

**Consejo de Investigaciones
Universidad Nacional de Rosario**

Repositorio Hipermedial UNR

**Proyecto: Psicoanálisis, lo social y la dimensión de lo
político.**

Informes

En esta ocasión se presenta el Informe Anual correspondiente al año 2011, de la investigación *Psicoanálisis, lo social y la dimensión de lo político*, radicada en el CIUNR.

a- La política. Aristóteles.

El texto La Política de Aristóteles constituye una referencia fundamental en la construcción del proyecto de Occidente.

Texto válido tanto para aprehender las coordenadas de la época en que fue escrito, como para encontrar en el presente los vestigios de sus huellas, así como un medio ineludible para la interrogación del sistema actual.

En los párrafos siguientes se intenta establecer la lógica que dicho escrito establece, dando lugar no sólo a un orden de lazos sociales sino también al acuñamiento de un discurso que instituye una modalidad del lazo: el discurso amo¹.

¹ Categoría presentada por Jacques Lacan en el Seminario Libro XVII, El reverso del Psicoanálisis. Ed. Paidós. 2004, Buenos Aires. Argentina.

Según Oscar Godoy Arcaya², a diferencia de “La República” de Platón donde se aprecia una continuidad argumental, “La Política” de Aristóteles presentaría una serie de escritos hechos a lo largo de treinta años, en forma fragmentaria, que reflejan la preocupación del autor por variados temas que el estilo de su pluma unifica; probablemente reunidos para su publicación con posterioridad, por discípulos y colegas, o por el propio Aristóteles en sus últimos días.

La Política consta de ocho Libros.

El Libro I introduce las nociones primeras sobre la Polis y el Estado.

El Libro II aborda la Teoría sobre la constitución o el régimen político, en tensión y debate con la Teoría de Platón.

El Libro III refiere a la Teoría y Tipología de las Constituciones, que prosigue en el Libro IV detallando subdivisiones. Este sería el núcleo de escritura del conjunto del texto.

El libro V alude a las causas de cambios y revoluciones políticas de los estados estudiados.

El Libro VI, De la Democracia y la Oligarquía, la lógica del poder y la división de los poderes.

Los Libros VII y VIII versan sobre la Constitución ideal.

Una naturaleza política del hombre...

... que requiere de formas asociativas

Los fundamentos de la teoría aristotélica de la política tienen como premisa una naturaleza política del hombre; donde la polis y el Estado constituyen una forma asociativa para alcanzar la autonomía en comunidad que requiere la realización de los fines humanos, debido a que ningún individuo podría lograrlo por sí solo.

Nos detenemos aquí un momento.

² Godoy Arcaya, Oscar. Antología de la Política de Aristóteles. Publicado en Internet.

Aristóteles concibe la comunidad como una sociedad de Amos, y destaca un hecho estructural que pasa inadvertido en su construcción teórica.

Se trata de un Amo que se caracteriza por la imposibilidad de alcanzar la realización de sus fines por sí solo. Es decir, todo lo contrario de un Amo.

Un Amo que no se sostiene en su lugar por sí solo señala una falla de estructura que hace, como dijera Freud, de la tarea de gobernar un imposible. A partir de allí la política puede leerse como síntoma.

...se expresa como necesidad de conservación

Retomando el desarrollo, la naturaleza se expresa entonces como necesidad de conservación, que sobrepasando su condición biológica, remite al ámbito del ser.

Aristóteles concede un marco ético a la naturaleza humana, expresado en la tendencia al Bien. La orientación naturalizada y teleológica al Bien, define el supuesto de toda forma asociativa y de una esencia de la política.

...anuda la política con la metafísica

De modo tal que dichas premisas axiomáticas anudan fuertemente el proyecto político con la metafísica, constituyendo uno de los pilares que cimenta el posterior surgimiento del proyecto del capitalismo de Occidente.

...ética aristotélica

Es interesante señalar al pasar, que Aristóteles deja fuera del campo de la ética a la sexualidad, a la que otorga un lugar exterior al campo de lo humano, desviación de la virtud, asumiendo un carácter teratológico. Sólo acepta la reproducción como ejemplo superior de una necesidad asociativa de los seres humanos. De lo cual resulta clara la

separación de la sexualidad respecto de la reproducción, incluyendo la sexualidad sólo a los fines reproductivos.

De allí en más, todo se ordena y justifica por razones de naturaleza, que responden a la necesidad de conservación del ser.

“La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden.

La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. La naturaleza no es mezquina como nuestros artistas, y nada de lo que hace se parece a los cuchillos de Delfos fabricados por aquéllos. En la naturaleza un ser no tiene más que un solo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno solo.”³

...orden naturalizado amo-esclavo. El hombre llevado a la condición de instrumento.

Por la necesidad de conservación se instituye un orden naturalizado definido por la relación amo-esclavo, originando una doble serie donde toman lugar los términos sustitutos:

Por un lado, rey, magistrado, padre, dueño y por otra parte, esclavo, bárbaro, mujer.

Interroga por la condición de poder de cada uno, y la respuesta se afina en la diferencia entre quienes poseen el don de razón y previsión que autorizan el mando y quienes poseen su capacidad ligada a las facultades corporales o fuerza de trabajo, que deben obediencia.

El hombre es llevado a la condición de instrumento, más perfecto cuando responde a una única función, la cual responde por su destino.

³ Nota: Este párrafo y los siguientes en bastardilla, corresponden a citas textuales de La Política. Aristóteles. De www.librodot.com.

Obviamente, instrumento del discurso amo. Valga la ironía por la que un esclavo es presentado con mayor perfección que un cuchillo de Delfos, que puede adquirir destinos múltiples.

La forma asociativa permanente es la familia y sobre ella se constituyen formas crecientes, como pueblo, polis, nación, estado.

El círculo se anuda: la naturaleza es el fin realizado.

La naturaleza de una cosa es su fin. Lo que es un ser cuando ha alcanzado el desenvolvimiento último, es su naturaleza.

La política es una condición del animal humano en la medida en que a diferencia del animal, incluye el suplemento de lenguaje. Requiere del Derecho y de la Justicia.

A diferencia de los animales, al hombre la naturaleza le concede la palabra, y a través de ella, la noción del bien y del mal, de lo justo e injusto y por allí, la necesidad del Estado que comprenden formas asociativas menores, como un Todo que engloba las partes.

Política, formas asociativas y totalización.

Agregamos así otro rasgo de la construcción aristotélica de la política.

Partimos del axioma de la naturaleza política del hombre basada en la necesidad de conservación, que cobra una estatura metafísica en un marco ético que excluye la sexualidad. Luego, un orden natural que concibe al hombre como instrumento moldeado por la función que le es naturalmente propia ligada a su destino. Agregamos ahora, la consistencia Totalizante de las formas asociativas naturalmente necesarias para la realización de los fines humanos orientados teleológicamente por la virtud y el supremo Bien. El círculo se cierra: la naturaleza de una cosa es su fin.

Lo paradójal, la determinación y regulación de lo excluido en la construcción política y las formas asociativas.

Pero el hombre sólo no se conforma con la naturaleza del hombre. El despojo de la ética y la virtud también lo deja en el mundo animal o monstruoso del arrebató pasional.

Por ello, la vida social produce una nueva necesidad, la necesidad de justicia.

El Derecho es la regla de vida para la asociación política. La decisión de lo justo es lo que constituye el Derecho.

Afirmación muy interesante, que sitúa el Derecho como regulación de la vida en sociedad y a su vez, destaca el valor constitutivo de la decisión como acto político; podemos inferir, con consecuencias.

Formas asociativas. Familia, Polis, Estado...

El capítulo II del Libro I, aborda el régimen económico a través del análisis de la economía doméstica de la familia.

Concibe la familia compuesta de hombres libres y esclavos.

Distingue tres órdenes de relación donde se ponen en juego tres formas de la autoridad.

Amo-esclavo – Autoridad del dueño ó señor

Esposo-Mujer – Autoridad conyugal

Padre-Hijos – Autoridad paterna-filiación

Agrega como cuarto elemento la adquisición de propiedad.

La propiedad como elemento inherente a la forma asociativa implicada en la necesidad de conservación...

Cada familia emplea una ciencia doméstica para responder a las necesidades de conservación.

La propiedad es concebida como un elemento que forma parte de la familia, engendrando una ciencia de la propiedad.

La propiedad es un instrumento de la existencia y la riqueza sería una porción de posesiones. El esclavo se considera una propiedad viva a diferencia de los instrumentos inanimados.

Los instrumentos son medios de producción –ningún instrumento funciona por sí, requiere de su dueño- y la propiedad remite únicamente al derecho de uso. Pero, propiedad y uso no se confunden, también difieren.

El ser vivo está compuesto de alma y cuerpo, el primero hecho para mandar y el segundo, para obedecer. Nuevamente, la naturaleza define autoridad y obediencia; por naturaleza, superiores e inferiores.

El esclavo obedece la autoridad del amo como el cuerpo obedece la autoridad de la razón y el alma.

Luego, hace una digresión sobre los naturalmente esclavos y aquellos hombres libres que eventualmente puedan haber sido hechos esclavos por la guerra, resultando una injusticia al orden natural. De lo que se deduce la existencia de una esclavitud justa, útil y equilibrada según los fines.

Ciencia doméstica. Adquisición natural y adquisición de riqueza. Uso y valor de cambio...

En el capítulo III se plantea en forma diferenciada de la adquisición natural y la adquisición de bienes. Ésta última no proviene de la naturaleza sino del arte y de la experiencia.

Diferencia tempranamente entre el uso y el valor de cambio de una propiedad. El cambio se produce entre un punto de abundancia y otro de escasez de las cosas necesarias para la vida.

El cambio puede ser adquisición natural que responde a necesidades de los hombres – economía del trueque- o tomar un valor propio acentuado por la introducción de la moneda. Este otro modo de adquisición revela el origen de la riqueza.

Requiere de un ámbito mayor que la familia, ya que la propiedad es común en ésta última.

Esta otra forma de adquisición es la compraventa.

Ella muestra como la circulación de objetos puede ser fuente de riqueza, cuando el fin es la ganancia materializada en el dinero y no el objeto de necesidad, dando lugar a una ciencia de la adquisición.

Es diferente a la ciencia doméstica que responde a la adquisición natural de objetos necesarios para la conservación.

Son elementos y fines diferentes.

Estas dos especies de adquisición tan diferentes emplean el mismo capital a que ambas aspiran, aunque con miras muy distintas, pues que la una tiene por objeto el acrecentamiento indefinido del dinero y la otra otro muy diverso. Esta semejanza ha hecho creer a muchos que la ciencia doméstica tiene igualmente la misma extensión, y están firmemente persuadidos de que es preciso a todo trance conservar o aumentar hasta el infinito la suma de dinero que se posee. Para llegar a conseguirlo, es preciso preocuparse únicamente del cuidado de vivir, sin curarse de vivir como se debe. No teniendo límites el deseo de la vida, se ve uno directamente arrastrado a desear, para satisfacerle, medios que no tiene. Los mismos que se proponen vivir moderadamente, corren también en busca de goces corporales, y como la propiedad parece asegurar estos goces, todo el cuidado de los hombres se dirige a amontonar bienes, de donde nace esta segunda rama de adquisición de que hablo. Teniendo el placer necesidad absoluta de una excesiva abundancia, se buscan todos los medios que pueden procurarla. Cuando no se pueden conseguir éstos con adquisiciones naturales, se acude a otras, y aplica uno sus facultades a usos a que no estaban destinadas por la naturaleza. Y así, el agenciar dinero no es el objeto del valor, que sólo debe darnos una varonil seguridad; tampoco es el objeto del arte militar ni de la medicina, que deben darnos, aquél la victoria, ésta la salud; y, sin embargo, todas estas

profesiones se ven convertidas en un negocio de dinero, como si fuera éste su fin propio, y como si todo debiese tender a él.

Esto es lo que tenía que decir sobre los diversos medios de adquirir lo superfluo; habiendo hecho ver lo que son estos medios y cómo pueden convertirse para nosotros en una necesidad real. En cuanto al arte que tiene por objeto la riqueza verdadera y necesaria, he demostrado que era completamente diferente del otro, y que no es más que la economía natural, ocupada únicamente con el cuidado de las subsistencias; arte que, lejos de ser infinito como el otro, tiene, por el contrario, límites positivos.

Asimismo condena la usura, modo de adquisición dado por el interés sobre el dinero, como el modo de adquisición más opuesto a la naturaleza y alejado de la virtud.

De la naturaleza se obtiene una adquisición primordial justificada, luego se debe obtener bienes mediante la ciencia doméstica, el arte y la experiencia, que encuentra los límites de la naturaleza.

El comercio responde a otro tipo de adquisición, que posibilita la acumulación de dinero tomado como elemento y fin, con posibilidad de una adquisición ilimitada.

Se advierte entonces, otro rasgo que concierne a la cuestión política: el origen de la adquisición de riqueza parece referenciarse en los goces corporales, puestos en la pluma de Aristóteles, fuera de la naturaleza.

En el último capítulo del Libro I, Aristóteles reflexiona sobre el Poder doméstico, retomando tres modos de relación que componen el orden doméstico: amo-esclavo, esposo-mujer y padre-hijos; determinando tres modos de jerarquía y autoridad a partir de la posesión de virtud y saber,

El esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero subordinada; el niño sólo la tiene incompleta. Lo mismo sucede necesariamente respecto a las virtudes morales.

...

Reconozcamos, pues, que todos los individuos de que acabamos de hablar tienen su parte de virtud moral, pero que el saber del hombre no es el de la mujer, que el valor y la

equidad no son los mismos en ambos, como lo pensaba Sócrates, y que la fuerza del uno estriba en el mando y la de la otra en la sumisión.

Otro tanto digo de todas las demás virtudes, pues si nos tomamos el trabajo de examinarlas al por menor, se descubre tanto más esta verdad. Es una ilusión el decir, encerrándose en generalidades, que «la virtud es una buena disposición del alma» y la práctica de la sabiduría, y dar cualquiera otra explicación tan vaga como ésta.

Resumiendo...

Veamos la lógica planteada hasta aquí por el discurso de Aristóteles.

En primer lugar, la inscripción de un orden que deviene de la naturaleza. Mejor dicho, la naturalización de un orden que responde a un significante amo que muestra la autoridad del significante, sea cual fuere el término que tome su lugar, en una serie de términos que se sustituyen. Naturaleza, necesidad de conservación, Dios, Rey, Magistrado, Padre, o por qué no, la invención de la moneda, etc.

La necesidad de conservación puede hacer existir un orden natural respecto de lo humano a partir de la función amo del significante “naturaleza” en el ámbito del ser hablante.

Luego, el paso de una adquisición y una economía natural a una adquisición y acumulación de bienes, luego de establecerse en la circulación de bienes, la ganancia y la diferencia entre uso y cambio. El producto es la riqueza.

Se destaca la necesidad de una ciencia doméstica que asegure la adquisición de riqueza, cuya vía es considerada arte y experiencia. Entonces, apelación a un saber como medio de obtención de bienes.

Esto da lugar a un sujeto existente, considerado en su tiempo con el estatuto de hombre libre, instrumento de un orden y a la vez, obediente a él.

Si la finalidad política de la asociación es la realización en comunidad de los fines humanos, queda en evidencia que dicha finalidad es consustancial con un Ideal social que,

efectivamente, responde a una sociedad de amos. He aquí la utopía aristotélica. Pero Amos que se caracterizan por no poder sostenerse por sí solos.

Un capítulo especial está dado por la aseveración de Aristóteles, cuando el orden natural es subvertido por una búsqueda de goces corporales que tiende a lo absoluto, siendo la adquisición de propiedad que tiene al dinero como fin, un ejercicio ilimitado. Se evidencia en esta aseveración el reverso del orden natural aristotélico por la subversión impuesta: la determinación y necesidad de regulación pasa a referirse en el campo de lo excluido en lo instituido: la sexualidad y los goces corporales.

Acaso, no es posible leer en el temprano desarrollo de Aristóteles, las formalizaciones del Discurso del Amo Antiguo y del Amo Moderno que hiciera Lacan, en base a sus cuatro términos:

El significante amo S1, el amo antiguo; el Saber S2; el Sujeto resultante S(tachado) y “a”, que escribe la recuperación de goce que el saber como medio posibilita, orientado en el destino y regulación que otorga S1.

Algo diferente ocurre cuando lo que orienta es la apropiación de goce o plusvalía, como instancia absoluta, sin regulación, sin medida; imponiendo su autoridad sobre el amo antiguo. ¿No se vislumbra aquí el ascenso del amo moderno, el mercado?

Obviamente Aristóteles, a diferencia de Lacan; entre otras cosas, no disponía de una teoría de los goces que le posibilitara una lectura más ajustada a lo que ocurriría con algunos miles de años de Historia posterior. Más allá de la ironía, la lectura que se propone vale por la extracción de una lógica discursiva.

Libro II.

Polémica Platón y Aristóteles.

Abarcabilidad de la política. El Uno, la totalidad...

Aristóteles polemiza con Platón, su Maestro, y a través suyo, con Sócrates. Interroga las diferentes Constituciones y modos optativos de Estado.

La primera cuestión es sobre la abarcabilidad de la comunidad política, a partir del axioma de Sócrates de pretender una perfecta unidad del Estado, una unidad que Aristóteles considera absoluta.

Si bien acuerda la incumbencia del Estado en un objeto dado por la unidad que confiere el suelo; trasladable ésta a la ciudad y por su intermedio, a lo en-común de los ciudadanos, considera imposible una perfecta y absoluta unidad.

Nuevamente la discusión. El Estado y la política ¿deben abarcar todo o algunos objetos? pregunta que se plantea en el contexto dado en la tensión entre la multiplicidad y la diversidad respecto de la unidad.

En realidad, Aristóteles bajo la discusión sobre abarcabilidad de la política se interroga por la coherencia lógica de la organización y del funcionamiento del sistema político.

Comunidad, propiedad y justicia distributiva.

En el capítulo II del Libro II, pregunta sobre la organización del Estado, el modo de organización de propiedad y si resulta admisible o no, hacer una comunidad de bienes, dando lugar a una reflexión sobre la justicia distributiva.

Platón permite el enriquecimiento hasta un cierto límite; fija una medida que limita la riqueza de un ciudadano: el quintuplo de un mínimo necesario para vivir según la virtud de la moderación.

La constitución de Calcedonia prescribe el principio de igualdad de fortuna entre los ciudadanos.

La cuestión se extiende a la relación de sucesión y herencia, la cantidad de hijos y una perspectiva política de la evolución demográfica de la población de la Ciudad.

Integración política de Gobierno y representatividad ciudadana. La Constitución como medio de dictamen resolutivo. Sin garantías absolutas...

En el cap. III debate con Sócrates y Platón el texto de la República.

El sistema político propuesto no es ni democracia ni oligarquía, sino República, entendiendo por ésta una organización de gobierno compuesto por todos aquellos que empuñan las armas. Por el modo de elegir magistrados, la califica como una mezcla de democracia y oligarquía, predominando una tendencia hacia ésta última.

El modo de integración de gobierno respecto de la representatividad de clase social es lo que define el carácter de la constitución.

Esto consiste en que los hombres se ven arrastrados al crimen no sólo por carecer de lo necesario, lo cual Faleas cree evitar por medio de la igualdad de bienes, medio excelente, en su opinión, de impedir que un hombre robe a otro hombre para no morir de frío o de hambre, sino que se ven arrastrados también por la necesidad de dar amplitud a su deseo de gozar en todos sentidos. Si estos deseos son desordenados, los hombres apelarán al crimen para curar el mal que los atormenta; y yo añado que no sólo por esta razón se precipitarán por semejante camino, sino que lo harán también si el capricho se lo sugiere, por el simple motivo de no ser perturbado en sus goces. ¿Y cuál será el remedio para estos tres males? En primer lugar, la propiedad, por pequeña que sea, después, el hábito del trabajo, y, por último, la templanza. Mas el que quiera encontrar la felicidad en sí mismo, no tiene que buscar el remedio en otra parte que en la filosofía, porque los demás placeres no pueden tener lugar sin el intermedio de los hombres. Lo superfluo, y no lo necesario, es lo que hace que se cometan los grandes crímenes. No se usurpa la tiranía para librarse de la intemperie, y por el mismo motivo las grandes distinciones están reservadas, no para el que mata a un ladrón, sino para el homicida de un tirano.

La igualdad de fortuna entre los ciudadanos sirve perfectamente, lo confieso, para prevenir las disensiones civiles; pero, a decir verdad, este medio no es infalible, porque los hombres superiores se irritarán al verse reducidos a tener lo mismo que todos, y esto será con frecuencia causa de turbaciones y revueltas. Además, la avidez de los hombres es insaciable; al pronto se contentan con dos óbolos, pero una vez que han formado un patrimonio, sus necesidades aumentan sin cesar, hasta que sus aspiraciones no conocen límites; y aunque la naturaleza de la codicia consiste precisamente en no tener límites, los más de los hombres sólo viven para intentar saciarla. Vale más, por tanto, remontarse al principio de estos desarreglos, y en lugar de nivelar las fortunas, hacer de modo que los hombres moderados por temperamento no quieran enriquecerse, y que los malos no puedan hacerlo; y el mejor medio es hacer que éstos, estando en minoría, no puedan ser dañosos, y no oprimirlos.

Aristóteles inicia un detallado estudio de antecedentes de Constitución, y en cada una define interrogantes fundamentales.

- 1- Sistema socrático. Interroga sobre la unidad perfecta del Estado, la relación entre lo uno y lo múltiple, la diversidad.
- 2- Constitución de Faleas de Calcedonia. Interroga sobre la organización de la propiedad y la justicia distributiva. Propone la educación como medio de compensar desigualdades y lograr temperanza en el afán de riqueza y búsqueda de goces corporales.
- 3- Constitución de Hipódamo de Mileto. Hipódamo tiene formación en arquitectura (primera persona que divide la ciudad en calles) y del mismo modo aporta como construcción política un trazado topológico de lo social y del Estado. Interroga sobre la organización política, su estasis y sistema de innovación.
- 4- Constitución de Lacedemonia. Interroga sobre un estudio diferencial del Estado comparando las diversas Constituciones y un estudio interior sobre la coherencia y contradicciones proposicionales del Estado propuesto en cada Constitución.

