Hegel y Schmitt leen el fenómeno al revés. La red de circunstancias no como imagen calcada de la norma trascendental, como totalidad que crea un todo sin otro espacio para el sujeto diferente a la necesidad de acomodarse en el plano de la ilusión/realidad, sino la red de circunstancias como el contexto a partir del cual el sujeto se filtra en la realidad determinándola, el modo mismo en que “aparece” el sujeto con su realidad finita, el lugar donde se asoma el sujeto no como predestinación, sino como especificidad cognitiva y discursiva.

La fisura monumental que Hegel detecta en esta edificación ontológica kantiana es que lo que experimentamos como realidad objetiva no es un simple “allá afuera”, un objeto entero esperando a ser descubierto en su totalidad, sino que su “constitución” parte del sujeto mismo; aun cuando el acto parezca un simple “reconocimiento” de la realidad, este mismo acto lo compone, lo construye (Hegel, 1998). En el “registro simbólico” que el sujeto hace de la cosa siempre hay un agregado que no parte de la cosa “en sí” sino del sujeto “para sí”; existe entonces una brecha que separa al sujeto del objeto, que no le permite una reproducción auténtica del mismo “pero precisamente como tal forma parte de la cosa misma, como si la cosa solo pudiera realizar plenamente su estatuto ontológico por medio de una dilación mínima con respecto a sí misma” (Žizek, 2007). La “Grundnorm” como “cosa en sí”, supuesta, marginada del sujeto y en estado puro es imposible, solamente puede existir como agregado del lenguaje, como su creación incompleta.

Kant hace aparecer la imaginación trascendental como mediador, como vehículo que permite el acceso del sujeto a lo noumenal y por tanto a la libertad; sin esa imaginación trascendental el acceso sería monstruoso. A lo que le apuesta Hegel es que la prohibición del acceso directo de Kant debe replantearse por completo. No es que lo noumenal sea inaccesible. Lo inaccesible es nuestra fantasía fundamental. Al acercarnos, ésta se distorsiona, se repliega en sí misma. A lo que le apostamos siguiendo a Hegel es que el sujeto (pueblo) no es creado por el objeto (norma fundamental), sino a la inversa.

¿Es entonces la realidad un orden positivo del ser? O como lo plantea Žizek: ¿Sólo somos libres en la medida en que no reconocemos las causas que nos determinan? De acuerdo al filósofo esloveno, lo que se fuerza es desplazar una vez más el obstáculo ontológico, de otra manera no hay lugar para el sujeto. La completitud ontológica de la realidad implica *tout court* la ausencia e imposibilidad de cualquier tipo de autoconciencia. Sólo hay realidad si existe un agujero en el núcleo mismo de la realidad que permite que el sujeto se aloje en ella, es decir si el sujeto mismo no le permite a la realidad cerrarse sobre sí misma, donde el proceso objetivo no es inmune a los errores en la comprensión sino que es su producto. El

logro de Hegel es demostrar que en esta brecha sujeto/conocimiento/objeto habita la fantasía fundamental del sujeto y es ésta la que llena el agujero ontológico y la que inserta al sujeto en el centro mismo de un orden noumenal positivo. Si persistimos en la lectura kelseniana de la norma fundamental, nos reventamos de frente contra el muro de la validez que evita que identifiquemos en la “legitimidad” creadora del pueblo todo índice de concreción de lo jurídico y con ello continuamos haciendo del derecho una tecnología aplicada de un poder indiferente e inescrutable.

El acto fundamental de la subjetividad no puede ser entonces el traslado unidimensional de la “cosa” al sujeto guiado por una imaginación trascendental neutra y que domina su universalidad. Ello supondría que la imaginación trascendental comparte cada rasgo de la objetividad o que es una y la misma; supondría además que el objeto está predeterminado en cada rasgo por fuera de lo simbólico. Lo que oculta la síntesis ontológica kantiana (y a renglón seguido kelseniana) es el poder de la imaginación de transformar el objeto, de perforarlo y, en el acto, constituirlo. Lo que se oculta en el kantismo de Kelsen es la legitimidad democrática del pueblo, lo que se distrae es el poder de los sujetos de fabricar su propia realidad, de producir sus propias instancias del mundo, y deja al sujeto como un remedo, un títere inerte que solo se mueve al tacto de una única y singular palabra. Con la obstinación kelseniana el sujeto desaparece sin dejar huella alguna, es un mero autómatas que se acomoda a un infinito forzado y terminado. Si subvertimos su lectura y despachamos su aparente “precisismo” por el desagüe de los universales, el sujeto reaparece como centro de la creación de lo político; con todos sus riesgos, pero al fin y al cabo humano.

