

El retorno del amo en tiempos de la pospolítica



CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Buenos Aires, Argentina

El retorno del amo en tiempos de la pospolítica

En la contemporaneidad asistimos a la emergencia de un orden social y político basado en la represión de la política y la negación de las subjetividades colectivas que han protagonizado la historia de la ciudadanía. En este nuevo orden, se pone en cuestión la operación del significante amo en calidad de sujeción del sujeto del inconsciente a la estructura, negando la causalidad y los efectos de su discurso en el lazo social. No obstante, aunque se niegue en el discurso público posideológico, los efectos del discurso del amo se dejan ver en su dimensión real, a través de formas de violencia que desbordan la capacidad social de gestionarla en la democracia consensual, lo cual plantea para la sociedad la necesidad de redefinir su relación con el goce de la política, desde la ética, para situar posibles salidas a la violencia social.

Palabras clave: política, discurso del amo, democracia, significante amo, pospolítica.

The Return of the Master in Post-Politics Times

Nowadays, we are witnessing the emergence of a social and political order based on the repression of politics and the denial of collective subjectivities that have played a leading role in the history of citizenship. In this new order, the operation of the master signifier as subjection of the subject of the unconscious to the structure is questioned, denying the causality and the effects of its discourse in the social bond. However, although it is denied in the post-ideological public discourse, the effects of the master's discourse can be seen at its real dimension, through forms of violence that exceed the social capacity to manage it in a consensual democracy. This suggests the need that society redefine its relationship with the enjoyment of politics, from ethics, to locate possible solutions to social violence.

Keywords: politics, master's discourse, democracy, master signifier, post-politics.

Le retour du maître en temps de la post-politique

Dans le monde contemporain nous observons l'émergence d'un ordre social et politique basé sur la répression de la politique et la négation des subjectivités collectives, protagonistes dans l'histoire de la citoyenneté. Dans ce nouvel ordre, l'opération du signifiant maître est remise en question en tant qu'assujettissement du sujet de l'inconscient à la structure, tout en niant la causalité et les effets de son discours dans le lien social. Cependant, même s'ils sont niés dans le discours post-idéologique, les effets du discours du maître sont toujours visibles dans sa dimension réelle, à travers certaines formes de violence qui dépassent sa capacité sociale de gestion dans la démocratie consensuelle. A cet égard, la société doit redefinir son rapport avec la jouissance de la politique, et faire appel à l'éthique pour trouver des réponses possibles contre la violence sociale.

Mots-clés: politique, discours du maître, démocratie, signifiant maître, post-politique.

CÓMO CITAR: Palma Florián, Cristian Jesús. "El retorno del amo en tiempos de la pospolítica". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 175-190, doi: 10.15446/djf.n20.90177.

* e-mail: altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

El nuevo orden mundial emergente en el siglo **xxi** comprende una negación de la política en cuanto acto creador de soberanía y de subjetivaciones colectivas, para establecer un simulacro de política agenciada por las oligarquías transnacionales a través de los *mass media*, basado en la ilusión de libertad inherente a la idea de ciudadanía dentro de las sociedades de mercado. Este orden mundial es el orden de la *pospolítica*, idea acuñada por Jacques Ranciere¹ para describir un mundo en el que lo político, entendido como la gestión de los intereses del bien común, deja de ser asunto de la ciudadanía, para convertirse en una cuestión de “expertos”; estos direccionan su gestión a partir de dos premisas: la separación de lo político y la política, con la represión y exclusión de esta última, y la negación de las ideologías bajo el supuesto de un consenso universal de centro, en el cual se pretende borrar toda vinculación de los procesos políticos con los sujetos políticos que históricamente los han encarnado. Es así como la política queda difuminada en un vacío de ciudadanía global que no se adscribe a ninguna subjetividad política en particular y a ningún proyecto histórico, de lo cual deriva el ejercicio de la democracia como un simulacro de la política.

Sin embargo, en el mundo del siglo **xxi**, asistimos, dentro del orden mundial de la democracia de masas, a un desbordamiento de diversas violencias: étnicas, de género, nacionalistas, políticas, económicas, religiosas y la emergencia del fundamentalismo como un signo de la configuración de subjetividades en este siglo. El retorno del fascismo y del totalitarismo en las relaciones sociales es síntoma de una violencia que no solo no es contenible por el sistema, sino que hace parte del funcionamiento de este. Tal y como afirma Étienne Balibar², en la actualidad se superponen las violencias que genera el sistema capitalista en su funcionamiento y las violencias o contraviolencias comunitarias, lo que causa una *economía de violencia generalizada* que solo podría ser tramitada dentro de los límites de la política, pero al estar reprimida o expulsada del orden social nos aboca a una barbarie inédita de la cual somos testigos. En términos de Žižek³, se trata del retorno de lo real de la violencia fundante de la cultura en un orden simbólico en el cual esta es excluida por su expresión y disenso como conflicto.

1. Jacques Ranciere, *El desacuerdo: política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996).

2. Étienne Balibar, “Violencia, política, civilidad”, *Ciencia Política* 10 (2015): 45-67.

3. Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia* (Madrid: Ediciones Sequitur, 2008).