Interroga sobre la relación de las mujeres respecto de la ley y los efectos de la disminución de hombres en ciudades que libran extensas guerras. Interroga sobre la procedencia social de los magistrados, su período de mandato y el sistema de selección. Interroga sobre un sistema que se sostiene en períodos críticos de guerra, pero que en tiempo de paz ha favorecido el disenso y los desvíos.

- 5- Constitución de Creta. Los Lacedemonios tomaron las leyes de Creta, por lo que sus Constituciones son similares, no obstante considera a ésta última superior a la otra.

Reitera críticas a la Constitución de Creta y a formas políticas que equiparan a su desconocimiento y disolución. Interroga sobre las políticas reales respecto de la letra de la Constitución.

- 6- Constitución de Cartago. Considera equilibradas y adecuadas tanto a la Constitución como a las Instituciones de Cartago.

La base constitucional oscila entre aristocracia y república; constituyendo sus desvíos una tendencia a la demagogia y a la oligarquía.

En su análisis, elegir autoridades según la riqueza lleva a la oligarquía y según el mérito, a la aristocracia.

La interrogación recae en la distancia entre los principios y funciones, respecto del criterio de elección de las personas que sostienen las funciones.

LIBRO TERCERO DEL ESTADO Y DEL CIUDADANO.-TEORÍA DE LOS GOBIERNOS Y DE LA SOBERANÍA. DEL REINADO

CAPÍTULO I DEL ESTADO Y DEL CIUDADANO

Gobierno y supuesto ciudadano.

Sin embargo, el político y el legislador no tienen en cuenta otra cosa que el Estado en todos sus trabajos; y el gobierno no es más que cierta organización impuesta a todos los miembros del Estado. Pero siendo el Estado, así como cualquier otro sistema completo y formado de muchas partes, un agregado de elementos, es absolutamente imprescindible indagar, ante todo, qué es el ciudadano, puesto que los ciudadanos en más o menos número son los elementos mismos del Estado.

Diferencia e interroga las nociones de Estado y Gobierno, pero desliza la perspectiva de análisis apoyándose en la noción de ciudadano.

Lo que trato de encontrar es la idea absoluta del ciudadano, exenta de todas las imperfecciones que acabamos de señalar.

El rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y de magistrado.

La respuesta a la pregunta por el estatuto del ciudadano, conduce al carácter elegible de la persona para desempeñar la función pública y la autoridad que la designación le confiere.

Entonces el ciudadano varía necesariamente de una constitución a otra, y el ciudadano, tal como le hemos definido, es principalmente el ciudadano de la democracia. Esto no quiere decir que no pueda ser ciudadano en cualquier otro régimen, pero no lo será necesariamente.

Cada constitución y sistema político define de diferente modo su supuesto ciudadano.

Cuestión siguiente, la legitimidad y continuidad del Estado, a pesar de los cambios de gobiernos y de la integración ciudadana. ¿Se interpela la Razón de Estado?

Virtudes públicas y vicios privados en la época de Aristóteles

En el capítulo II, interroga la coincidencia y la divergencia entre la virtud del individuo privado y la virtud del ciudadano.

La virtud del ciudadano, por tanto, se refiere exclusivamente al Estado. Pero como el Estado reviste muchas formas, es claro que la virtud del ciudadano en su perfección no puede ser una; la virtud, que constituye al hombre de bien, por el contrario, es una y absoluta. De aquí, como conclusión evidente, que la virtud del ciudadano puede ser distinta de la del hombre privado.

También se puede tratar esta cuestión desde un punto de vista diferente, que se relaciona con la indagación de la república perfecta. En efecto, si es imposible que el Estado cuente entre sus miembros sólo hombres de bien, y si cada cual debe, sin embargo, llenar escrupulosamente las funciones que le han sido confiadas, lo cual supone siempre alguna virtud, como es no menos imposible que todos los ciudadanos obren idénticamente, desde este momento es preciso confesar que no puede existir identidad entre la virtud política y la virtud privada. En la república perfecta, la virtud cívica deben tenerla todos, puesto que es condición indispensable de la perfección de la ciudad; pero no es posible que todos ellos posean la virtud propia del hombre privado, a no admitir en esta ciudad modelo que todos los ciudadanos han de ser necesariamente hombres de bien.

Toda la discusión precedente ha demostrado en qué la virtud del hombre de bien y la virtud del ciudadano son idénticas, y en qué difieren; hemos hecho ver que en un Estado el ciudadano y el hombre virtuoso no son más que uno; que en otro se separan; y, en fin, que no todos son ciudadanos, sino que este título pertenece sólo al hombre político, que es o puede ser dueño de ocuparse, personal, o colectivamente, de los intereses comunes.

CAPÍTULO IV

DIVISIÓN DE LOS GOBIERNOS Y DE LAS CONSTITUCIONES

Constituciones y soberanía. Lucha de poder.

Una vez fijados estos puntos, la primera cuestión que se presenta es la siguiente: ¿Hay una o muchas constituciones políticas? Si existen muchas, ¿cuáles son su naturaleza, su número y sus diferencias? La constitución es la que determina con relación al Estado la organización regular de todas las magistraturas, sobre todo de la soberana, y el soberano de la ciudad es en todas partes el gobierno; el gobierno es, pues, la constitución misma. Me explicaré: en las democracias, por ejemplo, es el pueblo el soberano; en las oligarquías, por el contrario, lo es la minoría compuesta de los ricos; y así se dice que las constituciones de la democracia y de la oligarquía son esencialmente diferentes; y las mismas distinciones podemos hacer respecto de todas las demás.

CAPITULO V DIVISION DE LOS GOBIERNOS

Aristóteles traza una gran división cuando el gobierno responde a intereses comunes o a intereses propios o de facción.

Luego, hace una clasificación introduciendo y combinando las categorías de mayoría/minoría y riqueza/pobreza.

Lo que distingue esencialmente la democracia de la oligarquía es la pobreza y la riqueza; y dondequiera que el poder está en manos de los ricos, sean mayoría o minoría, es una oligarquía; y dondequiera que esté en las de los pobres, es una demagogia. Pero no es menos cierto, repito, que generalmente los ricos están en minoría y los pobres en mayoría; la riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos. Estas son las causas de las disensiones políticas entre ricos y pobres.

Así agrupa por un lado, reinado, aristocracia y república; y por el otro, tiranía, oligarquía y demagogia.

Lo que sucede es que cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la unión es sólo una simple liga contra la violencia, no hay ciudad, si se mira de cerca; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados. Luego, evidentemente, la ciudad no consiste en la comunidad del domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas condiciones preliminares son indispensables para que la ciudad exista; pero aun suponiéndolas reunidas, la ciudad no existe todavía. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma.

Sin embargo, no podría alcanzarse este resultado sin la comunidad de domicilio y sin el auxilio de los matrimonios; y esto es lo que ha dado lugar en los Estados a las alianzas de familia, a las fratrias, a los sacrificios públicos y a las fiestas en que se reúnen los ciudadanos. La fuente de todas estas instituciones es la benevolencia, sentimiento que arrastra al hombre a preferir la vida común; y siendo el fin del Estado el bienestar de los ciudadanos, todas estas instituciones no tienden sino a afianzarle. El Estado no es más que una asociación en la que las familias reunidas por barrios deben encontrar todo el desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida virtuosa y feliz. Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos, y no sólo la vida común. Los que contribuyen con más a este fondo general de la asociación tienen en el Estado una parte mayor que los que, iguales o superiores por la libertad o por el nacimiento, tienen, sin embargo, menos virtud política; y mayor también que la que corresponda a aquellos que, superándoles por la riqueza, son inferiores a ellos, sin embargo, en mérito.

Puedo concluir de todo lo dicho que, evidentemente, al formular los ricos y los pobres opiniones tan opuestas sobre el poder, no han encontrado ni unos ni otros más que una parte de la verdad y de la justicia.

CAPÍTULO VI

DE LA SOBERANÍA

Curiosamente introduce el problema de la soberanía del Estado con la pregunta sobre **a quién** le corresponde, según derecho y justicia. Luego, resuelve la cuestión apelando a la ley y a la razón. De este modo, identifica soberanía con Estado de Derecho, en cuanto al ámbito de incumbencia en sí. La soberanía presentada como inmanencia del soberano investido como tal.

Pero en cuanto a la primera cuestión que sentamos, relativa a la persona del soberano, la consecuencia más evidente que se desprende de nuestra discusión es que la soberanía debe pertenecer a las leyes fundadas en la razón, y que el magistrado, único o múltiple, sólo debe ser soberano en aquellos puntos en que la ley no ha dispuesto nada por la imposibilidad de precisar en reglamentos generales todos los pormenores.

Posteriormente, interroga sobre la extensión de la aplicabilidad de la soberanía: **¿a qué cosas** debe extenderse la soberanía de los hombres libres y de la masa de los ciudadanos?

Previamente hace una digresión sobre la noción de masa de ciudadanos (mass media de la época) respecto de ciudadanos distinguidos.

CAPITULO VII

CONTINUACIÓN DE LA TEORÍA DE LA SOBERANÍA

Ciencia y Filosofía política

Todas las ciencias, todas las artes, tienen un bien por fin; y el primero de los bienes debe ser el fin supremo de la más alta de todas las ciencias; y esta ciencia es la política. El bien en política es la justicia; en otros términos, la utilidad general. Se cree comúnmente, que la justicia es una especie de igualdad; y esta opinión vulgar está hasta cierto punto de acuerdo con los principios filosóficos de que nos hemos servido en la Moral. Hay acuerdo, además, en lo relativo a la naturaleza de la justicia, a los seres a que se aplica, y se

conviene también en que la igualdad debe reinar necesariamente entre iguales; queda por averiguar a qué se aplica la igualdad y a qué la desigualdad, cuestiones difíciles que constituyen la filosofía política.

Este párrafo sitúa a la política como la ciencia más alta, y en consecuencia, su fin es el bien supremo, en tal caso, la justicia al servicio de la utilidad común, general.

La justicia se desliza a la convalidación de la igualdad y al respeto de las desigualdades cuando son justas. Igualdad y justicia no se corresponden unívocamente.

Pero como para hacer esto hay una imposibilidad radical, es claro que no se pretende, ni remotamente, en punto a derechos políticos, repartir el poder según toda clase de desigualdades.

El Poder es disputa de poder...

La referencia es la distribución y uso del poder político, que ha de asignarse a cada uno discriminando las virtudes en orden a la constitución y funciones del Estado.

Articula la igualdad de derechos con la discriminación de las diferencias de los ciudadanos. Se observa que continúa su polémica sobre a quién corresponde la soberanía, ser depositario del poder, la legitimidad y legalidad constitucional de la designación o elección de la función de Estado, y determinación en orden de qué criterio.

No hay igualdad ni desigualdad absoluta, ni atribución absoluta del derecho de uno sobre otros para reclamar soberanía.

(Nacimiento, mérito, riqueza, mayoría, minoría, virtud, saber, origen) (aristocracia, democracia, magistrados y jueces, rey, senado, asamblea)

Arribamos a que hay dos cuestiones presentes en dos niveles diferenciables. Por un lado la soberanía política entendida como atribución de poder político; por otro lado, las instituciones como modo de gobernabilidad en la perspectiva de la representatividad social y ciudadana. Ambos niveles reflejan el poder soberano como puja o disputa de poder.

Curiosa conclusión con se cierra el capítulo:

Todo esto parece demostrar claramente que no hay completa justicia en ninguna de las prerrogativas a cuya sombra reclama cada cual el poder para sí y la servidumbre para los demás.

CAPITULO VIII

CONCLUSIÓN DE LA TEORÍA DE LA SOBERANÍA

Sorpresivamente dedica este primer capítulo a la institución del ostracismo de las superioridades reconocidas; y al uso de la misma, justificándolo de cierto modo, en gobiernos justos y repitiendo la arbitrariedad en gobiernos corruptos.

La superioridad en cualquier concepto que no sean el mérito, la riqueza o la influencia, no puede causar embarazo; pero ¿qué puede hacerse contra la superioridad de la virtud? Ciertamente no se dirá que es preciso desterrar o expulsar al ciudadano que se distingue en este respecto. Tampoco se pretenderá que es preciso reducirle a la obediencia; porque esto sería dar un jefe al mismo Júpiter.

El único camino que naturalmente deben, al parecer, seguir todos los ciudadanos, es el de someterse de buen grado a este grande hombre y tomarle por rey mientras viva.

Por último, el anhelo, sería la aceptación de la comunidad del superior en el gobierno, el reinado.

CAPÍTULO IX

TEORÍA DEL REINADO

La cuestión de la soberanía se desliza a la del reinado.

Parte de la pregunta si el reinado es el gobierno que conviene a la ciudad o Estado.

La respuesta se complejiza porque advierte que no hay una versión única de reinado, sino múltiples versiones, según reflejan las constituciones.

Aparentemente el punto límite que define la soberanía del rey es el derecho de matar.

Hemos reconocido cuatro clases de reinado: uno, el de los tiempos heroicos, libremente consentido, pero limitado a las funciones de general, de juez y de pontífice; el segundo, el de los bárbaros, despótico y hereditario por ministerio de la ley; el tercero, el que se llama esimenetia, y que es una tiranía electiva; el cuarto, en fin, el de Esparta, que, propiamente hablando, no es más que un generalato perpetuamente vinculado en una raza. Estos cuatro

reinados son suficientemente distintos entre sí. Hay un quinto reinado, en el que un solo jefe dispone de todo, en la misma forma que en otros puntos dispone el cuerpo de la nación, el Estado, de la cosa pública. Este reinado tiene grandes relaciones con el poder doméstico, y así como la autoridad del padre es una especie de reinado en la familia, así el reinado de que aquí hablamos es una administración de familia, aplicada a una ciudad, a una o muchas naciones.

CAPITULO X CONTINUACIÓN DE LA TEORÍA DEL REINADO

Nos circunscribimos a los dos puntos siguientes: primero si es útil o funesto al Estado tener un general perpetuo, ya sea hereditario o electivo; segundo, si es útil o funesto al Estado tener un dueño absoluto.

Aristóteles sitúa dos extremos: el reinado de Esparta cuya apreciación se reduce al marco reglamentario que rige al rey (equivalente a un generalato de ejército) y el quinto caso, un rey absoluto.

Sobre este último caso, interroga si conviene aceptar el reinado del rey o de la ley.

El primer punto que en esta indagación importa saber es si es preferible poner el poder en manos de un individuo virtuoso o encomendarlo a buenas leyes. Los partidarios del reinado, que lo consideran tan beneficioso, sostendrán, sin duda alguna, que la ley, al disponer sólo de una manera general, no puede prever todos los casos accidentales, y que es irracional querer so meter una ciencia, cualquiera que ella sea, al imperio de una letra muerta, como aquella ley de Egipto que no permite a los médicos obrar antes del cuarto día de enfermedad, exigiéndoles la responsabilidad si lo hacen cuando este término no ha pasado aún. Luego, evidentemente, la letra y la ley no pueden por estas mismas razones constituir jamás un buen gobierno.

Pero esta forma de resoluciones generales es una necesidad para todos los que gobiernan, y su uso es, en verdad, más acertado en una naturaleza exenta de pasiones que en la que está esencialmente sometida a ellas. La ley es impasible, mientras que toda alma humana es, por el contrario, necesariamente apasionada.

Pero el monarca, se dice, será más apto que la ley para resolver en casos particulares. Entonces se admite, evidentemente, que al mismo tiempo que él es legislador, hay también

leyes que cesan de ser soberanas en los puntos que callan, pero que lo son en los puntos de que hablan. En todos los casos en que la ley no puede decidir o no puede hacerlo equitativamente, ¿debe someterse el punto a la autoridad de un individuo superior a todos los demás, o a la de la mayoría?

Su respuesta al parecer sitúa que la letra y la ley no pueden gobernar, precisamente porque ninguna ley puede resolver sobre la particularidad. La ley requiere de su intérprete y de una decisión soberana.

No obstante en el capítulo siguiente, concluye en la preferencia de la soberanía de la ley que si bien requiere de la presencia de hombres en el gobierno, éstos se legitiman en el seguimiento y resguardo de la ley. De este modo, problematiza la cuestión sin resolver de forma concluyente.

Extiende la pregunta a si conviene que el gobernante sea una sola persona o un conjunto. Prefigura el paso histórico del reinado a la aristocracia primero y a la democracia luego.

CAPITULO XI CONCLUSIÓN SOBRE LA TEORÍA DEL REINADO

En continuidad con lo anterior, Aristóteles concluye que la naturaleza de las cosas se opone al reinado absoluto de uno solo sobre los ciudadanos:

En cuanto a lo que se llama reinado absoluto, es decir, aquel en que un solo hombre reina soberanamente como bien le parece, muchos sostienen que la naturaleza misma de las cosas rechaza este poder de uno solo sobre todos los ciudadanos, puesto que el Estado no es más que una asociación de seres iguales, y que entre seres naturales iguales las prerrogativas y los derechos deben ser necesariamente idénticos. Si es en el orden físico perjudicial dar alimento igual y vestidos iguales a hombres de constitución y estatura diferentes, la analogía no es menos patente cuando se trata de los derechos políticos; y, a la inversa, la desigualdad entre iguales no es menos irracional.

La posición de Aristóteles fluctúa entre la soberanía de la ley y la imposibilidad de su aplicación haciendo límite real por un lado, y la soberanía del o de los hombres y su corrupción en la función política.

La diversidad y naturaleza de las funciones dirimen un entramado de poder: magistrados y jueces, gobernantes; dueños de tierra; ejército o fuerzas armadas, artesanos y comerciantes; culto.

Los hombres se agrupan no sólo por su pertenencia social, sino que Aristóteles interroga sobre el criterio legítimo de una selección apropiada: ¿hombres libres, mérito y linaje, virtud, saber, riqueza, esclavitud?

También se preocupa por la manutención de la sociedad y del Estado. Para ello, divide la propiedad de las Tierras: Tierras de propiedad pública para alimentación de los ciudadanos, para la manutención del Estado y por último, Tierras de propiedad individual.

... un impasse, para concluir.

Aristóteles parte de establecer la política como un rasgo inherente a la naturaleza del Hombre, que atañe a la necesidad de conservación.

Esta noción de naturaleza definida a partir de la necesidad de conservación, se dirige al Ser, anudando fuertemente política y metafísica.

Parte de dicha naturaleza política son las formas asociativas determinadas de la imposibilidad de un Hombre de sostenerse por sí solo. La Comunidad es concebida como el instrumento apropiado para la realización de los fines humanos. La Filosofía es el reaseguro del discurso político, en el resguardo de la virtud y el supremo Bien. La naturaleza es el fin. A partir de allí, efectúa un recorrido cerrado, intentando un diseño del Estado como un Todo unificado, y los elementos que lo conforman: abarcabilidad, coherencia y representabilidad política, estatuto del ciudadano, instituciones de gobierno, modos de selección y de cambios, Constitución, estatuto y estructura diferencial de la propiedad.

Aceptación del virtuoso como rey por parte de los ciudadanos. Es un punto importante el consentimiento de los Hombres a sostener un soberano.

La soberanía del rey encuentra su expresión primordial y última en el derecho de matar.

Con la cuestión de la soberanía se plantea la problemática de la atribución de poder político y la representación social y ciudadana.

La figura del soberano en principio se distingue de las instituciones que hacen viable la gobernabilidad.

En la historia se produce un deslizamiento de las figuras políticas de autoridad, del reinado a la aristocracia y de ésta a la democracia.

Historia que ya en su inicio, instala el debate sobre si la soberanía recae en la persona del rey o se trata de la soberanía de la ley. Diferencia entonces, entre las monarquías absolutas y el rey incluido él mismo en los alcances de la ley.

El principal problema que se plantea Aristóteles a lo largo de su recorrido textual versa sobre la distribución, atribución y ejercicio del poder soberano.

Si acomodamos nuestra lectura en perspectiva, una lectura entre otras, al fin; distinguimos dos aspectos de su esfuerzo intelectual.

Por un lado, construye una arquitectura de Estado, un ámbito que aspira a un Todo armónico inspirado y sostenido en la Virtud, con el debido resguardo de la filosofía al discurso político, orientado por la tendencia teleológica a un Supremo Bien.

Reino del Padre, del Uno.

Su respuesta provisoria conducen a intentos de combinar categorías sociales y su representación en la integración de las funciones de gobierno: mayorías y minorías; riqueza y pobreza; ejército, aristócratas, artesanos y comerciantes, etc.

Por otro lado, sitúa las problemáticas donde la arquitectura colapsa, abordando con una lucidez encomiable la complejidad de las cuestiones en juego, pero que generalmente no resuelve, deja el problema sin respuesta. Lo cual termina siendo una respuesta muy elocuente.

Si la temperancia es la Virtud política del Hombre, ello revela el reverso del discurso político: los desvíos de la Virtud, el apego a los excesos y los goces corporales.

El discurso político de Aristóteles inscribe en un estadio temprano de la Historia del Hombre, un discurso instituyente.

A su vez, revela la inserción del discurso amo -o discurso político- en la economía de goce; goce sobre el que opera definiendo su destino y circulación en una comunidad, de modo que sea compatible con el lazo y la medida de lo humano.

La ley encuentra un límite real en la imposibilidad de aplicación sin un intérprete que la aplique, lo cual conlleva una resignación de soberanía.

La soberanía del hombre encuentra su límite en la corrupción de la función.

Ni la soberanía del rey ni la soberanía de la ley constituyen garantías políticas.

Parece éste un buen punto para concluir el desarrollo parcial.