Trabajemos con una premisa familiar a Hegel, Heidegger y Lacan: el sujeto es un ser finito arrojado a la infinitud de la realidad. De ser cierto el modelo kantiano perseguido por Kelsen, la infinitud construye cada aspecto del ser finito, lo programa y lo arma en cada instante de sus posibilidades; pero ¿y si ese sentido de la realidad es incompleto?, si más bien lo que tenemos es una realidad compuesta de múltiples sujetos cuyos modos de ver la realidad también la constituyen?

Para sostener la imaginación trascendental kantiana perseguida por Kelsen, tendríamos que suponer un oráculo que contiene todo el lenguaje (“Grundnorm”) pero que no es lenguaje en sí, la creación de lo simbólico por fuera de lo simbólico. Si bien Hegel concuerda en que no hay realidad alguna anterior a la actividad del sujeto que la construye, “se negó a elevar el Sujeto a la condición de agente neutral universal que constituye directamente la realidad” (Žizek, 2007). Hegel anuncia la “noche del mundo”, la imaginación trascendental como “reino irrestricto de la violencia de nuestra imaginación”, como la libertad que descompone y arrasa toda conexión. El noumenón, la “cosa en sí” solo puede ser producto de la industria finita de sujetos particulares trenzados en un conflicto político encarnado en una lucha por el lenguaje. Es decir que la norma fundamental nunca es completa y no deviene de sí misma como estructura normativa. El acto fundamental de la creación de la norma fundamental no hace de ésta una entidad terminada sino que la desplaza en el tiempo. El autor de la norma actúa sobre ella constantemente, la abre, la traspasa, la domina. La norma nunca está en estado de cerramiento sobre sí misma, su movimiento es constante, su estatus es una proposición del verdadero origen del poder que es el acto mismo que en su entidad es renuente a ser clasificado y mucho menos a ser insertado dentro de un compuesto normativo que el mismo acto creó.

Por eso Hegel lleva la relación sujeto/objeto a la radicalidad absoluta del “yo”...

el más sorprendente y poderoso de los poderes, o más bien el poder absoluto [...] Es este poder, no como algo positivo, lo que cierra los ojos ante lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y cuando, habiéndolo agotado, nos apartamos y pasamos a alguna otra cosa; por el contrario, el Espíritu solo es este poder porque mira lo negativo a la cara y se demora en ello. Esta persistencia con lo negativo es el poder mágico que lo convierte en ser. Este poder es idéntico a lo que anteriormente denominamos "el Sujeto" (Hegel, 1998).

Se trata de la noche del puro "yo", el "cogito" en su sentido más radical, se trata de la imaginación presintética que destruye toda unidad, que no conoce de frenos externos o de marcos absolutos. La imaginación, lejos de ser esa cosa completa y sin deslices en relación a la realidad, es la realidad misma, en cuanto desgarrar la trama continua de la intuición, opone a la raíz misteriosa de la imaginación trascendental kantiana una fuerza más primordial. La nueva relación hegeliana antepone a la imaginación como poder primordial de descomposición y solo luego entra el entendimiento como unificador de un nuevo todo racional. El *point de capiton* consiste en que lo que encuentra el entendimiento ya no es el objeto puro dispuesto como totalidad y fuente de sí mismo y todo lo que de él se desprende. Lo que encuentra el entendimiento es un objeto herido, desarraigado, desgastado, incompleto, encuentra la brecha por medio de la cual se infiltró el sujeto mismo. La imaginación ya no es la síntesis espontánea que unifica una multiplicidad y "refleja" la entidad objetiva, sino un momento previo al entendimiento donde la imaginación es pura fuerza dislocadora. Lo fundamental en este caso es que la continuidad entre imaginación y entendimiento queda interrumpida. El logro fundamental de Hegel es que "la multiplicidad que la síntesis de la imaginación se esfuerza por unificar es ya el resultado de la imaginación misma, de su poder disgregador" (Zizek, 2007).