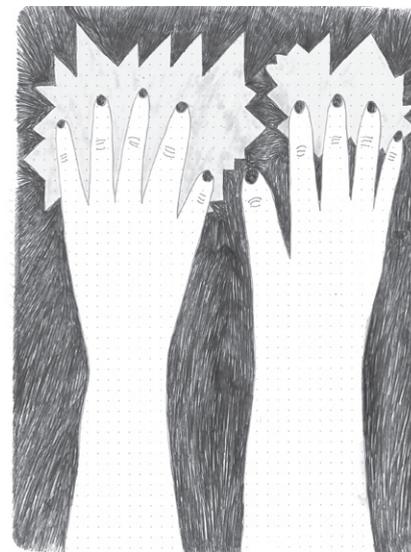
Este borramiento y domesticación del conflicto dentro de los límites de la democracia de masas tiene otra expresión: el discurso de la tolerancia del liberalismo multicultural. Este discurso se basa en el supuesto según el cual es posible y necesario convivir con las diferencias étnicas, religiosas, políticas, de género, siempre y cuando no generen conflicto frente al sistema dominante y puedan ser domesticadas dentro de los límites de la democracia actual. La irrupción de la violencia de un disenso radical o un conflicto que pueda subvertir el sistema dominante y así devolver la política a su puesto es tachada como “polarización”, siendo estigmatizada y hasta criminalizada. De acuerdo con Žižek, este conflicto que se busca borrar en el orden simbólico retorna en lo real como violencia totalitaria.

Ahora bien, la pregunta que concierne al psicoanálisis directamente, como siempre, es: ¿qué implicaciones tiene este orden social para el sujeto y cómo opera el inconsciente en esas relaciones? Partimos de la premisa de Lacan, “el inconsciente es la política”, para entender el lugar de lo real en el fundamento mismo de la política y particularmente de la función del discurso del amo como ese fundamento. El desarrollo de esta premisa, junto con la comprensión de la política como acto y las consecuencias de su exclusión en el mundo contemporáneo, permitirá visibilizar sus efectos sobre la subjetivación y posibles salidas desde la ética para resistirlos.

LA POLÍTICA COMO ACONTECIMIENTO

Enunciar el lugar de la política en la constitución de lo social significa también señalar esos lugares en los que a través de la historia se ha disputado la soberanía: las asambleas, la calle, la fábrica, la universidad, el parlamento, etc. Implica también reconocer cómo se instituyó el sujeto histórico y la soberanía a través del *pueblo*, sujeto colectivo que formalmente se ha apropiado una misión como agente central y garante de la democracia. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta, siguiendo a Ranciere, que la política no es algo natural si se entiende como lo natural aquello que está sujeto al *logos*, sino que más bien responde a una distorsión en el orden social, un espacio de conflicto con el orden instituido, un acto de violencia a través del cual se agencia el *demos* como expresión del pueblo.

Ranciere comprende la comunidad política “como antagonismo de partes de la comunidad que no son verdaderas partes del cuerpo social”⁴. El cuerpo social está regido por el *logos*, principio de razón, distribución y dominación, que le es reconocido a las elites de una sociedad, quienes se distinguen por su cualidad como propietarios y por el reconocimiento simbólico de los linajes que representan. En *La Política* de Aristóteles⁵, se reconoce, en aquellos grupos representados en los magistrados, una



4. Ranciere, *El desacuerdo: política y filosofía*, 35.
5. Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988).

capacidad inherente para gobernar debido a las cualidades materiales, intelectuales y morales que transmiten sus familias de generación en generación a través de la educación. Son estas oligarquías quienes tendrán la capacidad de decidir sobre lo bueno y lo justo, entendiendo por esto la distribución geométrica de la virtud dentro de la sociedad. Aristóteles reconoce que dentro de la organización de la república se distinguen dos tipos de ciudadanos en función de sus virtudes: quienes tienen la función de mandar (hombres propietarios y provenientes de linajes aristocráticos) y quienes tienen la función de obedecer (mujeres, esclavos, obreros, siervos, labradores y artesanos). Sin embargo, al constituirse el Estado como asociación política emergente de la democracia como orden social, priman los principios abstractos de la justicia, la libertad, la igualdad y la felicidad o el bienestar, que son virtudes que formalmente se confieren a todo aquel que tenga estatus de ciudadanía, si se entiende por ciudadano, “en general, el que participa del gobernar y del ser gobernado”⁶. Esa participación depende de la distribución de la virtud en el cuerpo social, la cual está conferida por la propiedad del *logos*; entonces se entiende que el acceso a la ciudadanía es una propiedad de una minoría homogénea facultada para mandar y obedecer de acuerdo con su virtud. Como lo explica Aristóteles: “[...] también resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley”⁷.

Esta lógica del orden social desde la racionalidad dominante se complementa con la siguiente verdad:

La clase de los trabajadores manuales no participa de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea artesana de la virtud. Eso es una consecuencia clara de nuestro principio de base: la felicidad está necesariamente unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una ciudad mirando a una parte de ella, sino a todos los ciudadanos. Es cosa evidente también que las propiedades deben pertenecer a estos, si necesariamente los agricultores han de ser esclavos o periecos de raza bárbara.⁸

Tal es el orden social que dicta el *logos*: un orden que es consecuencia de la ley natural, según la cual hay hombres cuya naturaleza es mandar, y es una minoría, así como hay hombres cuya naturaleza está en obedecer; en función de esa ley se distribuyen las virtudes (la igualdad, el bien y la justicia), las cuales son condición de acceso a los beneficios de la ciudadanía. Si ese principio de la ciudadanía está restringido a la minoría detentadora del *logos*, entonces, ¿cómo acceden las mayorías a la condición de ciudadanos y ciudadanas y a la posibilidad de reclamar para sí la felicidad, la igualdad y la justicia que constituyen por principio un orden social democrático?, o, en otras palabras, ¿cómo es posible la democracia? La respuesta es: a través de la

6. *Ibíd.*, 191.