El Bien aristotélico y la experiencia analítica. Dimensión política de la cura.

Una breve digresión con Lacan.

La práctica clínica, como la experiencia aristotélica ¿se orienta en la referencia del Bien?

La referencia del Bien en la experiencia clínica, aproxima e interroga a la clínica en una perspectiva política de la cura.

La interrogación acerca de lo que orienta la práctica clínica, cada vez...; nos aproxima a este desarrollo, en tanto en ocasiones en nombre del bien y del psicoanálisis mismo - ¿por qué no?- se hace y se dice lo más variado, con sus reversos imponderables.

“La cuestión del bien está lo más cerca posible de nuestra acción. Todos los intercambios que se operan ente los hombres y, más aún una intervención del tipo de la nuestra, por costumbre, es colocada bajo el acápite y la autorización del bien –perspectiva sublime, incluso sublimada. (...)

En nuestra experiencia todo les sugiere que la noción y la finalidad del bien son para nosotros problemáticas. ¿Qué bien persiguen exactamente en relación a su paciente? Esta cuestión está siempre al orden del día en nuestro comportamiento. Tenemos que saber en cada instante cuál debe ser nuestra relación efectiva con el deseo de hacer el bien, el deseo de cura. Debemos contentarnos con él como algo por naturaleza proclive a extraviarnos,

en muchos casos instantáneamente. Diré aún más –se podría de manera paradójica, incluso tajante, designar nuestro deseo como un no-deseo de curar. El único sentido que tiene esta expresión es el de alertarlos contra las vías vulgares del bien, que se nos ofrecen con su inclinación a la facilidad, contra la trampa benéfica del querer-el-bien-del-sujeto.

Pero entonces, ¿de qué desean ustedes curar al sujeto? No hay duda de que esto es absolutamente inherente a nuestra experiencia, a nuestra vía, a nuestra inspiración. – curarlo de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo. Pero, ¿hasta dónde podemos llegar en esta dirección? Y, después de todo, esas ilusiones, aún cuando no entrañasen en sí mismas nada respetables, es todavía necesario que el sujeto quiera abandonarlas. ¿El límite de la resistencia es aquí meramente individual?

Aquí yace la cuestión de los bienes en relación al deseo. Toda suerte de bienes tentadores se le ofrecen al sujeto y saben cuán imprudente sería que nos dejásemos considerar como capaces de ser para él la promesa de hacerle accesible todos esos bienes, la vía americana. Sin embargo, la perspectiva de un acceso a los bienes de la tierra ordena cierta manera de abordar el psicoanálisis –la que llamé la vía americana- y también una manera de llegar a lo del psicoanalista, de presentar su demanda.⁴

En esta cita Jacques Lacan sitúa varias cuestiones que retomaremos en el desarrollo, pero que anticipa un recorte del campo pertinente y sitúa sus preguntas fundamentales.

En principio se previene respecto del deseo de curar y las trampas de la beneficencia. Si el analista se propone asumir como agente los efectos de una cura cabe preguntar sobre el estatuto del bien que orientaría la experiencia.

Si la referencia es la promoción de un Ideal analítico y la orientación se produce a partir del fantasma del analista, por más elevados y bienintencionados valores que se invoquen, se vería conducido a una experiencia catastrófica.

El dispositivo del psicoanálisis lleva a la implicación del sujeto que toma responsabilidad respecto de su posición y de lo patológico de su estructura. La función del analista es

⁴ Lacan, Jacques. El Seminario Libro VII. Paidós.1992. Buenos Aires. Republica Argentina. Págs. 263/4

sostener el acto analítico, aún cuando éste lo excede. De allí que la cura se produce por añadidura y no como un fin teleológico.

El párrafo pasa sutilmente de la interrogación de la cura benéfica centrada en el ideal de hacer el Bien a otro modelo centrado en la provisión de bienes o lo que Lacan llama “la vía americana del psicoanálisis” imbuida del sueño americano. Ideales de consumo propios del “american way of life” tomados supuestamente como un valor representativo de la cura. Para ambos casos existen referencias filosóficas muy nítidas que Lacan toma de Aristóteles y en Bentham respectivamente.

Parecen referencias extranjeras y lejanas a nuestra lengua, pero no obstante encuentran resonancia seguramente en las huellas subjetivas de cada quien que haya optado por sostener la función analista, prestando su presencia a hacer existir la experiencia analítica y haciendo de ello un modo de vida.

Se trata de lo que Freud llama los juicios íntimos del analista, sobre los que previene muy especialmente; y en esto es fundamental el análisis del propio practicante.

En expresiones más formalizadas acaso ¿no encontramos resabios de lo mismo bajo las consignas de la cura como resocialización, o las consignas de recuperación de libertades y reivindicaciones que subtienden las consignas de desmanicomialización pero que no disponen de una clínica a tono con dichas exigencias?

Acaso estos interrogantes ¿no se presentan con cada experiencia analítica, con cada caso, en el modo de implicarse del analista en la transferencia?

Un ejemplo –y por dar uno- lo presenta el caso de un paciente de 35 años aproximadamente con sucesivos antecedentes de tratamientos ambulatorios e internaciones, cuyo síntoma saliente está dado por la inhalación de thinner desde los 14 años. Por lo general, los tratamientos e internaciones se orientaron por la finalidad de producir la abstinencia como propósito e indicador de la cura. Tal propósito puede extenderse a la generalidad de los casos de toxicomanías, que fácilmente puede deslizarse a identificar la abstinencia con el bien del sujeto y donde mejor se haría en conservar la pregunta del sujeto particular en el caso por caso.

Respecto del paciente que nos ocupa, la inhalación de thinner se inscribe en un delirio que establece la inhalación de thinner como cura del VIH SIDA, con la hipótesis que la epidemia se produce por una fuga de un laboratorio donde científicos nazis experimentaban la forma de producir el soldado inmortal. El delirio articula el discurso del nazismo que encarnando la pulsión de muerte, solicita cuerpos para la destrucción; y por otro lado el discurso de la ciencia a través del cual busca responder el sujeto, restando cuerpo a la sollicitación de la pulsión de muerte. La inhalación de thinner constituye una solución intermedia que le posibilita sostener una existencia posible, aunque obviamente, no exenta de consecuencias para el sujeto..

En un segundo momento, el delirio se entrama en una disputa entre dos bandos en lucha. Por un lado un bando alineado en Dios y por otro lado un bando alineado en el Anticristo. La presencia maligna se materializaría en una super computadora que se encontraría en una ciudad Europea llamada “La Bestia” bajo el símbolo “666”, al que todos los seres humanos estarían conectados y “on line” a través de todos los aparatos electrónicos. “La Bestia” conservaría una imagen holográfica de cada persona y cualquier modificación que efectúa sobre el holograma se traduce instantáneamente en una incidencia en la persona real.

Claramente se trata de un delirio de influencia donde la inhalación de thinner mediante la inconsciencia le permite sustraerse a la influencia.

El sujeto confirma la presunción cuando afirma que “thinner” es adelgazar, afinar, tal como se emplea la sustancia química para “estirar” la pintura, es decir, la instrumentación del thinner posibilita restar consistencia a “la Bestia”.

Obviamente no se trata de promover el mal del paciente, pero también se trata de estar advertidos de los riesgos que entraña encarnar el saber sobre cuál es su bien, cual bien le conviene. Efectivamente, en ocasión de producirse la abstinencia del paciente luego de una larga internación, se advierte que se ha dejado al sujeto sin recursos ante la pulsión de muerte y se producen dos intentos de quitarse la vida introduciéndose agujas y aire en las arterias.

El paciente concluye en que quizás haya otro modo de limitar la influencia de “La Bestia” que consiste en vivir dentro de la gracia de Dios y por esta vía transita un nuevo intento de construir una existencia posible.

La internación puede ser necesaria para preservar la vida del sujeto cuando las inhalaciones resultan riesgosas, y oficia de límite cuando el sujeto lo busca pero no dispone de una función de límite necesario. La experiencia de este sujeto va de la recuperación de su espacio a la internación en forma alternada y sucesiva; intentos donde trata de construir una pregunta y hacerse responsable de lo patológico.

Es importante el establecimiento de una estrategia donde el lugar de agente de la cura corresponde al propio sujeto, y se trata que él pueda hacer su pregunta y su respuesta. Evidentemente no hay garantías y de su propia posición y recursos dependerá hasta donde logre arribar, habida cuenta que se trata de una psicosis que presenta una estructura con limitaciones.

La posición en la clínica se juega en relación al campo de la verdad, verdad que se semi - dice en lo que pasa al discurso.

El estatuto de la clínica es ético y conlleva una complejidad insoslayable que no es posible reducir bajo *las vías vulgares del supremo Bien*.

En consecuencia, sostener la experiencia terapéutica a partir de un punto supremo del Bien o en un Ideal de consumo de bienes orientadas por el fantasma del terapeuta implica una posición que es solidaria del rechazo de la clínica y del campo de verdad que abre la experiencia freudiana: se trata del horror ante el saber.

En el ejemplo que referimos, cuando se lo interna para producir su abstinencia identificada a su Bien y como fin último de la cura para imponer su resocialización; en tanto se impone se deja de escuchar el delirio y se rechaza la transferencia: es lo que denominamos el rechazo de la clínica que hace síntoma en el terapeuta.

Para el desarrollo siguiente se toma como soporte e interlocutor el Seminario de J. Lacan *La Ética del Psicoanálisis*.

La morbilidad y la falta: la Muerte del Padre

Existe un vínculo entre la falta y la morbidez que marca a toda reflexión moral.

La experiencia moral coloca al hombre en relación con su acción en relación a una ley articulada y también a la dirección, la tendencia que implica el bien que convoca, engendrando un Ideal.

La experiencia analítica da su importancia a la función del deseo, al punto que en la articulación freudiana la génesis de la dimensión moral arraiga en el deseo.

La ética del análisis entraña el borramiento e incluso la ausencia de la dimensión del hábito. La articulación del análisis se inscribe en términos diferentes que aquellos de la Ética Aristotélica que acentúa como éthos/êthos -costumbre y carácter-.

La ética aristotélica: hábito y carácter.

La ética aristotélica es una ciencia del carácter: formación del carácter y dinámica de los hábitos.

En Aristóteles el problema es siempre el de un bien, el de un Soberano Bien. También acentúa la cuestión del placer como función que ocupa siempre la economía mental de la ética, en lo cual se aproxima al planteo freudiano. Pero es la misma función del placer en uno y otro sistema?

El placer como principio directivo.

Aristóteles y Freud.

La Tesis de Lacan: Ley moral y real.

Para responder es necesario situar qué hay en el intervalo entre Aristóteles y Freud.

Apelaremos a RSI.

La cuestión ética en lo que el planteo de Freud permite progresar, se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre respecto de lo real. La tesis de Lacan es que la ley moral, la instancia moral es aquello por lo cual en nuestra actividad en tanto estructurada por lo simbólico se presentifica lo real –lo real como tal, el peso de lo real; tesis que implica que la ley moral se afirma contra el placer.

Entre Freud y Aristóteles se produce en el inicio del siglo XIX la conversión o reversión utilitarista. Momento caracterizado por una declinación de la función del amo expresada por Hegel; mientras que en el sistema aristotélico la función del amo rige plenamente.

Bentham opondrá el término fictitious a real.

El esfuerzo de Bentham reside en instaurar la dialéctica entre el lenguaje y lo real para situar el bien –el placer en esta ocasión que articula de un modo diferente que Aristóteles– puesto del lado de lo real. En esta oposición producida por Bentham se aloja el vuelco de la experiencia freudiana.

Aristóteles sitúa el placer del lado de lo simbólico y en coincidencia con el Bien, pero exceptuando del campo del placer a la sexualidad que queda confinada en la dimensión de la monstruosidad, lo teratológico.

Bentham sitúa el placer del lado de lo real articulado a lo ficticio.

En Freud el placer se sitúa enteramente del lado de lo ficticio, es decir, de lo simbólico. El placer se formula siempre como un reencuentro de placer regulado por la huella de la satisfacción primordial.

Para Aristóteles la búsqueda del placer está en el polo directivo de la realización del hombre, en la medida que si hay algo divino en el hombre es su pertenencia a la naturaleza. La noción de naturaleza de Aristóteles excluye los deseos sexuales que segrega como bestiales o teratológicos.

En cambio, en el sistema freudiano no existe armonía ni vía preexistente en la búsqueda de la felicidad.

La acción moral

La acción moral nos plantea problemas en tanto que si bien el análisis nos prepara para ella, nos deja en su puerta. Lo cual quiere decir que quién soporta la función analista no se desliza a l lugar de agente de la acción; lugar donde ha de advenir el sujeto del deseo, el sujeto responsable que equivale a la respuesta que produce.

No obstante es interesante situar el valor de la acción moral en tanto está injertada en lo real, introduce algo nuevo en lo real, creando allí un surco en el que se sanciona el punto de la presencia.

Los límites éticos del análisis coinciden con los límites de su praxis. Su praxis no es más que el preludio a una acción moral como tal –siendo la susodicha acción aquella por la que se desemboca en lo real.

Ética Aristotélica: De la acción, del orden y de la política.

La ética Aristotélica como toda ética se refiere a un orden que se presenta en primer término como episteme, ciencia de lo que debe hacerse, orden no cuestionado que define la norma de cierto carácter, ethos. Se plantea el problema entonces del modo en que este orden puede ser establecido en el sujeto, ethos que distingue el ser vivo del ser inanimado.

Una piedra por más que se la lance reiteradas veces no adquiere el hábito de la trayectoria mientras que el hombre adquiere el hábito conforme a un orden que converge en un Soberano Bien, punto de inserción, de atadura donde el orden particular se unifica en un conocimiento más general, donde la ética desemboca en una política y, mas allá, en una imitación del orden cósmico.

Se trata de la conformación del sujeto a algo que en lo real no es cuestionado en tanto supone las vías de ese orden.

El orthólogos y la ética del bien-decir.

En el contexto pedagógico de la ética aristotélica, aquél a quién se dirige el discurso, el que escucha ya se le supone participando de la episteme.

El problema que la ética aristotélica establece es que si el discurso recto, el orthologos ya está instaurado como norma de la acción, se pregunta cómo se produce la intemperancia o el desvío respecto de la norma.

Aristóteles trata de establecer la relación entre la intemperancia y el defecto de la virtud reconocida en el amo.

El modelo aristotélico es el de una sociedad de amos ligados por un ideal de contemplación. Este es el suelo que retoma la reflexión freudiana. El psicoanálisis contrapone la ética del bien-decir al orthólogos.

El deseo de curar y el deseo de hacer el bien.

Lacan advierte sobre el deseo de curar deslizado en el deseo de hacer el bien.

Se trata entonces de un no-deseo de curar, en oposición a las vías vulgares de hacer el bien, de la trampa benéfica de querer el bien del sujeto, que comentáramos en párrafos anteriores.

Otra cuestión reside en pretender curarlo de lo que detiene al sujeto respecto de su deseo, deseo puesto en relación a la cuestión de los bienes que aproxima a la vía americana del psicoanálisis.

El Seminario remite a San Agustín, citando un párrafo de las Confesiones Libro VII:

Siendo obra de Dios, todo lo que es, es bueno.

El bien es concebido como sustancia ligada a la creación de Dios. Le opone la corrupción, no como otra sustancia, sino como pérdida de bien identificada al mal.

El argumento de San Agustín devela que en el centro de las cosas lo que tienen de bien se sustrae y entonces qué podría decirse de lo que queda, -un bien último?- de lo cuál resulta lo intolerable.

San Agustín articula el Bien y Dios mientras Sade articula el Bien respecto de la Ley. Lo que resta lejos de resultar un Bien último sitúa la extimidad de la estructura.

La pregunta por lo que resta en San Agustín se anuda a la cuestión del Bien, y es retomada por Sade en relación a la Ley. Lo que resta sitúa la excentricidad de la estructura y toda búsqueda del bien se presenta como coartada del sujeto.

Toda meditación sobre el bien del hombre se realizó sobre el índice del placer, referencia que encontramos ya en el esquema del Entwurf freudiano -Proyecto de una psicología para neurólogos-. El sujeto equivale a un significante elidido en la cadena, como correlato de los ciclos en la repetición. A este nivel se vuelve a situar la pregunta por el bien.

Del Bien a los bienes. La encrucijada del utilitarismo.

Lacan desliza la cuestión del bien a nivel de los bienes y el objeto de producción. El paño de San Martín es un ejemplo que pone de manifiesto la relación de la vestimenta con el falo.

El problema de los bienes se plantea en el interior de la estructura.

El bien responde a las necesidades y luego de esto, qué se puede continuar deseando? Esta es la encrucijada del utilitarismo.

La larga elaboración histórica del problema del bien se centra en la noción de cómo son creados los bienes, en tanto se organizan no en función de necesidades pretendidamente naturales y predeterminadas sino tanto que proporcionan materia para un reparto. La

problemática del bien se articula en torno a dicho reparto en tanto toma un sentido efectivo para el hombre.

Las necesidades del hombre se alojarían bajo la premisa de lo útil: el máximo de utilidad para el mayor número. Esto sitúa la cuestión antes de la apropiación de un sujeto singular de su bien, sino a nivel de los bienes producidos en los que no sólo hay un valor de uso sino también su utilización de goce.

A partir de allí, el bien no sólo está hecho a nivel de que pueda hacer uso sino a nivel de que un sujeto pueda disponer de él.

El dominio del bien es el nacimiento del poder.

Disponer de los bienes se acompaña inevitablemente de cierto desorden que evidencia su naturaleza verdadera. Disponer de un bien es privar de él a un otro.

La dimensión del bien levanta una muralla en la vía de nuestro deseo.

Pasar más allá requiere de un repudio del ideal del bien. Parece tratarse de una referencia opuesta y polarizada con la noción aristotélica del Bien donde el deseo confina con el campo del goce extendido en el más allá; el campo de goce que Lacan formaliza en este contexto como el Ding freudiano.

Lo bello y el margen del dolor tiene un similar lugar de límite que el placer ante el más allá.

El discurso del capitalismo rechaza la castración y se desenvuelve en el más allá.

El amurallamiento de los bienes en la comunidad posibilita un espacio de intercambio y lazos fundados en el amor al padre y el orden simbólico.

La época se caracteriza precisamente por la caída de la función del Padre, los semblantes de la Ley y la palabra; en su lugar, es el Discurso del Capitalismo lo que determina la lógica de los intercambios y los lazos cuyo efecto primario está dado por los diversos modos de la segregación que opera el mercado en la sociedad civil dirimiendo la distribución de los bienes mediante una lógica espacial.

En la actualidad el campo de las instituciones está atravesado por el Discurso del Capitalismo y se ha convertido en un campo de coto dedicado a la caza de bienes donde rige la ley darwinista del más fuerte y todo pareciera estar permitido.

Las instituciones psicoanalíticas tampoco parecen haber permanecido ajenas a esta incidencia.

Retornando al desarrollo, concluimos que el esfuerzo de Aristóteles conduce a una Arquitectura Política que luce valorable en el contexto de su época, sin desconocer lo excluido del campo discursivo y de la ética aristotélica –el goce- declara la falta de garantía última. No porque esté excluido deja de tener incidencia, tal como reconocemos en las frecuentes críticas y prevenciones de Aristóteles sobre la excesiva ambición, dedicación a la apropiación de riqueza desmedida o apego a los goces corporales.

En la misma senda, el sistema evidencia la falla. Una sociedad de amos, donde el dato primordial es la imposibilidad del Hombre de sostenerse por sí sólo, un Hombre que también se define por el desvío respecto de la Virtud.

Podríamos anticipar, que tal falla de estructura de lo humano, da lugar a que otros pensadores retomen con envidia la problemática, redoblando el ímpetu.

Por una parte, Agamben transita la lógica discursiva que se abre en la falla de estructura.

Por otra parte, será Nietzsche quién retome Aristóteles, acuñando la noción de Voluntad de Poder, cuyo intento va en la dirección opuesta que Agambén: suturar la falla.

Se propone que Nietzsche retoma y continúa la lógica que inscribe el discurso político de Aristóteles.

La lectura de ambos autores, darán continuidad a esta investigación.

b- La nuda vida y el poder soberano. Agambén.

En primer lugar, nos apoyaremos en el texto *El poder Soberano y la nuda vida* de Giorgio Agamben⁵

EL título del apartado invierte los términos del título del libro de Agambén. El autor interroga la política a partir de la incidencia del poder en la nuda vida y de la inclusión de la

⁵ Agambén, Giorgio. *El Poder Soberano y la Nuda Vida*. En *Homo Sacer I*. Editorial Nacional. 2002. Madrid, España. ISBN 84-587-9777-1

nuda vida en la esfera del poder. La soberanía es el punto decisivo y decisorio que señala el límite de la política.

Zoe y bios...

Agambén sitúa la falla primordial entre *zoe* y *bios*. El autor nos aclara que la lengua griega dispone de dos términos para designar “vida”: *zoe* y *bios*.

Zoe nombra la vida como hecho natural, mientras que *Bios* nombra la vida que incluye la forma propia de vivir de un individuo.

Según Agambén, Aristóteles opone en su texto “Política” la vida natural y la vida políticamente cualificada en la polis, tendiente al buen vivir, el Ortólogo o axiomática de la virtud, que define el Bien como tólos político.

Político no es tanto un atributo del viviente, sino una diferencia que especifica el género vivo de lo humano. La política humana se diferencia del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad del bien y del mal, lo justo y lo injusto; y no sólo sobre el placer y el dolor.

Referencia interesante, dado que lo humano se especifica como género a partir del lenguaje y la dimensión política se presenta como una respuesta a una necesidad lógica requerida por la estructura de lo humano tomada y modificada en el lenguaje.

En resumen, hay bios, hay política; sólo en tanto hay lenguaje, hay ser hablante.