¿Por qué no puede haber un acceso del entendimiento puro al objeto (norma fundamental)? Porque el objeto como tal aun no existe; ese giro presupone una identidad sujeto/objeto que elimina de tajo la posibilidad de diferenciación, todo sería uno y lo mismo. En esta lucha, Hegel se esmera en demostrar que es precisamente la finitud como condición constitutiva del sujeto la que impone que su esfuerzo siempre sea una imposición violenta, rota, imperfecta. En otras palabras, no podemos mantener al tiempo, como entidades lógicas y equivalentes, que el sujeto es finito y el objeto absoluto. El objeto no es definible en su perfección a través de un acto en sí limitado por la finitud del sujeto. El nuevo significado del objeto proviene no de su perfección, pero tampoco de la limitación del sujeto, proviene de una brecha estirada a lo largo del objeto, proviene de la imposibilidad de destruirlo completamente, de nuevo, proviene de la incompletitud del objeto que es la incompletitud del sujeto mismo.

En palabras de Zizek,

la subjetividad es intrínsecamente patológica [...] el logro de Hegel consistió entonces en combinar el carácter ontológico constituyente de la actividad del sujeto con el sesgo patológico de ese mismo sujeto [...] un sesgo patológico constitutivo de la realidad en sí [...] el nombre que Lacan le da a esto es anamorfosis "el espíritu es un hueso" [...] tomamos consciencia de que la realidad involucra nuestra mirada, de que esta mirada está incluida en la escena que observamos, la noción lacaniana del punto ciego en la realidad introduce la distorsión anamórfica en la realidad misma: esa mancha representa la mirada del Otro, la mirada como objeto.—el Sujeto que percibe es desde siempre mirado desde un punto que se sustrae a sus ojos (Zizek, 2007).

La multiplicidad pura de la "realidad" no existe hasta que no sea sintetizada por la imaginación trascendental; ese status supuesto por Kant y seguido por Kelsen

de una realidad absoluta y previa a la imaginación es una suposición que se impone retroactivamente, es una realidad hermenéutica. Una mirada más penetrante nos indica que el lugar de esa suposición implica necesariamente que es la imaginación quien la presupone; en últimas la “realidad absoluta” es obra de la imaginación, es una suposición adherida al poder de nombrar, es decir está en el plano simbólico. Cualquier intento de arrancarla de allí y coronarla como origen topa de inmediato con la imposibilidad de lo inimaginable; éste es el preciso momento donde lo excepcional se vuelve origen de la ley, es ésta la brecha donde se asoma el sujeto. El origen de lo simbólico no es la suposición de un objeto aislado y autocontenido, imposible de realizarlo analíticamente, sino la libertad abismal del sujeto que descompone toda multiplicidad. Si usted cree en la democracia y la toma desde su momento constitutivo, ha de conceder que la versión kelseniana la evita y embolata, ha de conceder que una contralectura de Kelsen libera al sujeto político que, por supuesto, ni los lacayos intelectuales de Kelsen pueden encarcelar.