7. *Ibíd.*, 192.

8. *Ibíd.*, 422-423.

política. Volviendo a Ranciere, Aristóteles también reconoce la existencia de un sujeto político, constituido como correlato de la democracia ateniense e integrado por toda la gente que no es *oligoí* (oligarquía); en la medida en que no poseen la virtud del *logos*, no tienen los méritos *para* identificarse como ciudadanos, pero hacen parte de la comunidad que comparte los principios abstractos de la libertad y la igualdad. Así contextualiza Ranciere su emergencia histórica:

En primer lugar, la libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable, sino una pura facticidad: Detrás de la “autoctonía”, mito de origen reivindicado por el *demos* ateniense, se impone el hecho en bruto que hace la democracia un objeto escandaloso para el pensamiento: Por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad en especial en la ciudad ateniense después de que en esta hubiera sido abolida la esclavitud por deudas, cualquiera de esos cuerpos parlantes que no tienen más valor que los esclavos —y aun menos, puesto que, dice Aristóteles, el esclavo recibe su virtud de la virtud de su amo— cualquier artesano o tendero se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participantes en los asuntos comunes en tanto tales.⁹

Este pueblo, que representa la multiplicidad de identidades posibles ante la homogeneidad del *logos*, fractura también el espacio social homogéneo que pretenden los *oligoí*; interrumpe su transmisión para instalar en el espacio de esa fractura *el litigio*, en cuanto conflicto fundante de la política. Un litigio, en términos comunes, es una disputa por un título de propiedad; en la democracia, el título fundamental es el de la igualdad, título que las élites reclaman para identificarse entre sí, entre quienes ostentan la virtud, “la gente de bien”, y le da su distinción frente al pueblo, pero que al mismo tiempo le ha sido conferido al pueblo como participante de la comunidad. De acuerdo con Ranciere, en ese litigio por la igualdad se funda la política como disputa entre quienes tienen títulos de propiedad y de virtud, asignados por el derecho natural, y quienes no poseen títulos ni virtudes inherentes a su posición social, más que los títulos abstractos de la libertad y la igualdad que les han sido conferidos por principio de la democracia. Así lo explica Ranciere:

Hay política porque —cuando— el orden natural de los reyes pastores, de los señores de la guerra o de los poseedores es interrumpido por una libertad que viene a actualizar la igualdad última sobre la que descansa todo orden social. Antes que el *logos* que discute sobre lo útil y lo nocivo, está el *logos* que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *logos* primordial está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que

9. Ranciere, *El desacuerdo: política y filosofía*, 20.

hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural.¹⁰

La irrupción de esta igualdad reorganiza el orden político y es eso lo que hace propiamente a la política como acontecimiento: la interrupción del orden natural de la dominación como efecto de un conflicto fundamental, en el que el *demos* logra alterar o surtir la sociedad del *logos*. En el centro de ese conflicto está el poder de la palabra como la única propiedad en común con la que se puede identificar el pueblo que no posee *logos* y a través de la cual puede disputar su derecho de pertenencia a la ciudad frente a las oligarquías. Como ilustración de este principio, Ranciere cita un relato del historiador Tito Livio sobre las revueltas de los plebeyos romanos contra los patricios en el Aventino:

La posición de los patricios intransigentes es simple: no hay motivo para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que éstos no hablan. Y no hablan porque son seres sin nombre, privados de *logos*, es decir de inscripción simbólica en la ciudad. [...] Frente a ello, ¿qué hacen los plebeyos reunidos en el Aventino? No se atrincheran a la manera de los esclavos de los escitas. Hacen lo que era impensable para éstos: instituyen otro orden, otra división de lo sensible al constituirse no como guerreros iguales a otros guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. Ejecutan así una serie de actos verbales que imitan los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apoteosis; delegan en uno de ellos la consulta a sus oráculos; se dan representantes tras rebautizarlos. En síntesis, se conducen como seres con nombre.¹¹

Gracias a esa identificación con la palabra se instauró la razón del *demos* en el acontecimiento en el cual la comunidad de los excluidos se identifica como la comunidad política de la democracia, y deviene como sujeto histórico de la política y garante de un nuevo orden social fundado en la igualdad.

En ese litigio entre *logos* y *demos* se definen dos formas particulares de acción política y de actividad antagónicas entre sí; comprenden juntas el espacio en el que se desarrolla la actividad política como tal. En términos modernos, el *logos* comprende todos los procesos y tecnologías sociales que gobiernan los cuerpos, actividades y funciones de una población dentro de un territorio, delimitando su funcionamiento y distribución. Aunque el Estado es un agente central en el despliegue de estas tecnologías de gobierno, la sociedad civil también participa en la configuración y legitimación de estos dispositivos de poder. Esta lógica de la acción política es identificada por Ranciere con el nombre de *policía* para distinguirla de la política propiamente.

10. *Ibíd.*, 31.

11. *Ibíd.*, 38-39.