Freud advertía que en el hombre no existe un instinto gregario, no obstante lo cual, el lazo con el otro, no-sin el lenguaje, es constitutivo del sujeto humano, especificado ya en lo que el propio Freud llama el Complejo del Semejante.⁶

Retomando lo propuesto por Agamben, cabe interrogar si efectivamente Aristóteles produce dicha diferencia, aún cuando utilice ambos términos de la lengua *zoé* y *bios*.

⁶ Freud, S. Proyecto de una Psicología para Neurólogos, 1894. En O.C. Amorrortu Editores. 1985. Buenos Aires Argentina.

En nuestra opinión, expresada en párrafos anteriores, Aristóteles refiere la naturaleza a la necesidad de conservación. La necesidad supera la dimensión biológica, incumbe al ser y cobra un alcance metafísico.

Por lo anterior, encontramos ya allí al lenguaje, como una instancia primordial en la naturaleza del humano.

Sin embargo, lo anterior no pone en discusión ni le quita méritos al hallazgo de Agambén. Por el contrario, la lectura interpretativa de la distinción entre zoé y bios es un producto que le corresponde, aún cuando lo lea a través de Aristóteles.

Como breve digresión que desarrollaremos en otra instancia de esta investigación, el presente punto teórico ofrece correlaciones interesantes en la operación en que se constituye el sujeto del inconsciente propuesto por Lacan. Por un lado, el sujeto investido imaginaria y simbólicamente, en el lenguaje y por otro lado, lo real, pérdida de ser.

Se trata del ser hablante, constituido en el lenguaje como sujeto correlativo a una pérdida de ser, que aunque perdido, no por ello deja de contar ni de producir consecuencias e incidencias. Se advierte entonces, que no hay un proceso evolutivo ni génesis por el que se pase de una naturaleza originaria a un estado segundo determinado por el lenguaje. No habría un pasaje gradual de zoe a bios. Sólo en tanto hay lenguaje, en el mismo movimiento, hay efectos de lenguaje y hay una naturaleza que escapa al gesto que instaaura.

...y el ser de goce lacaniano.

Es posible poner en serie e interrogar la nuda vida que propone Agambén con el ser de goce lacaniano.

En cuanto a Aristóteles, su texto Política y su Ética sitúan la política en el plano del sujeto y los ideales, en el campo del lenguaje. Si es posible una referencia de lo real, es en lo excluido, lo que él llama el desvío de la virtud y los goces corporales.

Obviamente, estas nociones no son enteramente equiparables.

Sólo Lacan tematiza el ser como ser de goce, constituyendo el goce como campo más allá del Padre, con un alcance inédito en la clínica, la ética y la política.

M. Foucault y H. Arendt. Biopolítica, Homo Laborans.

Agambén a renglón seguido, menciona a Foucault y a H. Arendt como hitos distinguidos de su recorrido. Foucault subraya la introducción de la vida natural en los mecanismos y cálculos del poder Estatal. La política deviene bio-política.

“El hombre moderno es un animal en cuya política está puesta entredicho el ser viviente”

El cuerpo pasa a ser objeto de estrategias, políticas de Estado y técnicas de control.

H. Arendt postula el Homo Laborans, que en tanto fuerza de trabajo, conduce a una consideración de la vida biológica. Atribuye al primado de la vida natural en la acción política, la transformación y decadencia de los espacios públicos en la sociedad moderna.

Mientras que el enfoque tradicional sobre el poder aborda los modelos institucionales-jurídicos y las teorías del Estado y la legitimidad del poder, donde la problemática se centra en la soberanía y el equilibrio de poder en la arquitectura del conjunto de las instituciones, como hemos encontrado en el análisis de Aristóteles; Foucault prefiere el enfoque de una analítica del poder.

De lo anterior se deducen dos enfoques diferenciales:

a) el modelo político-institucional y b) el modelo biopolítico.

Una hipótesis prevalente de Agambén, incluso ponderado como el acontecimiento de la modernidad, lo constituye el ingreso de la zoe, la nuda vida, a la esfera de la política, que transforma las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico.

Pero se trata de una inclusión de lo excluido por estructura. Lo notable, es que se incluye lo excluido, operando sobre ello: por ejemplo, el campo de concentración.

El núcleo originario del poder soberano está dado por el modo de la implicación de la nuda vida en la esfera política.

La producción de un cuerpo biopolítico es el aporte original del poder soberano.

Agambén propone la interrogación del bien-vivir como telos de la política y la interrogación de por qué la política occidental se constituye a través de la exclusión de la nuda vida.

¿La relación de la política con la nuda vida sería de una exclusión-inclusiva? Esto aproxima la política a su correspondencia con la excepción soberana, la zoe respecto de la polis.

El nexo entre nuda vida y política sería el mismo que la definición metafísica del hombre como viviente que posee el lenguaje, busca en la articulación entre phoné y el logos, la voz y la palabra.

La política se presenta como la estructura fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos.

La politización de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia, en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo del hombre. Al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. (Agambén, 2002)

Hay política porque el hombre es el ser vivo que en el lenguaje separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva.

Falla que muestra la estructura: Homo Sacer y la excepción soberana.

El autor orienta su trabajo en dos ejes fundamentales, para situar la falla de estructura.

El Homo Sacer

Por un lado, toma la figura del Derecho Romano Arcaico del Homo Sacer, por otro lado, la figura jurídica de la excepción soberana.

Nuda vida implica el Homo Sacer, aquel al que cualquiera puede dar muerte y que es a la vez, insacrificable.

El Homo Sacer inexistente. Podía dársele muerte sin que el hecho constituyera un crimen punible. En segundo término, tampoco alcanzaba el rango civil siquiera de víctima propiciatoria para el sacrificio religioso.

Homo Sacer es una figura del Derecho Romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión.

A la vez, esta acepción, quizás la más antigua del término sacer, nos muestre el enigma de una figura de lo sagrado, más acá y más allá de lo religioso, y que constituirá el primer paradigma del espacio político de Occidente.

Homo sacer parece ubicarse en un momento de la Historia del Derecho en que aún no se había desligado el derecho religioso del derecho penal.

Lo sagrado presenta una ambigüedad importante, al tratarse por un lado de aquello que queda alojado en lo divino, pero al mismo tiempo, lo impuro, lo intocable.

Dicha ambigüedad es la misma propiedad que Freud toma de la etnografía y atribuye al tabú, entre lo puro y lo divino; y lo impuro, expulsado de la comunidad.

Al Homo Sacer se le considera posesión de los dioses infernales, lo cual consuma la pena. Como figura jurídica es un concepto límite del orden social romano.

La ambivalencia de lo sagrado

La experiencia occidental de lo sagrado está marcada por la ambivalencia, cuya forma se deduce del tabú, como santidad e impureza.

El bando expresa y es prueba de la ambigua potencia de lo sagrado.

Otra usanza judía es el bando (berem) en virtud del cual el pecador impío o los enemigos de la comunidad y de su dios eran destinados a una destrucción total. (Robertson Smith)

El bando es una forma de consagración a la divinidad. En esta perspectiva está asimilado el bando al tabú. La ambivalencia del bando y del tabú expresa la indiferencia originaria de lo sagrado y lo impuro, entre lo venerable y lo horroroso.

Lo puro se hace a partir de lo impuro y viceversa. La ambigüedad de lo sagrado reside en dichas transformaciones. (Durkheim)

Otra acepción del término bando se enlaza con la bandera del soberano, como signo de autoridad, ordenanza escrita, es una forma del soberano y de la ley.

Freud toma de un artículo de un lingüista -K. Abel- sobre el sentido antitético de las palabras originarias. Freud lo extiende al estudio del tabú reafirmando confluencia entre sagrado y maldito del mismo modo que una palabra puede connotar significaciones opuestas o un sueño también puede hacer coexistir opuestos.

El carácter religioso ambiguo de lo sagrado y etnográfico del tabú entretejen la trama que determina el carácter también ambiguo del Homo Sacer. El mitologema abreva en lo religioso, en el tiempo en que coexistían los dioses venerables con los dioses infernales. De tal modo que en lo sagrado también convivían lo divino y lo impuro, la virtud y el pecado. Sólo con el retiro de las potencias del mal, lo sagrado decantó su significación.

Agambén dedica una recorrido en su segundo capítulo para introducir la cuestión de lo sagrado, y la operación que realiza tiende a separa su sentido político-jurídico de lo sagrado como mitologema.

Agamben agrega al planteo de Foucault del ingreso de la nuda vida en el ámbito político, el hecho de que por ello mismo, inclusión y exclusión; externo e interno, zoé y bios, derecho y hecho, entran en la modernidad en una zona de irreductible indiferenciación.

Ya no se trata de la exclusión inclusiva de la zoe y la inclusión de lo excluido en la política, o la institución de la bios política - que en realidad en su separación daban fundamento oculto al sistema político- sino del hecho de que las fronteras se desvanecen y se hacen ambos estados indiferenciables, indeterminados.

Este movimiento es correlativo del nacimiento de las democracias modernas. El hombre ya no se presenta como objeto sino también como sujeto del poder político.

La utopía de la democracia moderna se presenta como reivindicativa y liberadora de la zoé, de lo excluido; devolviéndole una forma de vida, un bios que le convenga. Pero de este modo sostiene el desencuentro constituyendo una nueva aporía; en la medida en que coexisten en el ámbito político ambos estados antagónicos.

El reconocimiento de los derechos y las libertades formales se encuentra una vez más, con el cuerpo del homo sacer y su doble soberano, su vida insacristificable y a su vez expuesto a que cualquiera se la quite.

La aporía muestra como los mejores esfuerzos de liberar la zoé se revelan en reiterado fracaso, convergiendo, coincidiendo con los Estados totalitarios.

La política actual no conoce otro valor que la vida. El autor propone la existencia de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo.

La política ejecuta la tarea metafísica siendo conducida a la forma de una biopolítica, y no ha logrado construir una articulación propicia entre zoé y bios, entre voz y lenguaje. EL autor convoca con cierta esperanza escéptica al surgimiento de una política nueva que no esté fundada sobre la exceptio de la nuda vida.

Schmitt. La excepción soberana...

Con esta afirmación, Agambén desliza la nuda vida a la posición de excepción. Lo cuál justifica la referencia de Carl Schmitt, quién desarrolla la articulación de la excepción con la soberanía.

Precisamente Schmitt define la noción de soberanía en función de la declaración de excepción. Soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción.

Pone en juego el límite mismo del Estado de Derecho en tanto limita con la esfera de la vida y se confunde con ella.

Tomado intrínsecamente, la reflexión de soberanía se aplicaba al interior del orden jurídico, al momento de determinar el asiento del poder político, sin extremar el interrogante llevándolo al límite del sistema, poniendo en cuestión el umbral del propio ordenamiento político. Pero es necesario distinguir la excepción al interior de un sistema jurídico, de la excepción soberana, que involucra una decisión sobre el sistema en su conjunto.

Actualmente las estructuras estatales han entrado en proceso de disolución. La excepción tiende a convertirse en regla, poniéndose en cuestión los límites y la estructura originaria del Estado. Este ha sido un punto que las críticas marxianas y anarquistas han eludido.

En este horizonte se plantea históricamente la sacralidad de la vida como problemática política.

Agambén dedica la Parte Primera de su texto al estudio de una Lógica de la Soberanía.

Lógica de la soberanía...

La excepción soberana – a diferencia de la excepción simple- tiene la forma lógica de la paradoja. La paradoja surge de un hecho topológico: el soberano está al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico.

La ley está fuera de sí misma. O bien, yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley. Se resuelve topológicamente.

La topología muestra claramente que la decisión soberana marca el límite del orden jurídico.

Otro punto de interés para esta investigación lo ofrece el rasgo decisorio.

La soberanía presenta el valor de la decisión como elemento jurídico: decidir sobre la excepción.

La norma requiere de un medio homogéneo, es parte de su validez inmanente. Una norma no se puede aplicar en el caos.

El derecho es derecho de una situación determinada. El soberano asume y garantiza esa situación. Asume el monopolio de la última decisión

El caso excepcional transparenta la esencia de la autoridad del Estado. El caso normal ejemplifica la norma, la excepción confirma la regla y revela que la constituye. La decisión se separa de la norma y la autoridad se sitúa más allá del derecho.

Ya Vico opone el derecho positivo y la excepción. La excepción tendría un estatuto particular y trasciende al derecho positivo en la forma de su suspensión, su negación.

La excepción es una especie de exclusión, un caso particular que excluido de la norma general, deja en suspenso a ésta última, manteniendo una relación con ésta. La norma se aplica a la excepción, retirándose, desaplicándose de ella.

La excepción implica el movimiento inverso del movimiento que instauro el orden jurídico. El orden jurídico incluye en la norma lo que está excluido, haciendo recaer la interdicción precisamente sobre lo que está excluido.

Aquí es lo interdicto lo que es puesto afuera, incorporándolo.

En la excepción es la norma la que se retira y no la excepción la que se sustrae a la regla.

Una nueva torsión topológica: cuando la excepción –soberana- se vuelve norma...

La excepción soberana no trata tanto de limitar un exceso sino de que ésta crea y define el espacio mismo en que el orden jurídico puede tener valor. La excepción es localización fundamental que pone en relación topológica el umbral entre normalidad y caos.

Para Schmitt, se trata del ordenamiento del espacio en el Nomos Soberano, que no es sólo “ocupación de la tierra”, fijación de un orden jurídico y territorial, sino sobre todo, ocupación del “afuera”; esto es, excepción.

La relación de excepción expresa la estructura formal originaria de la relación jurídica: ninguna ley se puede aplicar sobre el caos. La aplicación de la ley requiere un medio homogéneo, donde el caos sea incluido en el orden jurídico mediante la creación de una zona de indiferencia entre exterior e interior: la situación de excepción. En otras palabras, la norma incluye lo fuera de norma. La excepción introduce un estado de indiferencia entre situación de hecho y de derecho.

La decisión soberana sobre la excepción es la estructura político-jurídica originaria a partir de la cual adquiere su sentido lo que está incluido en el orden jurídico y lo que está excluido de él. Por ello, es potencia que localiza, aunque el orden jurídico en sí, es ilocalizable.

El nexos entre localización y ordenamiento (nomos de la tierra) incluye una zona ilocalizable de excepción e indiferencia.

El estado de excepción como estructura política fundamental tiende a instituirse en regla. Nuestro tiempo trata de dar localización permanente y visible a eso ilocalizable, se materializa en el campo de concentración. El campo de concentración es en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del nomos.

A diferencia de la cárcel que responde al derecho penal, que es una parte y está dentro del ordenamiento jurídico; el campo de concentración responde a la ley marcial o el estado de sitio, fuera del orden jurídico. Allí se rompe el nexo entre localización y nomos jurídico; crisis del nomos de la tierra.

El campo como espacio de excepción absoluto es topológicamente diverso que el espacio de reclusión carcelaria.

La norma es general y su validez supera el caso individual. Aquí la esfera del derecho muestra su esencial proximidad con la del lenguaje. La estructura del Derecho tiene su fundamento en la estructura presupositiva del lenguaje.

El Derecho Romano presenta la figura de la exceptio: es un instrumento de defensa del demandado en un juicio encaminado a neutralizar el carácter probatorio de las razones alegadas por el actor, en el caso de que la aplicación normal del ius civile resultara contraria a la equidad.

La exceptio romana no plantea un fuera de orden jurídico, sino un contraste entre dos exigencias jurídicas en el mismo plano del proceso jurídico; por ejemplo, contraposición del ius civile y el ius honorarium; toma el aspecto de una cláusula condicional negativa, respecto de la aplicación del ius civile (ej. “si no hubiera intención de dolo”).

La teoría de los conjuntos permite distinguir pertenencia e inclusión. Un elemento puede pertenecer a un conjunto sin estar incluido en él.

Badiou correlaciona pertenencia con presentación e inclusión con representación. Para que un elemento esté incluido es necesario que esté representado políticamente en el Estado. De modo tal que habría 3 situaciones posibles.

- a- Normal. Un elemento está presentado y representado, pertenece y a la vez está incluido.

- b- Excrecencia. Un término representado pero no presentado, está incluido pero sin pertenecer a la situación.
- c- Singular. Un término presentado pero no representado, pertenece pero no está incluido. En esta categoría se sitúa la excepción soberana según Badiou.

No obstante, la excepción soberana se aplica desaplicándose, incluye y constituye un afuera. Más bien, da lugar a una relación paradójica entre la inclusión y la pertenencia: está a la vez incluida y en el exterior, representada pero a la vez, es lo irrepresentable.

Según Badiou, el acontecimiento -su noción central- corresponde a la estructura de la excepción. El elemento de una situación cuya pertenencia a ésta desde el punto de vista de la situación misma es indecible. Por eso, aparece como excrecencia en relación con el Estado.

La inclusión excede siempre a la pertenencia, lo cual da lugar a su teoría del punto de exceso.

En términos más claros, lo excluido aún como excluido está incluido a partir de su incidencia. Puede no pertenecer pero incidir.

La excepción expresa esta imposibilidad de hacer coincidir pertenencia con inclusión, expresaría la inclusión de lo que no pertenece.

Pero es necesario distinguir la excepción de la excepción soberana.

La excepción soberana presenta el umbral límite, más allá de la excepción que pertenece al mismo plano o conjunto.

Para Schmitt la soberanía se presenta como una decisión posible sobre la excepción.

La decisión representa la inscripción en el cuerpo del nomos, de la exterioridad que anima y da sentido a éste; no correspondería a un ejercicio fenoménico de un ser o voluntad superior. No argumenta sobre lo lícito o ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en el derecho, “la estructuración normal de las relaciones de vida”, de la relación propia entre el derecho y el hecho.

Formula la siguiente hipótesis. Por un lado, la irrupción de la “vida efectiva” en el derecho. Por otro lado, propone que el derecho tiene carácter normativo, no porque prescriba, sino

porque es el derecho lo que crea el ámbito de la propia referencia; *normaliza* la vida real. Esta hipótesis aproxima la ley al imperativo. Qué enunciación posible para tal enunciado? Es la lógica de Kant con Sade, se suprime la distancia entre enunciado y enunciación, unilateralizando el lugar del sujeto llevado a la posición de objeto, donde el legislador quedaría en posición de instrumento de la voluntad del Otro.

Sólo a partir de las premisas que establece Schmitt, es posible que por otra parte, haya el testimonio de un Eichmann, por el cual se declara funcionario del ejercicio de una tarea burocrática, agente de genocidio que cumple órdenes de la burocracia.

Pregunta: ¿la decisión como manifestación soberana coincide con la voluntad de poder de Nietzsche? Retomaremos este problema más adelante, al abordar la formulación de Nietzsche. En este contexto, continuaremos con la referencia que Agambén hace de C. Schmitt.

La aprehensión de la vida por el derecho, implica un tiempo primordial de repetición de la transgresión sin sanción. Se trata de una anterioridad lógica, no cronológica. Hay un tiempo de inclusión en la norma, a partir de lo cual el sistema jurídico tiene la forma lógica de la implicación “si...entonces”.

Pero, ¿hay transgresión antes? ¿hay ley después? Conviene pensarlo como simultaneidad. Resulta interesante situar la excepción como forma primordial del derecho. La norma se sostiene de la excepción.

Letra imperativa, sentimiento de culpa y ética.

El emblema de la aprehensión de la vida por el derecho no es la sanción sino el sentimiento de culpa, lo cual nos reenvía al pensamiento de Freud, cuya tesis comparte.

La decisión soberana se correlaciona con lo indecible. Esto sitúa la paradoja y la definición ética del discurso jurídico y su sujeto de Derecho.

Un rasgo notable de Schmitt lo constituye el rechazo de la definición del concepto jurídico de culpa, derivándolo a una cuestión moral (proceso de la vida interior) que considera

incluso en posición contraria al orden jurídico, como un freno no deseable al poder soberano.

Lo cual da lugar a la pregunta sobre la relación entre la ley y el orden jurídico respecto de la decisión soberana como instancia de poder, despojado de toda connotación sensible, del pathos, de la ética.

Benjamin (“Destino y carácter” “Para una crítica de la violencia”) En el punto de situar la culpa en relación a su apropiación por el discurso religioso, coincide con Schmitt, pero en una perspectiva opuesta propone su deriva a una posición ética.

Dijimos que la excepción es la estructura de la soberanía.

Ahora agregamos, la excepción es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye por medio de su propia suspensión.

Nancy propone el término “Bando”. Bando refiere tanto a la exclusión de la comunidad como al mandato y a la enseña del Soberano.

Bando es la potencia de la ley de mantenerse en la propia privación; de aplicarse, desaplicándose.

La relación de excepción es una relación de Bando. El que es puesto en bando, no está fuera de la ley, sino abandonado, expuesto a lo más allá de la ley; y a la vez, en una posición libertaria, próxima a la locura.

Forma de la paradoja de la soberanía: No habría un afuera de la ley.

La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación sino el abandono.

La potencia del nomos, su originaria fuerza de ley, es que mantiene a la vida en su bando, abandonándola.

¿Cuál es la forma de la ley que se expresa en el bando?

El bando es una forma de plantear una relación con lo que está fuera de relación, articulación de lo no articulable. Por esta vía, el hecho político no tiene la lógica de una relación, de una continuidad, de una conexión.

El nomos reúne derecho y violencia

Decíamos que el principio según el cual la soberanía pertenece a la ley produce la paradoja de la soberanía.

La soberanía de la ley tiene la forma de un enigma, con luces y sombras.

Agambén cita un Fragmento de Píndaro:

El Nomos de todos soberano/ de los mortales e inmortales/ dirige con una mano poderosa entre todas/ justificando al más violento/ Lo juzgo así por las obras de Hércules.

El enigma, tomado en un sentido aristotélico como una conjunción de opuestos, radica en lo que el poeta deja ver: la justificación de la violencia definiendo y sosteniendo la soberanía del nomos –también aludida en la obra de Hércules- .