Conclusiones

- (i) La ideología liberal enmascara su ideología en universales que están por fuera de la historia pero que crean lo histórico, por fuera del lenguaje pero que crean el lenguaje. Es el lugar mismo donde se estrangula la historia a favor de premisas formales que unen y definen el mundo normativo. De acuerdo con el liberalismo la realidad es la suma de las partes, las partes vistas en quietud son la conformación misma del todo.
- (ii) Los universales son el eje de dominio de la ideología liberal que permiten sostener dicho dominio ideológico como un marco normativo axiomático cuya operación no se sale de lo meramente formal. Todo problema ético del liberalismo queda reducido a un problema de validez. Los universales se validan en sí mismos.
- (iii) La función de los universales es presentar la ideología como no-ideológica, como la “esencia” indestructible que demarca el adentro y afuera de lo normativo y determina toda existencia (validez) de cada uno de los particulares.
- (iv) Los universales crean lo simbólico como ilusión/fantasma primordial de la realidad.
- (v) La economía del poder de los universales se sustenta en una lógica circular, autor-referencial y tautológica.
- (vi) Cuando se subvierte esta lógica se capta que la limitación del conocimiento está en el corazón del objeto que es la misma finitud y antagonismo de los sujetos.
- (vii) El formalismo liberal tiene su expresión más nítida en la “Grundnorm” kelseniana que privilegia la unidad del objeto y la sumisión absoluta del sujeto a partir de un lazo racional unidimensional.
- (viii) Kelsen, como representante central de nuestro liberalismo, intenta confundir el principio del orden con el orden concreto; ésta es la raíz lógica de toda desventura liberal.
- (ix) El poder original no proviene de ninguna estructura ontológica universal.
- (x) La decisión sobre las diferencias (entre lo político y lo jurídico por ejemplo) no está, ni adentro ni afuera de la diferencia, “es” la diferencia misma, es la brecha constitutiva de ese adentro y ese afuera
- (xi) La “Grundnorm” como universal no es más que un particular finito que reclama el lugar de lo absoluto luego de una imposición violenta e ideológica.
- (xii) Si se toma la democracia literalmente, en su aspecto constitutivo y ordenador más radical, desaparece de un soplo la suposición kelseniana y el espacio político/jurídico se reabre para los sujetos políticos.
- (xiii) La constitución ni ordena, ni une al pueblo; el pueblo ordena su unidad política a través de la constitución. La constitución no es el origen del poder, sino su

consecuencia. El sujeto (pueblo) no es creado por el objeto (norma fundamental), sino a la inversa.

- (xiv) No hay ningún absoluto/universal por fuera de las negaciones dialécticas de un conglomerado de particulares que pretenden llenar el vacío del significante vacío.
- (xv) Los universales implican la negación absoluta del poder creativo/destructivo del sujeto, aniquilan de un golpe el origen del poder político constituyente y lo suplantán por un esquema trascendental innombrable.

Referencias

- AGAMBEN, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press, 228 p.
- DE TOCQUEVILLE, A. 1998. *La democracia en América*. Madrid, Alianza Editores, Tomo 2, 289 p.
- DOUZINAS, C. 2008. *El fin de los derechos humanos*. Bogotá, Editorial Legis, 462 p.
- FITZPATRICK, P. 2004. *Critical beings: Law, nation, and the global subject*. Surrey, Ashgate Publishing, 250 p.
- FUKUYAMA, F. 1989. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Editorial Planeta, 148 p.
- HEGEL, G.W.F. 1998. *Fenomenología del espíritu*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 485 p.
- HEIDEGGER, M. 2001. *El ser y el tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 479 p.
- KALYVAS, A. 2005. *Popular sovereignty, democracy, and the constituent power*. New York, Constellations, 244 p.
- KANT, I. 1977. *Crítica de la razón práctica*. Méjico, Ed Porrúa, 175 p.
- KELSEN, H. 1965. *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires, Editorial Eudeba, 245 p.
- LACAN, J. 1994. *The ethics of psychoanalysis*. London, Routledge, 352 p.
- LACAN, J. 2004. *El seminario: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 417 p.
- LACLAU, E. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 312 p.
- RANCIERE, J. 1998. *Disagreement: politics and philosophy*, Duluth, University of Minnesota Press, 178 p.
- RASCH, W. 2008. *Sovereignty and its discontents*. London, Birkbeck Law Press, 158 p.
- SCHMITT, C. 2006. *Political theology*. Cambridge, MIT Press, 116 p.
- SCHMITT, C. 1991. *Crisis of parliamentary democracy*. Cambridge, MIT Press, 182 p.
- SLOTERDIJK, P. 2002. *Critique of cynical reason*. Duluth, University of Minnesota Press, 597 p.
- ZIZEK, S. 2007. *El sujeto espinoso*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 432 p.

Submetido em: 22/02/2009

Aceito em: 25/03/2009