Se reserva entonces el nombre de política a aquella actividad que reconfigura el orden social de manera radical, instalando una nueva sensibilidad:

La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.¹²

De este modo, la política implica una violencia sobre el orden social instaurado por la *policía*; una violencia que funda un nuevo espacio para la palabra, en el cual cursar el litigio por la comunidad política. Ese espacio puede ser el de una elección popular, una manifestación, una revuelta, una asamblea, o cualquier otro. No es el espacio mismo ni la actividad que se desarrolla lo fundamental para calificarlo como “política”, sino el acontecimiento en el cual una parte de la comunidad excluida de hecho de la ciudadanía apela a la igualdad como principio democrático para encarnar los derechos del pueblo instalando un litigio con el orden social dominante para subvertirlo. Esto ubica el lugar central de la violencia dentro de la política.

Es necesario discernir qué tipo de violencia es esta y cómo se expresa en relación con otras formas de violencia. Esto es posible pensarlo a partir de la tesis de Étienne Balibar: “la violencia no es lo otro de la política, es decir, que de hecho no hay ni en la experiencia ni en el concepto una política que no se constituye en el elemento de la violencia”¹³. Pensar la relación entre violencia y política implica comprender el poder en la relación ambigua entre poder y contrapoder que constituye la dialéctica de la violencia a lo largo de la historia. Así, siguiendo a Hegel, Balibar¹⁴ comprende la historia como una realización del espíritu humano a través de formas sucesivas de ideales que pretenden expresar la realización absoluta de una civilización: Dios, Nación, Estado, etc. Sin embargo, cuando estos ideales se tratan de materializar como totalidad chocan con la existencia de lo heterogéneo, la alteridad que se resiste a entrar en esa totalidad, lo cual produce una violencia por parte de quienes están instalados en la razón del poder; esta última la integran en sus medios y fines para reducir o eliminar esa heterogeneidad o esa alteridad, de modo que pueda realizarse plenamente el ideal. Esa violencia combina la fuerza del ideal y la ley con el exceso de una crueldad no mediada por este y genera también diversas resistencias o contra violencias igualmente excesivas. Esa dialéctica entre violencia y contra violencia genera una cadena de múltiples violencias, una *economía de la violencia* alrededor de ella, estrechamente relacionada con la institución de la política y su violencia fundamental.



12. *Ibíd.*, 45.

13. Balibar, “Violencia, política, civilidad”, 47.

14. Étienne Balibar, “Violencia: idealidad y crueldad”, *Polis: Revista Latinoamericana* 19 (2008): 1-16.

Ahora bien, nos formulamos las siguientes preguntas: además de la dimensión imaginaria del ideal de la que hace parte de la violencia, ¿por qué la violencia es inherente a la política?, ¿cómo entender esa dimensión del exceso de violencia que puede ser producto del ideal, pero se desvincula de este?, ¿cómo se relaciona esa violencia con el inconsciente? A partir de aquí el psicoanálisis nos dará luces para entender el fundamento de la violencia constitutiva de la política y los efectos de su negación en el orden simbólico.

EL AMO DE LA POLÍTICA

El acontecimiento de la política trae consigo un goce inherente al lazo social que produce, cuyos efectos se perciben en el carácter totalizante de su discurso. En su fundamento está el lugar del amo como función central del discurso, responsable de una operación de sustracción de saber y de goce que mantiene en funcionamiento el orden social. Es preciso recordar, antes de seguir avanzando, la noción de *discurso* desarrollada por Lacan, de la que deriva también la comprensión del *inconsciente* como discurso del Otro. Esta noción de discurso se distingue de la definición lingüística de este concepto, que la equipara con el habla y la producción de enunciados. En contraste, Lacan entenderá el discurso como un discurso sin palabras:

Porque en realidad, puede subsistir muy bien sin palabras. Subsiste en ciertas relaciones fundamentales. Estas, literalmente, no pueden mantenerse sin el lenguaje. Mediante el instrumento del lenguaje se instaura cierto número de *relaciones estables*, en las que *puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas*.¹⁵

Ese discurso, entendido como estructura que expresa relaciones estables dentro del lazo social, se organiza en cuatro lugares gracias a los cuales funciona (figura 1).

$$\frac{S1}{\$} \longrightarrow \frac{S2}{a}$$

FIGURA 1. Discurso del Amo.

La anterior es la expresión del *discurso del amo*, discurso primordial a partir del cual deviene en otras formas de discurso en el lazo social. Lacan identifica cuatro discursos que operan en el lazo social actual (figura 2).

15. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 10-11.

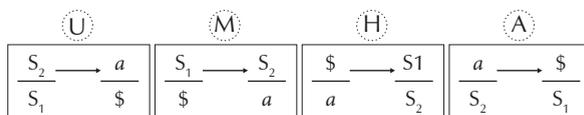


FIGURA 2. Los cuatro discursos.

Ahora bien, ¿dónde ubicar el inconsciente en ese discurso? Lacan plantea su emergencia en el discurso del amo, entre dos significantes, siendo S_1 el significante del amo y S_2 el significante que está en el lugar de la producción de saber. Sería en esa hiancia que se genera entre un significante y otro que puede hablar el sujeto del inconsciente a través de sus formaciones: síntoma, lapsus, sueños, chiste; por lo tanto, articularía algo del saber que se produce en una forma de discurso (el saber de quien trabaja en la producción de la verdad) y algo del saber del amo (que por principio está velado o reprimido).