El interés en dicho párrafo es que une dos principios supuestamente antagónicos: “Bía” y “Diké”. Violencia y justicia son términos, en principio, antitéticos para los griegos.

Nuevamente, el discurso nos reenvía a Freud, cuya tesis también radica en que la instauración y aplicación del Derecho se basa en la fuerza.⁷

El nomos es el poder que opera como “una mano poderosa”, que aquí reúne violencia y justicia, como lo lee Solón, “krátei nó mou”.

Por el contrario, para Hesíodo, el nomos es poder que separa violencia y justicia, mientras que en Solón hay conexión entre uno y otro.

Para Píndaro, observamos que el nomos soberano no sólo es el principio que reúne violencia y derecho, sino que los hace caer en el riesgo de la indiferenciación. El fragmento sobre Nomos Basileus contiene el paradigma oculto que orienta las definiciones de soberanía.

El soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia.

⁷ Freud, S. ¿Por qué la guerra?. O.C. Amorrortu Editores. 1995. Buenos Aires. Argentina.

Schmitt formula una superioridad constitutiva del nomos sobre la ley. Critica la traducción de Holderlin del párrafo de Píndaro, traduciendo nomos como Gesetz (Convención). Holderlin en realidad distingue el nomos del derecho, y lo define como mediación rigurosa. La soberanía para él no refiere a un poder supremo sino al más alto fundamento cognoscitivo; trasladando la cuestión de su ámbito jurídico-político a la esfera de la teoría del conocimiento (la mediación como poder de distinguir). Se aparta de Schmitt que sostiene el nomos como poder soberano, fuerza jurídica; para sostener una mediación fundada en el conocimiento.

Schmitt. El nomos soberano es inmediatez de la fuerza jurídica sin mediación ni terceridad de la ley.

Schmitt diferencia la ley como pura mediación opuesta al nomos en su sentido originario como la pura inmediatez de la fuerza jurídica (Rechtskraft) no mediada por la ley.

Es un acontecimiento histórico constituyente, un acto de legitimidad, y sólo ésta hace razonable en general la aplicación de la nueva ley.

Platón parte del carácter originario del alma, por lo que propone un estatuto natural de la ley, necesariamente no violento.

Los sofistas oponen la antecendencia de la physis respecto del nomos, lo que les permite enunciar la validez de la ley del más fuerte.

Para Hobbes, esta misma convergencia de la naturaleza y la violencia (hominis lupus hominis) justifica el poder absoluto del soberano.

EL estado de naturaleza exterior al Estado, constituye también su núcleo íntimo, incorporado en la figura del soberano.

Nomos de la tierra reúne la localización territorial con el orden jurídico. ¿La fuerza de la tierra como razón?

Schmitt funda en el fragmento de Píndaro su teoría de un carácter originario del nomos de la tierra. El nomos de la tierra consiste en el nexo entre localización y orden jurídico. Pero a su vez, dicho nexo incluye una zona excluida del derecho, “un espacio libre y jurídicamente vacío” en que el poder soberano no conoce ya los límites fijados por el nomos como orden territorial, identificado con el estado de naturaleza. Schmitt identifica esta zona al estado de excepción que “se basa de manera evidentemente análoga sobre la idea de un espacio delimitado, libre y vacío, entendido como ámbito temporal y espacial de la suspensión de todo derecho”.

Con la Primera Guerra, el nomos de la tierra se ha roto, dando lugar al estado de excepción que se ha instituido como regla, generando un espacio vacío donde todo vuelve a ser posible.

El nomos en tanto soberano, está ligado al estado de naturaleza y de excepción.

Recorrido de términos: Nomos de la tierra, estado de naturaleza que reúne violencia y justicia, excepción simple y soberana, decisión como valor político y jurídico, estado Bando, suspensión y ruptura estado de derechos y garantías.

La suspensión de derecho no reconduce al estado de naturaleza como estadio anterior, sino al estado de excepción.

No es una suspensión espacio-temporal, sino un proceso de deformación topológica donde estado de naturaleza y de excepción se disponen como dos caras de una Banda de Moebius, zona indiferenciada.

Potencia y Derecho.

El siguiente problema nos plantea la paradoja de la soberanía, en la relación entre poder constituido y poder constituyente.

El primero es consustancial al Estado y el segundo, exterior a éste.

Le hipótesis es la implicación necesaria de la violencia, sea para la creación o recreación del sistema o para conservarlo. (Benjamin)

El poder constituyente en su trascendencia de cualquier sistema constituido, con la violencia que comporta, recae en la misma paradoja, que revela la insuficiencia de la ley y de lo simbólico para recubrir lo real.

El poder constituyente se piensa aquí como un estado prejurídico, y se lo superpone al estado de naturaleza, fuera del lazo social. (Sieyès)

La Constitución representa el poder constituyente y expresa la paradoja de la soberanía.

Arendt sitúa la misma problemática en el proceso de una Revolución. Por ejemplo, la Revolución Francesa confronta el acto de conferir soberanía a la nación por medio de un acto jurídico de un Legislador (Robespierre) que materialice el Poder Constituyente, fuente viva y trascendente, exterior a la Nación con autoridad que confiera legalidad, pero que desemboca en la misma paradoja: no hay Otro del Otro, no hay Garante, el sistema es inconsistente.

Según el autor no se trata tanto de formalizar un poder constituyente que no se agote en poder constituido, sino en distinguir poder constituyente y poder soberano. Pero, es distinguible?

Un ejemplo puede darse en los Estados Totalitarios (Alemania Nazi y URSS stalinista) donde la organización estatal se duplica en el Partido Político oficial como poder constituyente y soberano incluido en el Estado como poder constituido.

Tanto en la figura de la pena del Derecho Romano antiguo, el Homo Sacer, como en la excepción y la decisión soberana, se manifiesta la falla topológica de la estructura.

Ya no se trata de la arquitectura, funcionamiento y distribución equilibrada del poder, como aborda Aristóteles el campo de la política, sino de la constitución o revolución del sistema a partir de la exterioridad del mismo, donde radica el límite y la decisión soberana como punto fundante, si eso se sostuviera.

La vida sagrada y la decisión soberana: Doble exclusión.

La estructura de la sacratio tiene dos características. Por un lado, la impunidad de la muerte y por el otro, la exclusión del sacrificio. Constituye así una doble excepción, por un lado al derecho humano y por el otro, al derecho divino. El primero implica un paso de lo divino a lo profano y el segundo, el paso inverso.

Pero la sacralización, el homo sacer, pone fuera de la jurisdicción humana sin pasar a la divina. Hace presente una zona de indiferenciación.

Se trata entonces de una doble excepción.

Llegamos así a una definición por demás interesante. El carácter sacro de la vida no responde a una ambivalencia original sino a la doble excepción. Se consuma así la separación entre mito y logos.

El autor se pregunta si hay una relación entre homo sacer y la excepción soberana, respondiendo que tanto uno como otra portan la marca de una doble excepción.

Recordamos que la excepción soberana implica la decisión soberana que suspende la ley en un estado de excepción, desaplicándose; e incluyendo así la nuda vida.

Doble excepción debe leerse como doble exclusión y doble inclusión.

Inclusión de lo ya incluido y exclusión de lo ya excluido, remite a un punto absoluto, originario.

Como respuesta primera, anticipa la siguiente hipótesis:

Restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el homo sacer ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. El espacio político de la soberanía se habría constituido, pues, a través de una doble excepción, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio.

La vida sagrada está expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable; funda a la vez un espacio político, donde sostiene al soberano, poder de dar muerte y de decidir el abandono.

El Homo Sacer da contenido al soberano y a su vez, la nuda vida alojada en el bando es la contribución hecha por el soberano.

Desligado lo sagrado de toda connotación religiosa de virtud y pecado, sería la forma primordial de inclusión de la nuda vida en el orden jurídico político. La nuda vida designa una relación política originaria, inclusión exclusiva que constituye la referencia correlativa de la decisión soberana.

“Considérese la esfera de significación del término sacer, tal como se desprende de nuestro análisis... indica más bien una vida absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y del sacrificio. Esta doble sustracción abre, entre lo profano y lo religioso, y más allá de ellos, una zona de indistinción cuyo significado es precisamente lo que hemos tratado de definir.”

Zona de indistinción, es un espacio separado, espacio de vacuola que incluye lo excluido, a su vez excluida. Doble pliegue de la exclusión que va de la indistinción a la exclusión absoluta.

En un momento de su escritura Agambén refiere la posición del soberano dotado de derecho de vida y de muerte a la modalidad romana del *Vitae necisque potestas*. Tal proposición alude a la autoridad del Padre sobre la vida del hijo varón, extendido hasta la decisión de disponer su muerte. Constituye el único antecedente donde la vida toma un tono jurídico en el contexto histórico romano. Provisoriamente situamos la instancia del Pater como referencia del soberano.

Se ha hecho notar agudamente que el Estado no se funda sobre un lazo social, del que sería expresión, sino sobre su desligadura (déliason), que prohíbe (Badiou). Podemos ahora dar un nuevo sentido a esta tesis. La déliason no debe ser entendida como desligadura de un vínculo preexistente (que podría tener la forma de un pacto o contrato); más bien el vínculo tiene de por sí originalmente la forma de una desligadura o de una excepción, en que lo comprendido en él es, al mismo tiempo, excluido; la vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte.

Mas originario que el vínculo de la norma positiva o del pacto social es el vínculo soberano, que en verdad, no es, empero, otra cosa que una desligadura; y lo que esta desligadura implica y produce – la nuda vida, que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad – es desde el punto de vista de la soberanía, el elemento político originario.

Este párrafo agrega elementos notables y contundentes.

Agambén afirma que el elemento político originario desde el punto de vista del vínculo soberano no es el lazo social ni el contrato o pacto social que nos mantendría en el ámbito del Padre, sino la desligadura. No se trata de la desligadura de un lazo existente, sino desligadura original de una vida desnuda arrojada ante la potencia soberana, caracterizada por la potestad de decidir su muerte; pero situado ahora en un más allá del Padre.

Comprende la politización de la vida nuda, como puesta en relación a un poder soberano, instituido por la vida sin amparo, resto yacente.

Con el escrito de Kantorowicz, Agambén interroga los dos cuerpos del rey. Por una parte, aquél que corresponde a la vida sagrada y aquel otro, a la vida natural.

A la muerte del rey le sucedían dos ceremonias funerarias. Una de ellas, el entierro del cuerpo natural y el segundo, el entierro de un doble o coloso, evidenciando así un suplemento de vida sagrada de una vida natural, el cuerpo político que se continúa en el sucesor: “el rey no muere jamás” ó “¡ha muerto el rey! ¡viva el rey!”

En su reverso, el Devotus consagrado al sacrificio ceremonial divino que sobrevive, queda en la misma zona indiferenciada entre vida y muerte que corresponde al Homo Sacer, dando lugar a una serie de ceremonias reparatorias del orden perturbado.

Zona indiferenciada de vida y muerte que se manifiesta con actualidad en nuestra contemporaneidad, en la forma de zombies o el regreso de los muertos vivos o la marginación social.

Agambén analiza el estado de naturaleza de Hobbes como un mitologema. Critica la comprensión del estado de naturaleza como un estado anterior al estado de derecho, pasaje ocurrido por el contrato o convención. El hombre es lobo del hombre es un principio interna a la fundación de la Comunidad, en el momento de disolución, y corresponde al estado de excepción.

El hombre es lobo del hombre corresponde a la figura emergente del derecho germano del licántropo, que es puesto en bando, fuera de la ciudad. Abandonado pero también bandido librado a su libre andar.

El Hombre-lobo también corresponde a un espacio intermedio e indistinguible de paso de lo humano a lo animal y viceversa, como el Homo Sacer.

Desde el punto de vista Hobbesiano la naturaleza del Estado no parte de la cesión de cada ciudadano de sus derechos sino del mantenimiento de la posición del soberano.

Más que derivar de un contrato, la violencia del soberano surgiría de la inclusión-exclusión de la nuda vida en el Estado.

Agambén lee la propuesta de Hobbes no como contrato sino como puesta en bando que instituye el poder del soberano.

Sacralidad de la vida, centralidad política del Corpus.

La sacralidad de la vida es una línea de fuga presente en la política contemporánea que tiende a converger con la vida biológica de los ciudadanos.

Si bien fue Foucault quién anticipa la noción de biopolítica, ha sido H Arendt quién define a los estados totalitarios como ejemplo paradigmático de la aplicación de la biopolítica en la modernidad.

La política pasa a constituirse en biopolítica, control de los cuerpos y deriva en tanatopolítica.

En el despliegue de la biopolítica, el soberano puede hacer serie con el jurista, el médico, científico, experto, tecnócrata o sacerdote. Figuras donde el discurso circula reproduciendo la incidencia sobre el cuerpo.

La nuda vida es el sujeto político de la modernidad. Esta proposición constituye una paradoja, dado que en la nuda vida se objetiva y abole el sujeto. A tal punto, que el campo de concentración se constituye en el puro espacio biopolítico por antonomasia en la experiencia política de Occidente.

Agambén hace una particular lectura del Hábeas Corpus. Lejos de leerlo como cuerpo de derecho o dotado de derecho, lo lee como el requerimiento de cuerpo por parte de la ley.

Una ley que desea cuerpos. Más que deseo, solicitud de cuerpos que constituye un sesgo sadiano que presenta un más allá de la ley.

Así resulta un Corpus marcado por la ambigüedad de ser portador de la sujeción a un poder soberano y ser portador de las libertades individuales. Lo indiscutible es la centralidad que el cuerpo pasa a tener en el ámbito jurídico-político.

Por lo tanto, se hacen necesarias las Declaraciones y Convenciones supranacionales de Derechos.

En el contexto de la Revolución Francesa, la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, presenta la dualidad y el intervalo que va del Hombre al Ciudadano. Dualidad en la que Agambén lee nuevamente la duplicidad de la nuda vida y de la vida política encarnada en el ciudadano.

No obstante, se presenta el Derecho del Hombre ligado al nacimiento. Por la vía del nacimiento se inscribe la vida en el corazón de la experiencia política de la comunidad.

Se resalta el parentesco etimológico de Nación y nacimiento. El sólo hecho del nacimiento da pertenencia a la Nación, hecho que se inviste de soberanía.

Precisamente, en la modernidad se liga el principio de nacimiento con el principio de Nación, que en el anterior régimen estaba separado y el nacimiento daba paso no al ciudadano, sino al súbdito. La unión de ambos principios da lugar a un sujeto soberano denominado ciudadano que pasa a constituirse en el fundamento del Estado-Nación.

La paradoja surge que en la modernidad tardía o posmodernidad, la tendencia es la separación y disolución de ambos principios. La utopía presenta el recorrido iniciado en el nacimiento, desde la nuda vida a la ciudadanía, investido de soberanía política.

El nazismo y el facismo son movimientos biopolíticos que hacen de la vida natural el lugar de la decisión soberana.

En la Europa posterior a la Primer Gran Guerra, se disloca la reunión nacimiento-nación y el Estado entra en una crisis de disolución.

El nazismo y el facismo redefinen las relaciones entre el hombre y el ciudadano en una perspectiva biopolítica y en el recorrido inverso: el despojamiento de toda investidura soberana del cuerpo y su reducción a nuda vida, resto eliminable.

Agambén define al Marqués de Sade y su Filosofía en el Tocador, como el primer biopolítico, y a la experiencia sado-masquista como una práctica capaz de ser connotada como biopolítica, donde en una “Maison” se producían encuentros entre quienes acordaban el contrato de disponer de un cuerpo.

Nuevamente subrayamos la ambigüedad de la ley en el contexto biopolítico y la experiencia sadiana, a partir de llevar al lugar de la enunciación imposible de la ley, la máxima del derecho al goce. La ambigüedad surge de la indiferenciación del Otro de Goce y el Otro de la Ley. Ley y más allá de la ley se reúnen en un estado de indiferenciación. Por la transgresión se pone a prueba la relación del Otro y la ley.

Una digresión sobre el lugar de la ley en la experiencia perversa y una reflexión sobre la posición del Soberano, posición Amo que oscila precisamente entre el Otro de la ley y el Verdugo o figura-instrumento al servicio del Otro del Goce.

La noción de apatía sadiana es uno de los nombres particulares del goce en la posición del montaje sadiano.

Se trata de un ideal que define la función del verdugo en tanto condición que permitiría la pureza de un goce y diríamos en el sentido kantiano, en el sentido de un goce libre de lo patológico. El goce apático del lado del verdugo sadiano se articula con el dolor y la angustia del lado de la víctima.

La apatía supone el actuar sádico acorde al principio formal de la máxima del derecho al goce instituida en ley, como pura formalidad que prescinde de lo sensible, del pathos y del sentimiento de culpa.

Se subraya así, la articulación de la noción de apatía como una consecuencia estructural; por una parte del movimiento de instauración de la máxima del derecho al goce como principio formal en el sentido kantiano, en el lugar de una ley muy particular; y por otra parte del carácter del verdugo sadiano no como el amo de un goce fálico, sino como amo fálico en tanto instrumento apático que da cumplimiento a un principio formal absoluto, al servicio del goce del otro.

El lugar de la ley: el imperativo kantiano y la máxima sadiana

Se transcribe el texto de la máxima que da una regla universal al goce, señalando algunos de los aspectos que la caracterizan.

“Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quien quiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en ganas saciar en él.”

Jacques Lacan señala el hecho de que esta máxima tome el rango de una regla universal no responde a la decisión ni posibilidad de una legalidad positiva. Se trata más bien de un enunciado que excluye como tal la reciprocidad, lo cual es un modo preciso de definir el carácter imperativo; una regla universal moral aceptable, en la orientación kantiana de una práctica incondicional de la razón, prescindiendo de todo juicio sobre el orden que instaaura.

El imperativo kantiano se formula a través de la voz de la conciencia, metáfora que permite la elisión de la enunciación.

Lacan destaca el valor del gesto del anuncio de la máxima, como aquello que la instaaura. El imperativo se impone tomando el lugar del Otro, es la libertad del Otro lo que el discurso del derecho al goce pone como sujeto de la enunciación; reducido al punto puro de la emisión, correlativo a la voz: “el goce se confiesa en su expresión misma, se hace polo en una pareja de la cual el Otro está en el hueco que ella horada ya en el lugar del Otro para alzar en él la cruz de la experiencia sadiana”(J. Lacan)

Acerca de la voz

Miller sitúa la definición de la voz como el residuo, el resto producido por la sustracción de la significación al significante. Obviamente no se trata del registro fónico, sensible o perceptivo; en tanto la voz se plantea como áfona.

Lacan formaliza la voz como objeto a partir de la clínica de las psicosis. La voz aparece en su dimensión de objeto cuando es la voz del Otro. La voz sería la parte de la cadena significativa imposible de asumir por el sujeto y que se asigna subjetivamente al Otro, es el sujeto propiamente indecible que remite a la condición de goce.

Hay voz por el hecho que el significante gira en torno al objeto indecible. Y la voz como tal emerge cada vez que el significante se quiebra, para alcanzar este objeto en el horror.
(J.A. Miller, 1997)

El punto alcanzable y al que queda confrontado el sujeto en tanto prescinde de la dimensión de los objetos patológicos, implica el objeto voz.

El imperativo sadiano es impuesto como Otro, en una operación que lo instala por la voz, en exterioridad de cada uno pero respecto de la cual, quien quiera puede decirla. La máxima del derecho al goce incluye la cláusula que puede decirla quien quiera, cláusula que realiza el efecto que esa palabra tiene para cada uno a través del Otro.

La tesis clásica de Lacan en Kant con Sade es que el fantasma sadiano descubre el objeto hurtado, el objeto escondido en la ética kantiana, propuesta como una ética pura asentada en una ley universal que debe prescindir de la particularidad, ocultando necesariamente la dimensión del objeto. Lo cual no equivale a afirmar que Kant fuera perverso, no hay testimonio de ello. Al menos Kant intenta arribar a una ley compatible con lo social; en tanto la máxima del derecho al goce en su inserción en el orden social, conduce a una paradoja. Sin embargo Lacan no ubica a Kant y Sade en una simetría circular recíproca.

La lógica de “Kant con Sade”

En un artículo muy interesante Slavoj Zizek ubica en la lectura del texto de Lacan, los puntos de disimetría de uno respecto otro, invirtiendo la perspectiva afirma que no es tanto Kant el tocador Sadiano, sino es Sade el tocador kantiano. En consecuencia Zizek afirma que el punto de interés de Lacan no es tanto Sade, sino Kant.

Zizek plantea al lector una disyunción del texto, cuya resolución arroja alternativamente diferentes consecuencias.

La cuestión es si la Ley moral Kantiana es íntegramente traducible en la noción freudiana de Superyó o no.

Si la respuesta es afirmativa, “Kant con Sade” significaría que Sade es la verdad de la ética Kantiana.

Si la respuesta es negativa, Sade no sería la verdad entera de la ética Kantiana, pero sí una forma de su realización perversa.

El autor destaca las consecuencias políticas, “en la medida que la estructura libidinal de los regímenes totalitarios es perversa (el sujeto totalitario asume la posición de objeto-instrumento del goce del Otro) “Sade como la verdad de Kant” quiere decir que la ética Kantiana efectivamente aloja potenciales totalitarios; pero toda vez, en la medida que concebimos la ética kantiana prohibiendo a los sujetos la asunción de la posición de objeto-instrumento del goce del Otro; i.e. llamando a asumir la responsabilidad por la que se proclama el Deber, entonces Kant es antitotalitario por excelencia”.

La noción crucial es la de un sujeto responsable, que Zizek encuentra tempranamente en Freud, en el análisis del sueño de la inyección de Irma; y posteriormente en Lacan, como una noción decisiva por sus consecuencias clínicas, éticas y políticas.

La responsabilidad del sujeto es lo que hace objeción a la actitud propiamente perversa de adoptar la posición de puro instrumento del Goce del Otro.

Precisamente, la posición de objeto instrumento conlleva la exención de responsabilidad del sujeto en la asunción de la obediencia de un mandato.

Zizek menciona que Lacan se esfuerza en el Seminario La Etica para romper el círculo vicioso entre Kant y Sade.

Su aserto sobre la dimensión del deseo afirma que en sí misma no es patológica - desde que como lo acentuara repetidamente, no hay un enlace a priori entre el objeto empírico y el

placer que este objeto genera en el sujeto -; requiriendo la necesidad de una “Crítica del deseo puro” en contraste con Kant, para quién la capacidad del deseo es completamente patológica.

Lacan reclama que hay una facultad pura del deseo, desde que el deseo tiene un objeto- causa no patológico a priori; el objeto pequeño “a”.

El agente sadiano: objeto-instrumento

En “Kant con Sade” Lacan escribe dos esquemas.

El primero correspondería al fantasma sadiano, objeto de estudio de Lacan, en tanto paradigma lacaniano del fantasma. El segundo esquema corresponde a la vida práctica de Sade, en tanto se funda en la misma lógica de principios que Sade lleva a su vida, pero que no realiza a partir de su fantasma. Sade se ubica allí en el lugar de la víctima.

Miller hace una serie de precisiones de lectura respecto de la lógica del fantasma sadiano.

La representación popular es que en la experiencia sadiana, el sádico trata al partenaire como objeto.

Por el contrario el sujeto en el fantasma sadiano está en el lugar de la víctima y no del verdugo.

El goce sadiano es dependiente de la subjetivación que se produce en el lado de la víctima. Precisamente la objeción que realizan los estoicos pasa por el rechazo de la subjetivación del dolor, retirándose de lo que pasa en su propio cuerpo.

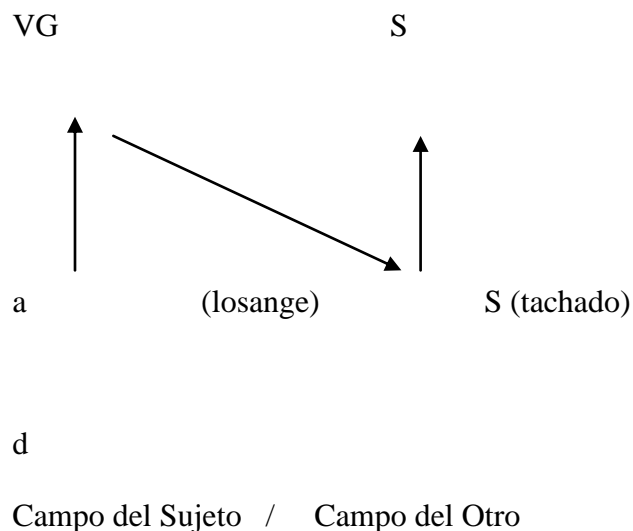
La maniobra del fantasma sadiano es construir un montaje del cual surja el sujeto barrado del lado del partenaire.

El dolor tiene valor de goce en la experiencia sadiana, en tanto más allá del placer; y es el medio por el cual el verdugo apunta a obtener la división del sujeto, fundamentalmente en

su angustia; la forma de obtener la aparición pura del sujeto más allá de lo patológico en la aparición de su vacilación, pretendida eterna.

Un último punto. *El agente se plantea como instrumento, pero también coagulado en la posición del objeto en el fantasma. Zizek incluso emplea la fórmula “instrumento-objeto”.*

Miller toma este punto, y para esclarecerlo introduce en la fórmula del fantasma sadiano el campo del sujeto y el campo del Otro, dividiendo el grafo con una línea vertical que agrupa los términos V y a en el campo del sujeto y S y S (tachado) en el campo del Otro.



De este modo es posible leer que se trata en realidad de un doble movimiento.

El agente aparente se coagula en la rigidez del objeto apuntando a la división del Sujeto en el partenaire, pero para que su propia división de Sujeto le sea entera a partir del Otro devuelta.

Esto nos da una formulación de la perversión que consiste en unitalizar la división del sujeto del lado del Otro. La maniobra del fantasma perverso es rechazar la división del sujeto de sí para hacerla surgir en el Otro.

Reformulando el desarrollo, subrayamos en el texto de Agambén el continuo deslizamiento en la posición del soberano, deslizamiento e indistinción del Otro de la Ley al Otro de Goce.

La ley y la función de la causa.

Ahora añadimos una segunda objeción crítica.

Lacan en el Seminario X⁸ una vez más destaca lo obvio, que por obvio tiende a su olvido. El deseo es el fondo esencial del mensaje freudiano. La intersección del campo del deseo y la angustia está dado por el lugar del objeto a.

Para la formación del objeto a es necesario contar con el lugar como condición de estructura. No es un dato banal, dado que tal lugar corresponde a la eficacia de la castración articulada.

Es también el punto de formación de síntomas que manifiestan las formas de retorno de los diversos modos de fracaso de la castración o de lo más allá de la castración.

La formación del objeto a cuenta con dos sesgos que Lacan nombra como objetividad y objetalidad, atribuyendo al primero el correlato de una razón pura que se traduce en un formalismo lógico. Mientras que la objetalidad es el correlato del pathos del corte.

El formalismo lógico coincide con el efecto de su corte.

Nos hemos referido a este tema en la anterior investigación, situando el síntoma entre los efectos de lenguaje y lo sensible; que presentaría también ambos sesgos.

⁸ Lacan, J. El Seminario Libro X. La angustia (1962-1963). Ed. Paidós. 2006. Buenos Aires. Argentina.

Evidentemente hay una articulación del síntoma y el objeto. El síntoma en uno de los extremos se articula al objeto que aquí es letra y por otra parte, al arrollamiento o desarrollamiento, el saber hacer con el síntoma.

Síntoma y letra, sitúa la duplicidad del trazo y la huella; o en otros términos, lo escrito y la escritura, que en realidad es siempre reescritura. El síntoma incansablemente reescribe, lo que no cesa de escribirse, situando lo imposible que hace límite a la escritura.

Simbólico anudado a lo imaginario y a lo real.

La escritura es acontecimiento, cuando se produce un anudamiento.

El efecto sensible es desconocido, elidido en la Crítica de la razón pura.

Si bien Kant incluye la función de la causa intenta reducirla. Lacan afirma que no sólo Kant, sino la filosofía occidental en su conjunto, sostiene un movimiento de tentativa de reducción de la función de la causa, que finalmente sobrevive irreductible, inclusive al a priori kantiano.

La irreductibilidad de la función de la causa se debe a la existencia de una correspondencia del formalismo lógico con un trozo corporal, parte de sí que realiza la pérdida original, que Lacan ejemplifica en la noción shakespereana de la libra de carne del Mercader de Venecia.

Trozo corporal atrapado en la máquina formal del lenguaje, que en tanto perdido no por ello deja de producir efectos, en tanto es lo que circula como substrato y soporte de la función de la causa.

Nada en el lenguaje puede alcanzar lo real de la causa. Metáfora primordial que nombra y sustituye la Cosa, nombre de la pérdida.

Todos los órganos del cuerpo pasan por la metáfora, reordenándose a partir del órgano sexual, particularmente el órgano sexual masculino. El objeto a se correlaciona con $-\phi$.

La causa está alojada en la tripa causal y figurada como falta en lo simbólico.

Todo mito de la causa invariablemente remite a la experiencia corporal.

A la inversa, toda experiencia corporal requiere del mito, del discurso, apelación al saber.

Cada vez que es invocada, la causa figura como punto ciego en un campo de saber.

Hecho que rubrica Freud, pero desconocen filósofos como Nietzsche, Platón o Aristóteles.

Platón sitúa en el lugar central la función original y creadora del Supremo Bien mientras que Aristóteles alude al Motor Primordial.

De este modo, se objeta que el conocimiento remita a la función de la causa, quedando a cuenta de un mito psicológico, que esgrime su fundamentación en las necesidades, la voluntad, el instinto o lo mental.

En el psicoanálisis, la relación del sujeto con el significante implica también lo corporal. Esta juntura es lo que se presenta en la escritura de la fórmula del fantasma (S tachado – losange a). Es decir, la relación de un sujeto formal efecto del significante, con una parte corporal separada de sí, irreductiblemente perdida. Relación presente también en el montaje de la pulsión, ya aludido por Freud como un concepto límite entre lo anímico y lo corporal.

Posteriormente, esta mixtura da estructura a la noción de sinthome.

El a emerge a partir de su afánisis, como síncope en el desarrollo del discurso.

Lacan fundamenta la existencia de lo irreductible de lo real de la causa al efecto clínico que revela el surgimiento de la angustia, al punto de definirla como el afecto que no engaña, certeza de la irrupción de este real.

Atravesando críticamente el campo de la filosofía, sostiene que la raíz del conocimiento se inserta en el compromiso con el cuerpo.

Lacan diferencia el compromiso del cuerpo que sostiene la fenomenología del que aporta la experiencia analítica.

No se trata del cuerpo participando como totalidad, como representación.

El punto de interés del psicoanálisis es la repercusión, la resonancia dando cuerpo a la relación del significante con el viviente; que toca invariablemente el lugar central de irradiación, lugar de fundación del deseo.

La libra de carne ejemplifica el pacto que instituye la relación con la ley, la deuda y el don.

Lacan lee en la Torah “... la zona sagrada donde se evoca la hora de la verdad, que anuncia el encuentro con el lado implacable de la relación con Dios, con esa maldad divina que hace que siempre sea con nuestra carne con lo que debemos saldar la deuda.” (Lacan, 2006)

Pero allí la libra de carne realiza el resto.

El a es resto de la operación que divide el campo del Otro por la presencia del sujeto.

El resto es función irreductible que sobrevive a la presencia del significante puro. Lacan sitúa en esta función del resto la identificación del judío y el origen del sentimiento antisemita.

Lacan refiere posteriormente la salida propuesta por el cristianismo –identificación a Jesús en tanto identificado al resto, que instaura la vía de la Redención- y luego a Oriente, al budismo.

Presenta las estatuas divinas y las obras de arte religioso, preguntando por lo que ellas representan de una relación posible entre el sujeto y el deseo.

El deseo es ilusión remite a una nada, no a una nada nihilista, sino a una nada que es soporte, donde se articula la función fundante de la negación.

El lugar del objeto aparece en el espejismo del deseo, espejo situado en el campo del Otro, que hace aparecer si no el a, al menos su lugar.

No nos extenderemos en las consideraciones que acompañan la lectura del budismo ni la relación de las religiosas con la presencia de su estatua.

Volveremos a la libra de carne. Como resto irreductible se articula a la ley, la deuda y el don. Por otro lado, abre al campo del deseo. La función del padre no es oponer ley y deseo sino articularlos, tarea nunca sencilla ni armónica.

Más allá del padre, el campo de goce pone en tensión a la apertura del campo de deseo.

En el Seminario XI⁹ vuelve sobre la diferenciación entre ley y causa. Lo hace en el contexto de una redefinición de la noción de inconsciente, estableciendo un inconsciente lacaniano, diferenciado de un inconsciente freudiano.

Comienza su comentario acordando con una proposición de Kant tomada del Ensayo sobre las magnitudes negativas que afirma que la función de la causa es un concepto inanalizable, siempre en hiancia con la razón, dado que no encuentra equivalente simbólico que la exprese.

Si bien reconoce que Kant despliega la causa como modalidad de categoría de la razón pura, no por ello llega a racionalizarla.

La causa se distingue de lo que hay en la cadena significativa a título de Ley.

La causa se manifiesta en la cadena en la disrupción, el accidente, el tropiezo; por lo que ilustra su encuentro con el aforismo “*no hay causa sino de lo que cojea*”.

Si concebimos el inconsciente freudiano como un tejido de representaciones mnémicas, o campo de significativo lacaniano –saber- la causa es hendidura y se manifiesta en las experiencias de tropiezo: lapsus, acto fallido, síntoma; es decir, formaciones del inconsciente. Allí va a buscar la función de la causa, donde el inconsciente muestra la hendidura simbólica en vecindad con la hendidura real.

Puede leerse la correspondencia entre la escritura del síntoma como determinación del sujeto con lo indeterminado de la causa.

Qué aloja la causa en cuanto real?

Lacan apela a la metáfora de las comadronas y una zona que nombra como el limbo de las abortadoras. En la hendidura real de la causa se vislumbra lo no realizado.

Lo no realizado por nacer, en espera. Es el sujeto en-souffrance, término francés que conjuga espera y sufrimiento.

⁹ Lacan, J. El Seminario Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1964). Ed. Paidós. 1987. Buenos Aires. Argentina.

El despliegue del inconsciente permite el hallazgo, el encuentro con lo perdido, que siempre es momento segundo como re-hallazgo o reencuentro, tal como ilustra el mito de Orfeo, Eurídice dos veces perdida, cuando al darse vuelta para contemplarla Orfeo pierde a Eurídice en el infierno de donde trataba de rescatarla con la condición de no verla.

Movimiento donde la causa permanece irreductible, excepto en la experiencia del final de análisis, donde lo que oficia de causa se escribe, en un movimiento que no la aprehende en el final de recorrido, a condición que este término remite a lo primordial. En realidad es reducción respecto de un primer momento de expansión de la experiencia analítica.

Lacan refiere al ombligo del sueño, donde la estructura se umbilica en torno a lo originario, a lo primordial, conectado a un real.

Momento abordado en la respuesta a una pregunta de Marcel Ritter:¹⁰

Leía un pequeño libro de Kant: "¿Cómo orientarse en el pensamiento?" No está ahí la cuestión. No se trata de orientarse en el pensamiento.

*Se trata de orientarse en el lenguaje, y que el ser humano esté en un campo ya constituido por los padres concerniente al lenguaje, es a partir de ahí que es necesario ver su relación al inconsciente y que esta relación al inconsciente no hay ninguna razón para no concebirla como lo hace Freud: **que tiene un ombligo...***

*Es decir que hay cosas que están para siempre cerradas en su inconsciente, lo que no impide que, sin embargo, esto se designe como un agujero, no reconocido, **Unerkannt**, según lo que usted adelantó hace un rato.*

*Les pido perdón por haber sido tan extenso, pero es necesario decir que la pregunta que usted adelantó necesitaba, me parece, al menos esto para responderla ya que es, en efecto, una cuestión que es la simple puesta en palabras de lo que, desde el origen, en el reconocimiento del inconsciente mismo, está la noción que lo que hace de eso la consistencia, lo que hace hablando con propiedad **lo Real**, es un punto de opacidad.*

¹⁰ Lacan, J. Respuesta de J. Lacan a una pregunta de Marcel Ritter.(1975) Inédito. <http://www.versiones.com/nota0598.htm>

Es un punto infranqueable, es un punto imposible.

*Es así que la **noción de lo imposible** me parece situar de una manera completamente central, y de una cierta imposibilidad que está ligada, que es coherente, que permitiría especificar en la cadena de seres, como Freud mismo lo ha subrayado, que permitiría especificar al ser humano como siendo, no la mejor obra de la creación, el punto del despertar del conocimiento, sino por el contrario el asiento de otra especial **Unerkennung**, es decir, **no sólo un no-reconocimiento, sino una imposibilidad de conocer lo que concierne al sexo.***

*Esto nos permitiría aclarar (en fin, nos arrastraría demasiado lejos), que hay algo que el abordaje científico reconoció en la vida, es la coherencia del **sexo** y de la **muerte**.*

*No se puede decir que esta **no-relación sexual**, que considero como fundamental en lo real para lo que es del Parlêtre, no se puede decir que esto corresponde a un pequeño despertar del lado de la universalidad de la muerte. Hay un pequeño alerta (evéil), pero un alerta también muy limitado a fin de cuentas. Del hecho que se diga que todo hombre es mortal, esto no quiere decir sin embargo que haya prevalencia de la **muerte**.*

*Que la **muerte** esté tan bien taponada a fin de cuentas en lo vivido, por la vida, en lo vivido de cada uno, es sin embargo algo muy sorprendente.*

*Pero que sea por la vía del inconsciente que alguien haya podido hablar de **pulsión de muerte**, es decir algo que tiene una relación con la **muerte**, pero casi de la misma manera que tiene una relación con el **sexo**; hay una relación con el sexo en esto que el sexo está por todas partes donde no debería estar; no hay en ninguna parte, posibilidad de establecimiento de alguna manera formulable, de la relación entre sexos.*

*Se puede decir lo mismo respecto a la **pulsión de muerte**: es también una relación a la **muerte**, pero también desplazada. No es porque está desplazada que de cuando en cuando no tiene éxito en abrirse un camino, pero es lo mismo para aquello que es de la relación al sexo.*

Está propagado, está entendido en lugar de ser captable de cerca; lo mismo esta pulsión de muerte, a la que Freud, es necesario decirlo así, ha sido conducido por la experiencia

*analítica, es en qué el inconsciente, el **inconsciente** como tal, es algo que importa distinguir de esta **no- relación sexual**, en tanto que esta **no-relación sexual** estaría ligada a lo **Real** del ser humano, en tanto que es al nivel de lo **simbólico** que este descubrimiento de una cierta relación a la **muerte** es revelable y ha, de hecho, por la pluma de Freud, avanzado.*

El párrafo presenta una gran complejidad e introduce variados elementos de análisis. Restringiremos el comentario a enfatizar que la hiancia causal revela lo más propio del sujeto pero también lo menos reconocible, lo unnerkante, lo desconocido radicalmente.

Se advierte que no sólo la filosofía intenta reducir la función de la causa, sino también el discurso político se hace eco del desconocimiento de la causa singular, propicia formulaciones universales y generales que operan sobre el control de los cuerpos anónimos.

Continuaremos con la lectura de Agambén, no sin antes establecer el interrogante sobre las consecuencias políticas que pueda producir el sostén de la función de la causa en la experiencia analítica y fuera de ella; que escapa a una especulación teórica, sino que interpela en tanto se manifiesta en el final de un análisis.

Decíamos que el nazismo y el fascismo son movimientos biopolíticos que hacen de la vida natural el lugar de la decisión soberana. Ambos redefinen las relaciones entre el hombre y el ciudadano en una perspectiva biopolítica y en el recorrido inverso: el despojamiento de toda investidura soberana del cuerpo y su reducción a nuda vida, resto eliminable.

También afirmábamos que en la Europa posterior a la Primer Gran Guerra, se disloca la reunión nacimiento-nación y el Estado entra en una crisis de disolución.

Por ende, resulta un problema discernir quién era ciudadano y quién no. Qué define quién es francés, alemán o español.

El nazismo responde qué es alemán a partir de una definición biopolítica del hombre y del ciudadano. Con el agregado que dicho umbral no se determina taxativamente, de una vez para siempre. Se trata de un umbral que se desliza por medio de la desnacionalización o el retiro de la nacionalidad y la ciudadanía.

En esta perspectiva es el Estado quién investido de decisión soberana, clasifica, decide. En su extremo, el Estado nazi aplicó una política de eliminación de incapaces y personas con enfermedad que afectaran el linaje ario.

El debate se extiende a las prácticas de eugenesia y de eutanasia, que ocuparon un largo capítulo de los juicios de Nüremberg.

El debate –que mantiene vigencia en la actualidad- pasa por cómo cada sociedad establece el umbral más acá y más allá que separa la vida politizada de la excepción de la nuda vida, que puede ser eliminada.

Se entiende que la nuda vida no es un compartimento estanco, sino que se trata de un real alojado en cada viviente.

...en la época de la biopolítica, este poder tiende a emanciparse del estado de excepción y a convertirse en poder de decidir sobre el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante. Cuando la vida se convierte en el valor político supremo, no sólo se plantea, como sugiere Schmitt, el problema de su disvalor, sino que todo se desarrolla como si en esta decisión estuviera en juego la consecuencia última del poder soberano.

El Führer representa precisamente la vida misma en cuanto decide sobre la efectiva consistencia biopolítica de ésta.

Se considera fuente jurídica la palabra del Führer, su palabra es inmediatamente ley.

El otro rasgo que se asocia, es la ciencia y la medicina integrada a la biopolítica.

Ejemplo de ello y conservando las diferencias y proximidades; a continuación, una digresión sobre la juntura que se produce entre esta función clasificatoria del Estado y la función y alcance que puede tomar las prácticas diagnósticas y nosografías clasificatorias en el campo de la Salud Pública.

La incidencia de la determinación clasificatoria en el campo de la salud mental

El esfuerzo nosográfico forma parte de la Historia de la construcción epistémica de la Clínica Psiquiátrica.

A partir del surgimiento del Estado Moderno la Salud pasa a constituir una cuestión de Estado, hasta entonces reservado a la institución de la Filantropía en el transcurso de la Edad Media. Con el surgimiento de enfermedades endémicas y la necesidad de contar con condiciones socioeconómicas que permitan el desarrollo social y laboral, el Estado toma a su cargo la Salud como una problemática que le resulta inherente, y en esta perspectiva se incluye el campo de la Salud Mental.

El campo de la Salud Mental como política de Estado se referencia entre dos polos.

Por una parte la observancia de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que se inicia con las proclamas de la Revolución Francesa.

Por otra parte, en una vertiente paranoica y represiva el Estado como garante del Orden Público que agrupa y segrega a los locos con los pobres, vagos y maleantes.

Un interlocutor destacable sobre las consecuencias de la lógica clasificatoria es René Lourau¹¹, quién afirma que la lógica clasificatoria conduce a Auschwitz y a Hiroshima.

Para el autor el reino de lo particular es el fundamento lógico de toda clasificación. Propone tres vías de incidencia que consolidan lo particular como una instancia que cobra un valor hegemónico, a través de la microfísica, las ciencias sociales y la ideología neoliberal.

Mediante la microfísica se desliza del registro de lo particular al registro de la partícula.

Define la partícula como una metáfora real producida por la ciencia, desprovista de toda propiedad simbólica.

Este acontecimiento da lugar a una lógica serial ad infinitum de las partículas, cada vez más formales, y hasta partículas puramente virtuales.