Tal es la estructura donde ocurre la emergencia del sujeto del inconsciente en el Discurso del Amo, en la relación entre un significante amo que ordena el funcionamiento del discurso y el significante que lo hace funcionar produciendo el objeto que mantiene en funcionamiento ese discurso. En todo caso esta operación se trata siempre del discurso del Otro, no de un significante que pudiera articularse desde el interior de cualquier sujeto, no se trata de un “yo hablo”, sino de un “eso habla” o “ello habla” en el lugar de la verdad.

¿Qué es lo que habla desde ese lugar y que está en la base del discurso del amo? El inconsciente. Se identifica entonces como una estructura de lenguaje que preexiste al sujeto en forma de discurso y que acciona una operación de producción de una verdad y de goce. Gracias a esa operación fundamental se organizan lazos sociales y formaciones sociales específicas (por ejemplo, el grupo, la masa, la institución, el Estado, etc.). Es en ese punto en donde se articulan el inconsciente y la política, o mejor, donde se identifica la política con el inconsciente: “el inconsciente es la política”¹⁶. Volvemos entonces a identificar en el origen de la política una coacción fundamental que genera goce a través del discurso del amo, en el que se produce el objeto que le da consistencia al discurso en forma de verdad y lo mantiene funcionando, al tiempo que ese mismo objeto es *plus de goce* para el amo.

Ahora es necesario reconocer brevemente con Lacan cómo han variado los discursos a través de la historia para entender el punto en el que estamos actualmente: el discurso del capitalismo o del amo moderno. Como se había señalado, en cada variación del discurso es necesario identificar quién o qué funciona en el lugar del amo y en el lugar del trabajo. Así, a través de la historia, la función del amo la han

16. Jacques Lacan, “Seminario 14. La lógica del fantasma” (1966-1967), en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views – Bases documentales, versión digital, 93.

desempeñado distintas figuras: el rey, el emperador, el líder político, el líder militar, el Estado, el líder religioso, etc. Lo que tienen en común estas figuras al ejercer su función de amo en el discurso es que generan una coacción, una violencia sobre una alteridad: el esclavo. Para poner en funcionamiento un discurso que genere un plus de goce, la función del esclavo sería entonces producir goce para el amo, asegurando la continuidad del discurso. Vemos, también, cómo a través de la historia esta función del esclavo la han desempeñado diferentes figuras: los esclavos, siervos, soldados, militantes, trabajadores, etc. De esta manera, a través de la historia, el amo vive de la sustracción de goce del esclavo a través de la historia.

En la modernidad, con la institucionalización de la democracia de masas y el auge de la técnica, se han establecido nuevos discursos en los que el lugar del amo ha sido ocultado por nuevas figuras sin que este haya dejado de ejercer su función. Así, se puede identificar el discurso de la histérica, en el cual la función de amo es ejercida por el síntoma en calidad de demanda dirigida hacia la ciencia para producir objetos sustitutivos de goce; el discurso universitario, en el cual la función del amo es ejercida por la ciencia mientras en el lugar de la producción está el estudiante, quien debe garantizar a través de su trabajo intelectual la continuidad de este discurso; finalmente, el discurso capitalista o del amo moderno, en el cual la función del amo la desempeña el objeto en su doble dimensión de producción y de consumo, mientras en el lugar del trabajo está el síntoma que gracias a su función metonímica mantiene en funcionamiento este discurso.

Sin embargo, aunque bajo los principios formales de la democracia y el igualitarismo, la razón moderna ha postulado otras formas de discurso aparentemente neutrales y equitativas; lo cierto es que en cada uno de estos el amo continúa operando al ejercer sobre alguien o algo (el trabajador, el estudiante, el consumidor, el sujeto del síntoma) una operación de sustracción de goce que se fundamenta en una violencia. Vemos entonces cómo el *logos* continúa operando, aunque en el orden social actual cambie la cadena de mediaciones en el orden simbólico e imaginario, y eso genera efectos en lo real, que es preciso constatar.

Es necesario insistir en señalar que la verdad del discurso del amo continúa operando más allá de las variaciones de los modelos políticos y económicos de las diferentes ideologías y sus formas históricas de objetivación. En la base de funcionamiento de todos estos discursos y prácticas está la verdad del amo operando en su dimensión de goce. ¿Cómo bordear esa verdad en el discurso? Continuando con Lacan, nos dirá que la verdad del discurso del amo siempre se enmascara, es decir, aunque la



figura de quien ocupa el lugar de amo no sea visible, su función continúa operando; esto ocurre tanto en el discurso de la histórica como en el discurso universitario y en el del capitalismo.

El discurso funciona porque el amo está oculto, pues hay quienes dentro de ese discurso producen semblantes que lo ocultan, pero en verdad el amo es la función que subyace a toda sujeción del sujeto al orden simbólico. Esa sujeción tiene un nombre: *significante amo*; un significante que no remite a otros para definirse, sino que se remite a sí mismo para fundarse en su doble dimensión de verdad y goce. De acuerdo con Lacan, la función del amo no se justifica en su verdad, pues por estructura la ignora; la verdad no importa para el discurso, lo importante es que este se mantenga operando indefinidamente, extrayendo plus de goce del esclavo en una operación que reproduce también lo imposible del goce del amo y su fracaso, por eso es un goce mortífero. La verdad del amo es entonces, de acuerdo con Lacan, hermana del goce: como verdad fracasa ya que no hay verdad del amo, él es la verdad, entonces solo puede anclar en la estructura por la operación de goce que pone en funcionamiento un circuito que se reproduce indefinidamente y que cada vez exige más y más goce.