¹¹ René Lourau Lógica Clasificatoria. Revista Etiem. N° 3. Publicación de Psicoanálisis y Psiquiatría. "Sobre la razón, la locura" Edit. Fundación Etiem. Abril de 1998. Bs. As. Argentina. Pags. 17-27.

El efecto de producción de partículas por parte de la microfísica, extiende su efecto a las ciencias sociales, con la tesis que sitúa la reducción del sujeto a un uno-partícula..

La ideología neoliberal se plantea como momento definitivo, de la universalidad, que retoma el culto del individualismo, “el mito del “simple particular” obligado a identificarse al esplendor del sistema de expoliación, incluso si él y centenas de millones de otros particulares son cada vez más las víctimas de este sistema intocable, y por así decir, sagrado”¹²

Se pone de manifiesto la articulación de lo particular, la microfísica y la ideología neoliberal.

Menos evidente resulta la conexión de lo particular con Auschwitz, que el autor atribuye a una operación denegatoria.

Habitualmente se presenta a Auschwitz como un accidente de la historia.

Loureau sostiene que no es un acontecimiento accidental sino que responde a lo estructural. Es la perspectiva que Lacan sitúa cuando menciona a los campos como precursores de los efectos de segregación a partir del ascenso de los mercados globales y el desarrollo de la ciencia.

Auschwitz es un paradigma de sistema totalitario, donde se dispone de una semiología por parte de la SS, gerente de los campos y de la Gestapo como encargada del sistema de captura y deportación, que reposa sobre una tipología sociobiológica que especifica las categorías de Adversarios políticos, Razas inferiores, Criminales y Asociales.

El sistema de particularización es muy elaborado, no exento de contradicciones, a partir de la combinación de particularidades y en el corte transversal de un rasgo respecto de n particularidades

El punto de mayor exclusión recae sobre el rasgo “judío”, privado de toda identidad.

¹² Op. Cit., pág. 18.

Obviamente se trata de una clasificación en la que está concernida la función del Estado Nazi; una elaboración interpretante de un Estado en paroxismo y locura.

Es un antecedente de la locura de un Estado en posición de evaluador último de la salud ideológica o mental de la comunidad.

El punto destacable es la presentación de una instancia de Estado como un evaluador o interpretante en última instancia, cuya ponderación es posible efectuar a partir de las definiciones de las tablas clasificatorias y las prácticas segregativas a que dan lugar.

Se constata en las sistematizaciones practicadas, la carencia teórica acerca de las situaciones existenciales de no soportabilidad del Otro, y la sumisión física a las formas de dominación que validan clasificaciones y criterios de evaluación de su mandato social.

Conservando la distancia, vale interrogar con las mismas premisas las tablas nosográficas que responden a instituciones supranacionales como las Tablas ICD y DSM, que responden a la racionalidad económica y políticas globales. Supuestamente se las emplean en la clasificación de la información sobre morbilidad y mortalidad con fines estadísticos.

Se presenta la tabla como una clasificación estadística cuya organización incluye las relaciones entre las categorías, estableciendo un número limitado que abarca el campo propuesto con la finalidad básica de recolección de información para objetivos variados.

El nomenclador nosológico, a diferencia del instrumento estadístico es un catálogo de términos para registro y observaciones que deben responder a una cobertura exhaustiva del campo clínico.

Sin embargo, a pesar de la intención de separar el instrumento estadístico del nomenclador nosológico, existe una marcada ambigüedad en su aplicación actual en la definición de políticas sanitarias e instituciones de salud mental.

En los hechos se verifica que contrariamente a lo que se anuncia, la Tabla pasa a ser una referencia nosológica con efectos muy determinantes en la práctica clínica, dado que los sistemas de salud oficiales y privados requieren el registro diagnóstico tomados de la Tabla DSM IV, de lo cual depende luego las asignaciones económicas y presupuestarias.

Si se lee detenidamente la evolución de las series respectivas de las Tablas ICD y DSM actualizadas periódicamente se advierte un vaciamiento de referencias diagnósticas de estructura y una adecuación creciente de las nuevas categorías clínicas a las especificaciones farmacológicas de la Industria Farmacéutica.

“Auschwitz no es un accidente, es un paroxismo de la lógica clasificatoria llevada al límite extremo de un campo de exterminio del Otro como insoportable.

Más acá, las técnicas de exterminio se atenúan como técnicas de control.

En última instancia, el Estado establece la locura como localización de su propia locura, de su naturaleza insoportable.”¹³

En la actualidad se trata de un Estado reducido a su función contable en línea con el amo moderno, el mercado global.

El artículo de referencia finaliza con la parábola del “idiota del pueblo” a quién benévolamente se le permite la convivencia; en la sociedad actual signada por una feroz exclusión podría publicarse un aviso en el diario que invirtiendo los términos anunciara “idiota busca pueblo” en una extensión cada vez más globalmente desolada.

Volviendo a Agambén, concluye con las tres siguientes tesis:

- 1- La relación política originaria es el bando (el estado de excepción como zona de indistinción entre interior y exterior, exclusión e inclusión).
- 2- La aportación fundamental del poder soberano es la producción de la nuda vida como elemento político original y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, *zoé* y *bios*.
- 3- El campo de concentración y no la ciudad, es hoy el paradigma biopolítico de Occidente.

¹³ Op. cit. Pág. 26

Política y vida

De las conclusiones extraemos una nítida premisa: se instala un nexo directo entre vida y política, mucho más abarcativo que un uso instrumental de una categoría dada, v.g. la raza.

La vida es inmediatamente un dato político y viceversa.

Dicha premisa encuentra un ámbito de formulación que le es inherente en un Estado fundado en la categoría de nación ligada a la vida, al nacimiento.

La identidad entre vida y política da entidad a los diversos regímenes totalitarios.

Vida y política enlazadas en el espacio de bando, introducen la nuda vida en tensión con el ciudadano y el estado de excepción en la política.

Las leyes del régimen nazi de ciudadanía alemana, la prevención de la descendencia hereditaria, eugenesia y eutanasia afirman inmediatamente a la vida como un rasgo político.

La creciente desconexión entre el nacimiento (nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo y lo que llamamos campo de concentración es precisamente tal separación. A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida, y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una localización dislocante que lo desborda, en que pueden quedar incorporadas cualquier forma de vida y cualquier norma. El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos.

(...)

Lo que se está produciendo es más bien una ruptura sin remedio del viejo nomos y una dislocación de las poblaciones y de la vida humana según líneas de fuga completamente nuevas.

Ello nos hace prever no sólo la aparición de nuevos campos, sino también nuevas y más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la Ciudad. El campo de

concentración que ahora se ha instalado sólidamente en ella es el nuevo nomos biopolítico del planeta. (Agambén 2002)

El párrafo citado establece el campo de concentración como nuevo nomos biopolítico, anunciando su inclusión variada en la Ciudad, donde excepción y nuda vida conviven con la vida y la política en estado de dislocación permanente en la época actual. El sistema político no responde a la perspectiva aristotélica de un sistema político que sistematiza, ordena formas jurídicas y formas de vida, construyendo una arquitectura y una distribución de poder atendiendo representatividades, sino que el sistema político se dirime una localización dislocante de vida y política, vida sagrada y excepción.

Conclusión y recomienzo

Concluiremos la investigación en el presente período, anudando con el comienzo, en la articulación entre política y metafísica, que ya Aristóteles liga afirmando que el hombre está dotado de una naturaleza política que responde a la necesidad de conservación, fines orientables en la virtud y el Supremo Bien, sólo realizables en Comunidad.

Agambén retoma el término “nuda” con un giro muy especificado que lo especifica como “ser puro” (del griego “haplos”)

El objetivo máximo de la metafísica de Occidente es el aislamiento de la esfera del ser puro.

El ser puro y la nuda vida dan fundamento y sentido a la metafísica de occidente y a la política, y que a su vez, introducen un límite, una opacidad impenetrable al entendimiento.

La respuesta.

Sin embargo, son precisamente estos conceptos vacíos e independientes los que parecen custodiar sólidamente las llaves del destino histórico-político de Occidente; y quizás, sólo si llegamos a saber descifrar el significado político del ser puro podremos dar cuenta de la nuda vida que expresa nuestra sujeción al poder político, como, a la inversa, sólo si hemos comprendido las implicaciones teóricas de la nuda vida podremos resolver el enigma de la

ontología. Llegada al límite del ser puro, la metafísica (el pensamiento) se transforma en política (realidad) de la misma manera que es en el umbral de la nuda vida donde la política se transmuta en teoría. (Agambén, 2002)

La política ligada a la metafísica es uno de los pilares que da sustento a la empresa del capitalismo en Occidente.

En esta vía es posible interrogar ¿qué determina la política? Si aceptamos provisoriamente que se trata de lo real del ser y que este real concierne a lo viviente, no sin su forma imaginaria “en cuerpo” y su condición de hablante, es necesario interrogar también el estatuto del ser.

Nuestra investigación continuará con el abordaje de Nietzsche, particularmente a través del comentario de Heidegger y la crítica de Levinas, con el acompañamiento de Lacan.

Adenda. Con Jean-Claude Milner

Antes de finalizar, un breve recorrido y comentario de un texto de Jean-Claude Milner.¹⁴

Partimos de un axioma inicial.

La necesidad y la condición de representación y lo más allá de la representación, proviene de la calidad de vivo del ser hablante.

Para el psicoanálisis no hay nuda vida sino ligada al lenguaje. El viviente tomado en el lenguaje modifica su estatuto natural. Más aún, refiere Milner, no hay nada en el plano de la nuda vida propia de lo humano que determine la existencia del lazo social.

Precisamente y en tanto ser hablante; el ser viviente adquiere una dimensión política que requiere del espacio de representación. Consecuentemente, es necesario distinguir la política como un plano ligado al campo discursivo, representacional y lo político donde lo

¹⁴ Milner, Jean-Claude. Los nombres indistintos. Editorial Manantial. 1999. Buenos Aires. Argentina.

que conduce el acontecimiento desborda la intencionalidad, es lo más allá de lo representable: lo real del ser.

Desde el lugar, pues, de la vida como tal se articula este mandamiento que Gide formulaba como un “hay que representar” y que se podría descifrar diversamente por cuanto en él echan raíces las reglas de todos los lazos –leyes, conversaciones, uniones, reconocimientos – en el pasaje de la necesidad, por la cual hay sólo lazo imaginario, al mandamiento “hay que consentir con lo que forma lazo” se reconocerá fácilmente la emergencia del Superyo, que preside en tanto Mandante todo lo que, entre los seres hablantes, asegura algo así como una relación.

El párrafo concluye en una nota al pie de página:

De las definiciones y teoremas siguientes:

- (I) El discurso es lazo.*
- (II) Sólo lo imaginario enlaza*
- (III) Lo imaginario es el lugar de la representación.*
- (IV) El semblante implica necesariamente la representación, se deduce fácilmente la proposición.*
- (V) No hay discurso que no sea del semblante.*

En tanto no hay en la naturaleza una garantía de reproducción de la vida ni de semblantificación que instituya una realidad y el lazo, el Superyo fuerza un abordaje exigido del ser hablante, para lo cual es necesario que haya un consentimiento de su parte.

El psicoanálisis no es un discurso vitalista ni sustentado en una determinación metafísica. Claramente se trata de la vida en tanto que se individúa, la que pasa a ser continuidad, asimilación y reproducción atravesadas por la vía de la sexuación.

Si se trata de la vida en tanto vida que se individúa, es necesario interrogar el axioma propuesto según el modo en que la vida se individúa, a través de la operación en la que el viviente es tomado por el lenguaje y arroja como producto $1 + a$, escritura que prefigura ya el nudo borromeo: el uno triple RSI que efectúa su calce en torno a “a”

Milner define la propiedad borromea del nudo como la generalización de un axioma fundamental cuya evidencia es requerida: tres redondeles anudados de modo tal que es imposible que uno se desanude sin que al mismo tiempo los otros dos se liberen.

En el nudo hay un tramado nodal del conjunto y de cada elemento que lo constituye: el nudo tiene en cada uno de los elementos las propiedades que como conjunto enuncia; y a su vez, cada uno de los elementos nombra una propiedad que afecta el conjunto considerado colectivamente y a cada uno de los otros elementos considerados distributivamente.

Decíamos que cada dimensión RSI proporciona una propiedad, cada suposición admite una deducción.

Lo real aporta la ex – sistencia, lo simbólico el agujero y lo imaginario la consistencia.

A su vez, el nudo es real (hay un imposible marcando el desanudamiento) simbólico (los redondeles se distinguen por los colores o las letras RSI) e imaginario (los redondeles de cuerda hacen de él una realidad manipulable).

A su vez, cada redondel en tanto equivalente, es en sí real (en tanto es irreductible) simbólico (puesto que es uno) e imaginario (puesto que es redondel consistente)

Conviene estar advertido de no desplegar una escolástica a partir del axioma borromeo, haciendo del nudo un modelo.

Lo real del nudo borromeo es el desanudamiento. No se trata de un eslabón débil que preexiste al corte como tal. Sólo el corte elige el redondel singular y su distinción es retroactiva.

Lo real del borromeísmo, el desanudamiento, se instituye por el tiempo imperfecto del mismo modo que el “Es war” freudiano: “eso se sostenía”.

La propiedad borromea que hace al nudo decisivo no preexiste al gesto que suscita el desanudamiento. Eso surge en un instante que tiene la estructura del corte, del tirón, desanudamiento y posterior anudamiento y por allí se teje la temporalidad en el nudo, la repetición.

El borromeísmo existe sólo por ese instante de desanudamiento en el que por un corte único los redondeles se dispersan; dispersión que equivale a lo real y suscita el afecto de horror que despierta el nudo.

Lo real del nudo es el advenimiento de lo real por el desanudamiento borromeo y que es posible declinar en sus efectos en las superficies del nudo: resurgimiento de sentido donde se deshace la trama establecida de significaciones; hiancia en lo imaginario del despertar entre dos series de representaciones y momento singular constitutivo de la experiencia analítica, de la escansión de la interpretación.

Interpretación que –aclara Milner- lejos de ser una traducción simbólica constituye *acuñación de una nominación real del deseo*.

El análisis es ese desanudamiento por el que lo borromeo se constituye.

En un instante fuera del tiempo, en un espacio fuera del espacio, se produce como una escansión desnuda cuya atestación reside tan sólo en los efectos de dispersión que ocasiona.

La interpretación es corte, dispersión y momento de concluir; luego, nuevo anudamiento.

Es el movimiento de la verdad, corte real que subvierte las superficies en las que opera.

Sólo en el discurso analítico la verdad es palabra.

Dimensiones que nos sitúan en el pasaje de la experiencia analítica entre debilidad mental y locura.

Sobre Los Mismos y los Otros

Si se parte de la necesidad de nominación se comprueba que el nudo rehúsa la demanda de univocidad del discurso.

La empresa de nombrar se autoriza en la lengua y ésta es captada por el nudo.

El axioma “hay” en su puro proferimiento de aserción de existencia sitúa un ser que alcanzado de algún modo por el juicio, basta para iniciar una cadena donde lo real queda tomado por la ley simbólica en un espacio imaginario. Resta una nada a modo de cicatriz de lo real, o lo sin-nombre.

Se requiere articular un juicio thético para lo real, problema que la filosofía se formula como problema de la ontogénesis.

Se brinda la referencia de Fichte que ancla un juicio semejante en el Ich del sujeto trascendental. En relación a lo cual, Freud más radicalmente refiere el Ich –que aquí es

sujeto- a un tiempo segundo que remite a una pura escansión sólo aprehensible retroactivamente a partir de que hay advenimiento del sujeto. (Wo es war, soll ich werden).
El “eso” (ca) sería un nombre aproximativo de lo real, si pudiera haber uno. La Cosa Freudiana es el nombre de la pérdida que soporta el advenir.

De aquí se produce un doble movimiento de lo real, hacia lo imaginario y hacia lo simbólico.

En tanto se introduce un espejo que constituye reflejo del “eso” y espacio imaginario, la lengua llega a articular la matriz de una realidad que designa en algún punto el proferimiento del “hay” que deriva de lo real a lo imaginario.

Por otra parte, en deriva de lo real a lo simbólico: nombrar lo real es siempre nombrar otra cosa, es decir, equivocar lo real.

El equívoco es una instancia donde el dicho se reduce a que lo que es no puede ser sino como es. En este punto el silencio se instaure y el no-pensamiento o a-pensamiento, pues desde ahora todo dicho ha encontrado la palabra-amo (o palabra-maestra) que lo ha tornado inútil de antemano.

Del “hay” se concluye “eso es cómo es eso”, tomando lugar las palabras-amo que instalan dominación y demanda de servidumbre.

Ella no emerge, no subsiste sino en la forma de aquello a lo que es preciso someterse, más aún si se pretende, en su nombre, recibir obediencia. Y someterse continuamente, ya que se está en el mundo de la continuidad. Y someterse sobre todo, ya que se está en el mundo del Todo. Someterse a los hechos, inclinarse ante la necesidad, respetar lo que, por ser una vez, fue necesariamente siempre tal es el secreto de los realismos, tanto políticos como estéticos. Algunos pagaron y pagan todavía por haber aprendido lo que este discurso encierra de opresión prosternada y de humildad arrogante. Así entendido, el “hay” no es más que el significante del Lazo supremo por el cual Todo se sostiene: o sea, el taponamiento de cualquier fractura venida de lo Real, que este significante nombraba supuestamente.

Realismo y nominalismo, dos caras del discurso político que se instaura a través de las palabras amo, en este caso, como una deriva que forcluye lo real y abole la particularidad del ser hablante.

Así como hay un Mismo y un otro que responde de lo Imaginario a través de lo semejante y desemejante, hay un Mismo y un Otro que responde de lo Simbólico, en tanto otro significante, el significante siempre Otro como soporte de la pura diferencia, figura de la causa material del discernimiento.

Pero también hay un Mismo y Otro que responde de lo Real.

Mismo de lo que vuelve siempre al mismo lugar. Pero mismo lugar que no se produce por lo semejante o por una palabra amo sino que se establece a través de la certeza de la interpretación en la experiencia analítica que se ordena a partir de lo Real.

Por ello, el análisis no podrá producir nunca una política de las conductas, ni enunciar principios que instauren criterios unívocos sobre las acciones humanas: sólo la experiencia analítica puede fundar tal certidumbre de lo que retorna al Mismo lugar cernido en lo Real.

La repetición de lo Mismo contrasta con lo absolutamente diverso, que en tanto Otro en lo real no reposa ni en la desemejanza ni en el discernimiento del nombre.

Se trata de Otro que diga de la no relación sexual, de en tanto imposible de que algún significante lo diga, se trata de un Heterogéneo absoluto que ningún significante o imagen puede captar. Otro que es Héteros, el Otro sexo.

En consecuencia, que haya realmente Otro sexo es meramente suponer que uno no se limita a nombres distintos ni a anatomías desemejantes. Pero es suponer también que hay otro que no es ni de S ni de I. De modo que es una sola y misma cosa suponer que hay un real del sexo, que hay Otro sexo, y que, del sexo, no se sigue ninguna relación.

En consecuencia para el psicoanálisis se trata de lo político que enlaza en la experiencia analítica el pasaje de lo privado a lo público, mediado por el inconsciente; experiencia singular, uno por uno, en la que cada uno constituye un síntoma.

Sobre Los Unos.

Partimos del Uno de lo S, implica el Uno del Rasgo Unario, Uno en tanto soporte de la diferencia, Uno que vale por lo que en tanto Otro, no es.

La materia del discernimiento simbólico es la lengua. Esta proposición conlleva la lógica de la instauración del inconsciente como un saber que opera sobre la lengua. La lengua es lo real del lenguaje.

La suposición de lo simbólico se designa como “Hay Uno”, que por lo anterior se corresponde con “hay la lengua”.

Uno del discernimiento, posibilita que en un *otro tiempo*, el significante se articule en cadena.

El Significante Uno es Uno, Uno de simbólico.

Propone el Uno de real como singularidad absoluta despojada de toda propiedad, a toda atribución: respondería disyunto de todo nombre o condición al “esto”, pero esto ya es un modo del nombre. Es lo que escapa a toda representación.

Hay un instante siguiente en que se instala un espejo. En el reflejo especular (imaginización de lo real) lo real se presenta bajo las especies de lo permanente y lo impenetrable: el grano de realidad, cicatriz de lo representable.

El tiempo en que el Uno de simbólico hace cadena o que el Uno de imaginario se despliega en el espacio especular, es otro tiempo, el tiempo de la repetición donde ésta ya rige como principio. En el movimiento de la repetición que articula S e I, el Uno de Real se muestra en la fijeza, lo insustituible, aunque disyunto. Un sesgo de lo real se muestra como lo que siempre vuelve al mismo lugar.

Es lo Uno del sí mismo. Esta formulación alude a la teoría de los nombres de Kripke, extensible también al uso de los pronombres definidos e indefinidos. El nombre está disyunto del referente, y más allá de las propiedades de la mención y el contexto, sitúa un Uno, cicatriz, articulable pero no articulado. Esta doble perspectiva topológica que anuda real, y por otra parte simbólico e imaginario, responde a la naturaleza del semblante en oposición a lo real. De alguna manera, ya prefigurado en la notación de Lacan $1 + a$, donde Uno anuda simbólico e imaginario. No obstante, Uno real y “a” no convergen. El Uno real

implica el campo del número en lo real, es un modo de escritura que prefigura la necesidad lógica de discurso.

El Uno real se sitúa en el campo de lo no - enumerable; enumeración que hace serie, propiedades y totalidades.

Uno de real que por ejemplo, se muestra en el relato de un paciente haciendo enigma. Un enigma que se le presenta a través de un dicho impuesto que se repite con insistencia en su pensamiento y precipita en su verbalización incoercible: “la concatenación de los números primos” Unos irreductibles que no hacen serie, en una proposición impuesta pronunciada en el contexto de sus entrevistas analíticas, destinada al acotamiento de la dispersión de Unos. Proposición impronunciable que remite al enigma de su autor, sin nombre del sujeto, que muestra el agujero forclusivo.