Volvamos entonces con los anteriores elementos a pensar el problema de la política desde Lacan. De acuerdo con Schneider, “la concepción que se hace Lacan de lo político es simple y precisa: la irrupción incesantemente reiniciada de lo real en el discurso, es decir, en el semblante”¹⁷. Se entiende entonces, retomando a Ranciere y a Balibar, y poniéndolos en diálogo con esta tesis, que la política es un acontecimiento en el orden simbólico que lo subvierte mediante un ejercicio de violencia que reproduce incesantemente la irrupción de lo real del discurso del amo, es decir, su goce. Esa violencia de la política, por estructura, tiende al totalitarismo, totalitarismo del saber y de la verdad que pretende taponar su dimensión real, generando efectos en la sujeción del inconsciente dentro del orden simbólico. Serían precisamente esos efectos los que es preciso revelar para elaborar otras posibles relaciones con el saber, la verdad y el goce, que puedan implicar otras formas de lazo social y bordear ese real de la política, tomándolo en cuenta para plantear actos alternativos de subjetivación.

Pero ¿qué ocurre cuando en una sociedad no solamente se niega la política y sus efectos, sino que se taponan su dimensión real dentro del discurso debido a la imposición de un semblante de discurso inocuo en su finalidad? Esa sería la lectura que se propone para el contexto actual; es necesario conocer las implicaciones de este nuevo discurso, sus efectos, así como plantear salidas posibles a esos efectos.

17. Michel Schneider, “El estado como semblante”, en Jacques Lacan, *psicoanálisis y política* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004), 54.

¿POSPOLÍTICA? DE LA VIOLENCIA FUNDAMENTAL A LA VIOLENCIA DEL FANTASMA

Con el final de la Guerra Fría y la emergencia de un nuevo orden unipolar liderado por las democracias de masas occidentales y el libre mercado, la humanidad proclamó el fin del totalitarismo y una nueva era de libertades y derechos universales garantizados por la democracia. Sin embargo, dos nuevas pesadillas se cernían sobre esa nueva era: la culminación de la globalización con sus virtudes, pero también con la crueldad de la violencia globalizada en el vacío del orden simbólico, y el ascenso de los fundamentalismos étnicos y religiosos como respuesta a ese vacío. El totalitarismo no había desaparecido, el amo totalitario se había enmascarado de nuevo bajo la ilusión de las libertades promocionadas por las democracias de masas, pero su sombra y su risotada de crueldad se hacían visibles en los efectos de su violencia globalizada.

Esa humanidad que había saludado el final de la historia, el final de las dictaduras y de las ideologías y el eterno reino de la democracia y el mercado, cuyo funcionamiento bastaría para garantizar el bienestar y las libertades de todos los ciudadanos del mundo, asistiría perpleja en los años noventa al horror de las guerras étnicas en los Balcanes y en África y a las guerras fundamentalistas por el petróleo y los recursos naturales a partir del año 2000. ¿Qué había ocurrido? La política era el recuerdo de la Guerra Fría y había sido juzgada como la semilla de la discordia y expulsada a la región de lo indeseable; en su lugar se pusieron los expertos del libre mercado a administrar los asuntos públicos. Dos son las formas en que se intenta gestionar la política en el nuevo orden mundial: a través del sistema consensual y a través de su hiperbolización.

Si el centro de la política a partir de la democracia griega era el litigio, el acto de soberanía del *demos*, en el mundo pospolítico, es la reducción y eliminación del disenso y la negación del *demos* en un concepto de ciudadanía estrechamente relacionado con el consumismo. La democracia consensual no es la democracia originaria del *demos*, sino el sistema en el cual los asuntos de interés público son gestionados por los expertos que aparentemente son elegidos por los ciudadanos para representarlos, en un simulacro de democracia en el cual finalmente las decisiones no se toman en función del bien público, sino en función de los intereses privados del mercado y de la geopolítica. Los ciudadanos y ciudadanas actúan bajo el supuesto de un consenso en unos valores básicos de la democracia que no se deberían transgredir: libertades individuales, tolerancia, libre mercado, respeto a la propiedad privada, libertad de expresión, separación de poderes públicos, etc. Gracias a esos valores se sostiene el simulacro de democracia en que vivimos, cualquier cuestionamiento de esos valores o cualquier tensión con los mismos son sospechosos de “dictadura” y actualizan los

fantasmas del comunismo y el populismo, en una ciudadanía que vive temerosa del *demos* en su original expresión. Es que precisamente lo que se pone en sospecha como enemigo público en el mundo de hoy es la política como emergencia de un *demos* capaz de instaurar en un acontecimiento, un nuevo orden social que le dé continuidad a la marcha de la historia¹⁸.

Paradójicamente, al tiempo que vivimos esta reducción y marginalización de la política, asistimos a su hiperbolización en otra dimensión: el Estado, puesto bajo sospecha por la democracia consensual, asume nuevos rasgos totalitarios, incluso en democracias que son adalides del liberalismo¹⁹. Esas dimensiones totalitaristas se reflejan en una avanzada sobre las libertades individuales, tales como libertad de expresión, libertad de circulación, respeto a la privacidad, libertad de pensamiento; esto también se refleja en la militarización de la política y en la exacerbación de expresiones fascistas en la ciudadanía.