La concatenación irrumpe en un dicho impuesto a modo de un fenómeno elemental, intento de subjetivación, de figurabilidad de una realidad semblantizada. Dicho fenómeno abre la vía de la construcción de un síntoma en transferencia.

Luego, el Uno que hace lazo, es el Uno de Imaginario.

El Uno de I plantea la cuestión de la identidad, que pone en concordancia el Uno con el Mismo, donde el Uno y el Mismo se definen a partir de una identidad de las propiedades.

Se reconoce la lógica Leibziana de los Indiscernibles: de las propiedades pasa a la identidad y de la identidad al Uno de I.

La cuestión reside en el estatuto de la propiedad en el espacio de figuración imaginaria. Así formulado, alude a la correlación biunívoca de semejanza del Uno y del Mismo. Esto es sostenible en el imaginario especular. Pero hay otro imaginario no especular, ligado a la experiencia del final de análisis. Un Uno de I, que no se apoya en propiedades ni en el Mismo. No obstante, hay identidad, hay Uno de I, reflejo disyunto.

El Uno de S, por el contrario, no parte de “hay propiedades” como instancia que determinan semejanzas o desemejanzas; sino que parte de “hay discernible”. El discernimiento es fundamento de las propiedades y éstas tienen un estatuto segundo a partir del fundamento de discernimiento absoluto.

El Uno de S articula el límite y el Otro; es decir, el máximo del discernimiento que inscribe la hiancia, la separación.

El autor plantea a continuación un interesante debate.

Uno de R, S, I; no va de suyo que haya de éstos, ni de su anudamiento. Ninguna determinación implica otra.

De su emergencia deriva un efecto de verdad puesto a cuenta de la función deseante.

Pero las propiedades y los nombres no lo determinan por sí solos. Se reclama un agente, necesidad de amo; lugar oracular de autoridad, apelación al metalenguaje, invocación a Dios.

En su reverso, hay deseo y hay contingencia.

Hay necesidad de un agente, encarnadura de uno que decida, una decisión sin cálculo que es apuesta de deseo. Esto implica el anudamiento y la imposibilidad en su lugar, el calce del anudamiento.

Sobre Lalengua.

El autor propone a lalengua como un nudo a declinar en lo real, simbólico e imaginario.

El lenguaje es lo que hace la inserción de lalengua en lo representable.

Lalengua es lo real en el anudamiento RSI, sólo ahí se declina.

La lengua es S (espaciamiento de los discernibles, S1 que no hacen serie), lalengua es R (imposible) y el lenguaje es I (medio que hace lazo, asociación).

Sin embargo hay que sostener el hilo. Se comprende, en consecuencia, que devenga palabra-amo el nombre de la que, en lalengua filtra aquello que lo anuda a S: a saber la lengua de la que no es casual que derivase, por homofonía, el nombre de su real. La lengua es por tanto, ese punto infinitamente multiplicado donde la contingencia y contacto operan, la línea de puntos en que del imaginario lenguaje se desgarran lalengua real, no sin que se dibuje la simbólica red de los paradigmas.

Estructura heteróclita y sin embargo tendida hacia la regularidad, no podría figurarse mejor que por un esférico de lo real y esférico imaginario, pero también costura invisible y zurcido cuadrículado de lo simbólico. La lengua se prestará entonces gustosa a dejarse

tomar por un objeto (a). Nada menos asombroso que verla, a la vez vaciada y de nuevo inflada con valores infinitamente variables, animando el deseo de algunos.

Subrayamos del párrafo anterior.

Entre lo imposible y lo necesario, en la contingencia es posible una escritura, que convalida la experiencia del final de análisis.

Allí en el cruce de los nudos, la lengua se toca del lado de lo S, pero también requiere de una superficie I, esférica que soporta lo I y el cuadrículado S de la lengua y a-esférico de lo real. Del cross cap al nudo. El nudo capta el agujero de la estructura.

Real que encarna lo S, en el movimiento de la repetición. Iteración de la letra que cobra figurabilidad por el vacío que cierra en el borde que traza, como en la fijeza de la redundancia del trazo que inscribe cuerpo, materia.

A la lengua, desde el campo de la ciencia, se le demanda univocidad en el discernimiento y la provisión de una garantía interna de su funcionalidad, asignación de cortes que definan diferenciaciones máximas y los términos mínimos. Sinonimia entre S e I, nombre y significación: una lengua donde todo se diría, sin pliegues.

El punto exterior a la lengua, de garantía, prefigura el Ideal en relación a una lengua Ideal. Ello implica la univocidad de los Unos y de las significaciones.

El Superyo, asume un punto de exterioridad en relación al ordenamiento de los discursos de que la lengua es materia.

La hipótesis de que por la sinonimia ideal, la lengua alcanzaría a la lengua. En este contexto, la sinonimia está hecha del Uno de Real, insiste en el rehallazgo del punto de encuentro, que es instante de la nominación real. Pero es siempre encuentro fallido, excepto en la muerte, si hubiera una experiencia semejante.

Otra hipótesis.

La lengua es materia de todos los discursos. De tal proposición Leibniz es testigo, al igual que filósofos, lingüistas y lógicos.

El discurso de la economía de mercado incide en la lengua, en la medida en que dicho discurso recubre el Ideal de una época. El Uno del objeto es captado por el Uno de S, la moneda y la circulación de mercancía pasan a ser figuras de la lengua.

La lengua tiene localidad en una región de hablantes. Se correlaciona el discurso de mercado con el mundo, su organización política y económica.

Hay una serie histórica, en que una lengua toma este lugar de referencia Ideal, que se instituye con el latín, francés, alemán e inglés. Lengua Ideal que se propone como garante de transparencia, y propuesta de dispensa de las lenguas que atenten contra dicho funcionamiento ideal.

El inglés propuesto en nuestra época en este punto, sería sin embargo una lengua en desaparición, cuyo anuncio sintomático hiciera Joyce, en el modo de su fragmentación.

Cada hablante, anglófono o no, se constituye en agente de una atomización de la lengua inglesa, pero también realiza y dice el secreto fúnebre del mundo moderno: el odio a la lengua o la irritada pesadumbre de que los seres humanos seamos hablantes (y hablados).

El poeta intenta construir una recta de sentido, donde como en la tirada de dados de Mallarmé, cada punto constituya un encuentro en la aproximación de la lengua a la lengua, pasar de la constelación al Libro, Universo. Pero tal intento no encuentra escritura, salvo por un breve instante en que la lengua centellea en la lengua, alentado por el deseo del Sentido causado por lo que el 7 del dado cifra, infatigable síntoma de lo Real.

Sobre Homonimia y Sinonimia.

Equívoco y declinación, tales son las necesidades de materia con que se tejen los nombres.

Cuando se pronuncia un nombre con efecto de verdad, se constituye como punto borromeo.

Punto en el que los tres redondeles semantienen juntos, se tocan y se disyuntan.

Cada nombre se encuentra con una parte de un redondel sin dejar de encontrarse con una parte de los otros dos. La marca borromea en cada redondel constituye la homonimia del nombre.

En cada nominación se cumple una radical homonimia. Lo forzoso del anudamiento borromeo es también causa de equívoco, y no la homofonía.

La homonimia de los nombres es constante, constituyendo el testimonio de la no-relación absoluta.

En tanto los Unos son heterogéneos, hay no-relación, puede ocurrir que se anuden, y el punto donde se tocan en cada círculo ha de tener el mismo nombre. En ese instante singular

la homonimia se convierte en sinonimia. El Uno marca por contigüidad y en la contingencia, el punto de igual nombre que corresponde a cada redondel: el Mismo, el Otro, el Ser (I,S,R).

Este instante de encuentro contingente se lo llamará nominación real (nombre que resume la sinonimia contingente de los Unos); el caso (propiedades clínicas, nombre y posición subjetiva del ser) y sentido (efecto de verdad separado de las significaciones y más allá de su materialidad significante).

Un discurso nacido de la hipótesis del ser-hablante, tiene por cumplimiento el caso, por efecto la verdad y por ejercicio la interpretación.

La homonimia corroe los nombres.

¿Cómo leer esta proposición? Parece reenviar al hecho de que cada nombre remite al anudamiento R, S, I en tanto equivalentes y contiguos. No hay jerarquía de las dimensiones, sino equivalencia.

Pero en el instante en que un nombre dice su cruce, hay disyunción, distanciamiento por el proferimiento mismo (ej. bolas de billar que al tocarse se espacian)

La sinonimia es contingente y efímera.

Decir un nombre que proferido, hace brotar la verdad como desanudamiento: singularidad y declinación de R-S-I: he allí el caso (rasgo particular, síntoma), el sentido en tanto efecto de verdad más allá de la significación y su materialidad significante; y la interpretación.

Por ello no hay ejercicio deductivo ni teorema ni anamnesis.

La historia como acontecimiento está hecha de encuentros sinonímicos singulares y contingentes, que evidencian la no-relación absoluta. Hilvanados en la pulsación de la repetición, no articulados pero articulables en la experiencia analítica, por la transferencia y más allá de la caída del SSS.

El discurso histórico hecho de representable y continuidad temporal, es síntoma de lo humano, propio de la debilidad mental.

Habeas Corpus implica un ejemplo de sinonimia.

Allí, el Uno de S es necesario y suficiente para fundar un lazo, del que el Uno de I (cuerpo imaginario especularizable) es su lugarteniente.

No se requiere otra fuerza (Amo, Dios, etc). Esto califica a un orden como liberal: las libertades formales son aquí el anudamiento S e I, que designa un cuerpo que vive , piensa, se desplaza y muere por sí mismo.

La mentira se produce cuando en el lugar de un encuentro contingente, un orden pretende hacer una institución permanente, constante.

De la sinonimia de los Unos al triunfo del Uno de I. Sinonimia permanente y necesaria o su imposibilidad radical.

La hipótesis del autor plantea que la sinonimia daría lugar a una configuración I (llamada Occidente, Europa, etc.) cuyo exponente ha sido el espíritu de las Luces, un mundo en el que las palabras son efecto de verdad. Concluye, el sujeto deseante se expresa en el ciudadano libre.

Sobre Del horror y del lazo.

Nombra a lo real como un conglomerado sin propiedades que no hace lazo. También lo ciñe como lugar geométrico de lo negativo.

La irrupción de lo real dibuja el lugar del horror, entrechoque de dos redondeles R e I desanudados.

En el arte se aprehende un real sin que se desheche lo I, por lo que en lugar del horror se produce el arrobamiento. (arrobamiento: éxtasis)

La obra de arte opera como el Menos Uno sustraído de la serie. Es la obra y lo imposible que cierne. La obra discontinúa.

Lo imposible se anuda a la existencia emergida, haciendo ex – sistencia.

Es necesario consentir lo I.

Quién niega lo I, admite sólo el heroísmo en la travesía de un símbolo o el sacrificio a un real errante.

La melancolía niega a consentir que hay semblante, afectando lo vivo.

La posición de coincidir con una verdad absoluta, también disuelve los semblantes, en nombre de su búsqueda. Instala ya la muerte, fijada en un significante, como revela la

neurosis obsesiva. Sólo el suicidio desligaría R e I, si se tratara de un suicidio sin escena, cálculo o conjetura posterior.

El horror es ante el desanudamiento, lo irrepresentable, pasión de lo real.

El horror tendría la estructura del “a” (cross cap), el tropiezo en la superficie esférica de lo aesférico.

Habría una satisfacción ante lo dispersante del objeto. Por ejemplo, el sadomasoquismo: se disuelve todo lazo pero cumple con la paradoja en lugar del lazo, un contrato consentido.

Otra posición, ante el horror dispersante de lo real, salvar lo representable, salvar los fenómenos. Esto da impulso al motor de la producción del fantasma, con el siguiente despliegue: extracción del punto de horror, la materia deviene escena y da sustancia al lazo.

La producción del fantasma requiere de la función del marco, la función del borde.

Introducir el arte en la vida, implica el montaje de la escena. Hay obras que son jirones y centelleos de lo real, dejando ver y oír el lazo y su suspenso. La obra emerge separándose del fantasma y cesa de operar cuando se reabsorbe en él.

El lazo es el losange, velo y costura de la dispersión. Hay requerimiento de nombre.

El lazo es el anudamiento borromeo, tres enlazados que se sostienen juntos. Hacen Uno de tres radicalmente diversos.

Sobre Las palabras – amo.

Podemos definir las palabras-amo como Nombres que dicen el Lazo, emitidos por una Voz. Creer que la función del Lazo está siempre definida es una suposición mínima que autoriza a los sujetos a soportarse agrupados. Al concordar sobre el valor de la función, se confiere al agrupamiento social una consistencia decible.

Nombres que constituyen culturas, sistemas o visiones de mundo.

La palabra amo se inscribe en el lugar del foco de lo representable.

Nombre último, nombre de nombres, tanto último como palabra primera.

Su estatuto no se funda en las propiedades de un referente (sociedad, ser, mundo, historia, etc).

Quienes proponen un estatuto determinado por el nombre mismo, construyen el nominalismo, lo cual resulta claramente insuficiente. Rescata, no obstante; que el nominalismo hace pasar lo continuo a lo enumerable.

Palabra amo funda la Realidad. La Realidad designa eso que está más allá de los nombres

La realidad separada de la palabra deviene pura referencia.

La Realidad designa aquello a lo que el nombre está enlazado, sin ninguna garantía. La Realidad es fantasmática. Tanto realidad como el fantasma son valor de lazo.

Pero también reviste otras propiedades. Fundamentalmente la creencia asentada en la constelación de palabras amo.

La Realidad se sitúa fuera-de-la-lengua, en vecindad con ella, soportada en la homonimia de los Unos separados. A través de la sinonimia del encuentro contingente, la realidad pasa a lo decible. Así el Uno de S es homogeneizante y discriminador simultáneamente, haciendo tope en el punto de Dispersión radical.

A través de las palabras amo, lo real es floculado en la realidad. Esta sería el fundamento del realismo del pensamiento de occidente: suponiendo la sinonimia de los Unos de S, se exige que todo real tenga su representable y viceversa.

La palabra amo puede formularse desde S, I y R. Desde S, tendrá un sesgo discriminador, desde I, hará lazo; y desde R introduce lo desconcertante, el enigma.

La palabra amo tiene la propiedad de la atribución de propiedades, confiriendo valor de realidad, y por allí, da relieve a lo político.

No obstante, ninguna palabra amo basta por sí misma. Requiere de un suplemento.

Dicho suplemento es compromiso o fe. Abre un espacio inconmensurable. El asentimiento viene del deseo, el cuál implica una decisión sin cálculo.

La tesis del autor es que la perspectiva del realismo necesariamente toca el campo del deseo, y por ende, necesariamente se constituye por la parte y su devenir; en torno a la inclusión de lo parcial. Perspectiva de la palabra amo que no constituye omnitud, sino parcelas, parcialidades, regiones. Más precisamente se trata de las palabras amo, se introduce una pluralización de palabras amo que destituye toda aspiración a un amo absoluto, Dios o lo que vaya a ese lugar.

Como consecuencia, toda palabra amo validada en un contexto, muestra su inconsistencia y relatividad, en otro contexto. La palabra amo oscilaría entre la sátira y el desprecio.

Las palabras amo asegurarían el Lazo, pero *un lazo reducido a la risible solidaridad de una camarilla*.

Podría acaso atribuirse a la incidencia de la pluralización de las palabras amo a la forma corporativa del Lazo en la sociedad contemporánea?

El autor también advierte sobre la existencia de funcionarios del Lazo, burócratas de la palabra, modernos sofistas de la política. Se desliga la realidad de la palabra, cuando por lo contrario la palabra tendría valor a partir de la referencia.

La palabra y la referencia tienen la estructura de los nombres: palabras amo, ellas reclaman una creencia, la que siempre es posible negar.

Es necesario suspender por un instante los poderes de la Realidad, cesar de autorizarse en la palabra amo y autorizarse por sí: allí tiene lugar una decisión que es acto.

Lo decisorio no es natural, se adquiere; aunque no siempre pasa. Lo decisorio corresponde a lo que Lacan define como un saber hacer con el síntoma, con lo propio, a partir de la letra particularidad.

Cuando no hay decisión hay apropiación de jirones de las palabras amo. La sátira es la figura que lo retrata y refleja la impostura de la posición del amo.

En un alcance amplio, la sátira alcanza al lenguaje en su conjunto y particularmente al ser hablante en su condición de tal.

Pero la sátira encuentra su límite en lo real del acontecimiento.

El autor relaciona el paso al límite con la contingencia de que un amo profiera una palabra que se autorice de sí, suspendiendo los poderes de las palabras-amo, momento de dispersión que luego agrupa y liga, haciendo surgir una nueva palabra amo y un nuevo amo. Pero ¿se trata de eso, o de la lógica del acontecimiento?

Cuando el acontecimiento se produce, hay dispersión e irrupción de la verdad; instante de tirón del nudo, muestra relampagueante de un decir y el atravesamiento del dicho.

Pero una vez que pasa al dicho, nuevo anudamiento y el Lazo proseguido.

Lo cual instala, coincidimos en ello, una necesidad de disolución que repiten, invirtiéndola, la ley de un mundo realista y sinonímico.

Necesidad de disolución que responde al principio de la repetición en el nudo, e introduce la temporalidad, la dimensión del tiempo en el ser hablante.

Más allá de la figura del amo o de la palabra-amo, se trata de la repetición, del movimiento y de la pulsación temporal del nudo, anudándose y desanudándose.

Sobre La visión política del mundo

Cualquiera sea el enunciado proferido, llega un momento en que se convoca a la Palabra-amo a dejarse traducir en última instancia, en lengua política.

La palabra ante la cual otras palabras deben ceder es la que dice que todo es político, diciendo de hecho que sólo la política justifica que haya todos decibles y que sean decibles.

La visión política del mundo, articula el punto donde el mundo deviene visible y donde lo que se ve adopta forma de mundo. Dicho punto es el Ideal.

Adoptar la visión política del mundo es autorizarse a usar la palabra *política*, que el autor privilegia como adjetivo.

Parte del supuesto que las cosas tienen propiedades políticas, que pueden ser captadas por el juicio, que autoriza luego una decisión.

Refiere a la doctrina aristotélica del juicio y de la decisión; en relación al análisis y a la voluntad política. De allí surge un mundo representable y dominable.

Todo juicio y toda decisión convergen con un punto de foco de la visión política del mundo. Este punto es el Ideal, que da soporte a la ocurrencia multiplicada del adjetivo *político/a*.

Lo político o la política señalan un lugar y un hecho. Los sujetos pueden agruparse por un jirón de lengua.

Sólo hay política para los seres hablantes.

Hay un axioma que vertebra la visión política del mundo: no hay ningún más allá de los agrupamientos, y por sí solos éstos constituyen el alfabeto donde se escribe el lazo social que fuere.

Se produce un recubrimiento de agrupamientos y discursos. El discurso del agrupamiento proporciona la clave de lectura.

De un agrupamiento no se puede decir sino el punto desde el que se constituye como tal, su modalidad de Lazo social.

El sujeto no se formula aislado, sino agrupado.

Siempre se trata del buen o mal agrupamiento; extensivo al buen o mal Lazo.

Lo político se expresa y define por el agrupamiento.

Cada sujeto se determina por compromiso y asentimiento el modo de agrupamiento. Sea el Estado, familia, clase, comunidad, ciudad, etc.

Hay también los especialistas de la política. Ellos hacen de la política el arte de los agrupamientos. Clasifican los fenómenos, distinguen sus leyes, fijan procedimientos. Los griegos los llamaban demagogos, y en nuestra época, los políticos de la modernidad.

Políticos que para tener éxito, es necesario que nombren su deseo.

No obstante, ellos confieren audibilidad a lo político. Pero por ser especialistas y técnicos, ningún político que se proponga como amo, sabría hacer de la política una visión del mundo.

Una distancia mortal se manifiesta entre la política que estructura la visión política del mundo y la política de los amos, llevados por su voluntad política, espontáneamente borromea: el gesto del amo sólo manifiesta la prisa y la certidumbre anticipada.

Distancia que se extiende desde el cinismo –distancia máxima- hasta el purismo – distancia nula-.

Aunque no se lo proponga, en todo amo se revela el cinismo propio de la impostura de amo; pero que paradójicamente, es necesario que lo haya, para que lo político encuentre una figura que lo haga audible. La significación de lo político se hace para todo el mundo a través de los amos que ella recusa.

Toda palabra amo se pronuncia entonces a partir de la inconsistencia. Pero la realización absoluta es imposible.

Hay realizaciones parciales que permiten salvaguardar la significación de la política; como mediación y promesa o utopía.

Grupos intercesores en los que es necesario que haya un interior y un exterior que los limiten, una cohesión formulable en términos de pureza, una organización articulada en términos de especialidad y de competencia...suponiendo amos que puedan decir mostrando su humana impostura. La distancia se pone a cuenta de los horizontes y lo limitado del presente. Construir y decir los horizontes es tarea del amo. Así se extiende y asimila la impostura, la mentira.

El autor estratifica el agrupamiento, en torno a amos, cuadros intermedios, militantes irreprochables y obedientes enmudecidos. Cada uno ha de ser potencialmente un amo.

De los sujetos que presumen una visión política del mundo se puede decir que reclaman un amo, lo encuentren o no, esta demanda no conduce sino a la decepción.

La decepción muestra que se ha tomado como amo, no a quién ha dejado de serlo, sino que nunca lo fue. Certidumbre de lo engañoso propio de la atribución de la demanda.

**Dirección Editorial: Mario Kelman – Investigador CIUNR – Comunicaciones a: Maipú 1065 of. 209 –
2000 Rosario (Santa Fe) República Argentina. (54) 341 155-106784. mario.kelman@unr.edu.ar
ISSN 2250-8562**