Desde la lectura de Balibar²⁰, podríamos entender este escenario como una nueva *economía de violencias generalizadas*, en la cual se combina el totalitarismo de Estado con las violencias comunitarias y la violencia global del sistema económico, generando una cadena de victimizaciones hacia una ciudadanía con cada vez menos recursos de protección en el orden político y social. La *víctima* es la nueva forma de subjetividad que engendra esta economía en el mundo de hoy; víctima son todos y al mismo tiempo ninguno, no hay una subjetividad específica que se pueda situar a sí misma como “víctima” (como sí se podría afirmar una subjetividad desde el proletariado, una cultura étnica, practicante de una religión, de género, etc.), sino que es un espacio de discurso al que adviene todo sujeto que se identifica dentro de esas cadenas de violencia. Es un espacio de vacío simbólico en el cual las relaciones y la identificación y pertenencia a un grupo o una cultura, una subjetividad social construida en la historia de las colectividades que nos anteceden, es eclipsada por la pertenencia a una sociedad de mercado donde aparentemente tendríamos la libertad de elegir ser nosotros mismos.

Al respecto, Žižek se pregunta: “¿la actitud dominante del universo post ideológico contemporáneo es una distancia cínica respecto a los valores públicos?”²¹. La defensa de las libertades individuales ante el fantasma de un amo totalitario, encarnado en el Estado y en la política, genera en la opinión pública una posición escéptica que desconfiaba de todo compromiso con la política, una posición cínica que exige al mismo tiempo que alguien se haga cargo de las condiciones que garantizan las libertades individuales al tiempo que rechaza su propia responsabilidad en la protección de la democracia como el único espacio público donde esas garantías son posibles. Se podría entender, continuando con Žižek, que esa toma de distancia cínica frente a la política es también una forma en que el sujeto posideológico intenta protegerse de los

18. Sin embargo, los acontecimientos en América Latina durante las primeras décadas del siglo XXI protagonizados por los movimientos sociales, como el zapatismo en México, la Revolución bolivariana en Venezuela y el movimiento social progresista en Argentina, Bolivia, Ecuador, Brasil y más recientemente en México, constituyen acontecimientos a través de los cuales los pueblos han buscado liderar una transformación en el orden social.

19. Un ejemplo de ellos es la nueva doctrina de Seguridad Nacional implementada en Estados Unidos en el marco de la guerra contra el terrorismo, con medidas que coartan la libertad de movilidad en su país, la legitimación de la tortura, la segregación de migrantes y el espionaje de la vida privada de sus ciudadanos. Igualmente destacan las medidas de censura (ley mordaza) que se han aplicado en la Unión Europea, y en gobiernos neoconservadores de América Latina.

20. Balibar, “Violencia, política, civilidad”.

21. Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 116.

efectos de los discursos del amo en el contexto público. Conocidos son esos efectos: radicalización, polarización, violencia social y política, intolerancia, totalitarismo. Ese amo, con su fantasma de perversión, tradicionalmente ha operado soportado en el orden simbólico a través de una fantasía colectiva de legalidad que regula en la vida pública lo permitido y lo ilegal para el común de la sociedad, mientras en lo privado exagera su violencia y goce identificándose con el reverso de su propia legalidad y estableciendo la criminalidad de los líderes políticos, religiosos y económicos como núcleo superyoico que preserva la estructura del orden social. Así, la sociedad se ha identificado públicamente con la legalidad mientras en lo privado se identifica con el “superyó obscuro” del amo sin que eso genere conflictos morales y sin que se desborden las capacidades de regulación del goce por parte de la *policía*.

Sin embargo, en la actualidad asistimos a dos movimientos en la subjetivación: la deslegitimación de lo público, representado por lo político como contexto para tramitar las diferencias, está acompañada por la subjetivación masiva de los efectos del discurso del amo en el fantasma de cada sujeto. El fantasma colectivo que sostenía la regulación de este discurso en lo social es desplazado por un espacio vacío de participación masiva, un espacio atomizado, compuesto por todas las individualidades posibles junto con sus fantasmas particulares, que son propagados y recreados por las tecnologías de la mirada, donde todo goce es posible y donde todos pueden por principio identificarse con el lugar del amo. En este anonimato, en el que nadie se identifica con ningún lugar en particular ni hay compromiso con ningún posicionamiento subjetivo, todos los fantasmas por principio están protegidos bajo el discurso de la tolerancia; lo políticamente correcto lo es mientras se permita a cada quien desplegar su propio fantasma individual y tener el reconocimiento de los otros; cualquier crítica racional a las creencias o formas de vida de los otros es tachada de intolerante, pues en la sociedad de mercado no hay responsabilidad por el bien común, sino por el individuo.

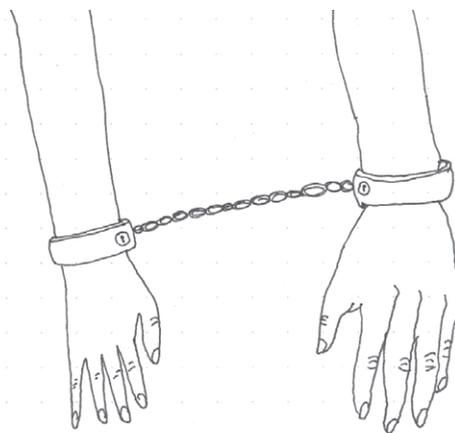
El segundo momento proviene de esa disolución del espacio público: aunque el amo es prescrito del discurso público, el fundamento de su discurso, el objeto *a*, continúa operando en las relaciones sociales, en el fantasma individual. Como ya se había indicado, en el discurso del amo el objeto *a* es el plus de goce que extrae cíclicamente el amo a quien está en el lugar del esclavo, es el fundamento de toda violencia estructural. Sin embargo, cuando no hay amo en la vida pública cada quien se identifica con este lugar en su fantasma, se identifica también con el objeto *a*, la dimensión real de su violencia. Si la vida colectiva autoriza y promueve que cada persona exhiba y recree su fantasma, entonces también invita a la puesta masiva en acto de la violencia del amo, a través de la violación, el feminicidio, las masacres, la violencia racista y xenófoba, la violencia del fundamentalismo religioso, etc. Asistimos

entonces a los efectos de la expulsión del amo del orden simbólico y su retorno en la dimensión real del fantasma individual

¿Qué hacer?, ¿es posible regular esa violencia entre los límites del pacifismo?, ¿puede el discurso de la tolerancia contener esa violencia o más bien la exagera?, ¿puede decir algo el psicoanálisis al respecto?, ¿qué lugar hay para la política? Quizás una salida optimista de la violencia invocando el pacifismo y la civilidad cuando no se tiene en cuenta la política puede exagerar más el odio. Como lo explica Ranciere, no basta, como lo propone el nuevo liberalismo de izquierda, postular una comunidad trascendental (pueblo o ciudadanía) virtualmente igual pero diversa en la práctica, pues esta comunidad no existe, de hecho, es una invención que se funda en un acto político, un acontecimiento ligado a la contingencia y a la excepción. La invención de la democracia como comunidad política resuelve en la práctica las contradicciones entre “la comunicación igualitaria y el peso desigualitario de los cuerpos sociales”, “el *hay* del acontecimiento pone de manifiesto la facticidad del estar en conjunto”²².

Es preciso recordar entonces que únicamente dentro de la política es posible la coexistencia dinámica de la igualdad y la diferencia, pues antes de ella es el reino de la desigualdad entre amos y esclavos, y después de ella está la igualdad automática de las ficciones individuales masificadas. La política, en cambio, es la posibilidad y la necesidad de la reinención constante de la comunidad, en la cual se tramita la violencia inherente a las relaciones humanas, a través del litigio y el disenso en el espacio público. En un mundo que pretende expulsar esos espacios de litigio bajo las banderas de un igualitarismo abstracto, es preciso insistir desde los márgenes con nuevos procesos de subjetivación, la reinención de sujetos colectivos que devuelvan a su lugar la soberanía del pueblo para disputar la comunidad política a los amos del mundo.

Esta reinención implica también lograr una nueva relación entre la ética y la política para bordear los efectos del discurso del amo y situar la posibilidad del sujeto. De acuerdo con Žižek, es necesario situarnos de otra manera frente a las fantasías que sostienen a la política como mito de una colectividad que media nuestro acceso a la realidad. La comunidad está soportada en una “ficción simbólica creativa”²³ cuya función es despejar un espacio para la articulación del deseo de cada sujeto, manteniendo la distancia del objeto *a* con la realidad. Si esa ficción no se sostiene, el objeto *a* irrumpe en la realidad saturándola y el sujeto queda abocado a un goce mortífero, al cual únicamente puede responder con el paso al acto, como intento de volver a acceder al orden simbólico. En la actualidad, ante la debacle de las ficciones que organizan y regulan la relación de la comunidad con el objeto *a*, cada quien queda liberado en su fantasma al goce al que le impele el significante amo y al encuentro con el objeto, sin los semblantes que le brindan las ficciones simbólicas.



22. Ranciere, *El desacuerdo: política y filosofía*, 68.

23. Žižek, *Las metástasis del goce*, 124.

¿Qué podría plantear entonces el psicoanálisis frente a ese encuentro con el goce del otro? La ética. La respuesta ante el cinismo del sujeto de la época que niega la presencia del discurso del amo en la vida social al tiempo que exige que alguien o algo respondan por su deseo y su goce no es la puesta en escena del fantasma individual sino su atravesamiento. Esto implica, en la historia personal y colectiva, reconocer la relación con el Otro y con el significante amo, así como sus efectos, para situar, igualmente, la responsabilidad del sujeto en el sostenimiento de esa relación, es decir, su desvictimización, y así poder “marcar repetidamente el trauma como tal en su misma imposibilidad, en su horror no integrado, por medio de algún gesto simbólico vacío”²⁴. Se trata, entonces, no de sostener el goce del otro ni de salvarlo, tampoco de alucinar con el goce individual, sino de marcar su imposibilidad, su fracaso; únicamente desde ese lugar, desde esa marca, es posible plantear un deseo que involucre la responsabilidad subjetiva en la posibilidad de un nuevo acontecimiento.



24. Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político* (Buenos Aires: Paidós, 1998), 352.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- BALIBAR, ÉTIENNE. “Violencia, política, civilidad”. *Ciencia Política* 10 (2015): 45-67.
- BALIBAR, ÉTIENNE. “Violencia: idealidad y crueldad”. *Polis: Revista Latinoamericana* 19 (2008): 1-16.
- LACAN, JACQUES. “Seminario 14. La lógica del fantasma” (1966-1967). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views – Bases documentales, versión digital.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- RANCIERE, JACQUES. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- SCHNEIDER, MICHEL. “El estado como semblante”. En *Jacques Lacan, psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós, 1996.