

ISSN 1751-8229

**Volume Five, Number Four**

## **El sublime objeto del Derecho Moderno: Un jurista llamado Slavoj Žižek (I)<sup>1</sup>**

Daniel E. Florez Muñoz <sup>2</sup> Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Cartagena (Colombia)

*“El padre occidental es un Padre sádico, la ley es su imagen y su semejanza, su ley es nuestro cuerpo suspendido en el pecado, un padre que produce seres en una cadena de producción infinita y los llama “sujetos”. La ciencia del derecho entendida como la ciencia de todos los casos imaginables, una súper política freudiana del arte de pastar al ganado humano.”*

Ricardo Sanín

### **INTRODUCCIÓN**

En los tiempos en los que se predica “*el final de las ideologías*” (Bell, 1960) resulta sintomático ver cómo se perfila en las masas la cruda tendencia a abandonarse en manos de una política de la catástrofe en lugar de perseguir intereses racionales, y ante todo, la conservación de su propia vida (Adorno, 1991: 135); es en este tiempo irónicamente denominado post-político<sup>3</sup>, en el que los límites existentes entre totalitarismo y democracia se hacen cada vez más abstractos y difusos (Ranciere, 2005; 2007).

El ascenso de este renovado “Totalitarismo democrático”, así como la imposibilidad que aparentemente acongoja a la academia liberal de hacerle frente a esta nueva dinámica, sin caer a su paso, en modelos de profundo corte aristocrático<sup>4</sup> que lejos de constituirse en negaciones de la primera, terminan siendo nuevas formas de perseguir y domesticar lo que se supone, debe ser rescatado y revitalizado, a saber, el Pueblo como el Constituyente Primario del orden democrático (Sanín, 2009). Esta dualidad histórica entre “*Demo-arquía*” y “*Totalitarismo democrático*”, es la que parece caracterizar nuestra época, y supone al mismo tiempo, un profundo desafío para el pensamiento crítico que pretenda, lejos de militar con la ingenua complicidad de aquellos que aspiran encontrar soluciones a problemas materiales estructurales, tales como la pobreza mundial, el crecimiento de las desigualdades y la injusticia global y local; a partir, por ejemplo del reconocimiento de derechos humanos básicos, velos de ignorancia y consensos entre cruzados a la John Rawls (1979; 1997), o a partir de simples redistribuciones de bienes en clave cosmopolita, a la Tommas Pogge (2007), o al aseguramiento de unas capacidades humanas básicas al estilo de Marta Nussbaum (2000; 2003) y Amartya Sen (1976; 2003); propuestas que en últimas, al dejar el problema de la justicia en términos simplemente distributivos (política económica) olvidan considerar las causas que determinan las desigualdades sociales y las asimetrías estructurales en las relaciones de poder propias del orden capitalista actual (Economía Política), las teorías liberales de justicia global terminan afirmando los principios fundamentales del sistema de dominación operante (Cortes, 2009); estos arreglos re-distributivos –más próximos a la caridad, que a la finalización de los procesos sistemáticos de victimización- conservan en sí mismos lo que podríamos denominar un *núcleo obsceno*; adquieren la misma “naturaleza” de aquel producto nocivo, pero que en su seno conserva la potencial medicina para sí mismo. Dicha política es lo más próximo a lo que comercialmente se denomina “*Chocolates Laxantes*”, como bien sabemos, el chocolate es asociado con posibles síntomas de estreñimiento, sin embargo, existe en el mercado un chocolate cuyo efecto es el diametralmente opuesto (“*Si estas estreñado, come más de este chocolate!*”). La caritativa justicia distributiva, en última instancia, forma parte de la lógica del propio sistema, y tiene una función muy específica: la de despolitizar los problemas (Žižek, 2003: 106; 2001: 201-207). La idea es que a través de la redistribución, el capitalismo puede redimirse y funcionar racionalmente, es decir, que en últimas él mismo puede ser la medicina para los males que este causa.

Por lo que el desafío para el pensamiento crítico que se atreva a cuestionar el actual estado de cosas, supone un desarrollo teórico necesariamente novedoso y transdisciplinario que logre aprehender, por ejemplo, la forma en la que opera el problema de la autoridad pos-ideológica, la cual lejos de desaparecer, se vuelve más abstracta, y por lo tanto, cada vez más inhumana e inexorable. Esto era lo que tenían en mente Horkheimer y Adorno al afirmar que, “*el ideal del yo agigantado y colectivizado es el espejo satánico del ideal de un yo liberado*” (Adorno y Horkheimer, 1969). La nueva “*Movilización Total*” (Junger, 1988) no puede ser abordada desde los

puros campos disciplinarios de forma autónoma, resulta imprescindible renovar nuestros marcos categoriales con elementos que permitan nuevos análisis y por tanto nuevas respuestas, en ese sentido, esta realidad gobernada por una nueva metafísica, constituye un llamado a una teoría que no solo pretenda dar cuenta de las leyes objetivas que rigen los procesos destinados a movilizar a las grandes colectividades en contra de sus propias posibilidades de liberación, sino que exige cada vez más indagar las causas en sus propias raíces, es decir, dar cuenta de los elementos individuales que se proyectan a la totalidad social y permiten el sostenimiento y naturalización del orden existente: es un llamado a la Psicoanálisis<sup>5</sup>.

En su texto *“De la Relación entre Sociología y Psicología”* (1991), Theodor Adorno comenta como, frente a la imposibilidad de la Teoría Social, de aprehender la naturaleza del fenómeno de masas, se juzgó necesario completar la Teoría de la Sociedad con la psicología, sobre todo una psicología social orientada psicoanalíticamente. La intervención combinada del conocimiento de los determinantes sociales y del referente a las estructuras pulsionales predominantes entre las masas prometía una plena comprensión de la actitud de la totalidad, en conclusión para el crítico frankfurtiano, es el psicoanálisis *“la única disciplina que investiga en serio las condiciones subjetivas de la irracionalidad objetiva”* (135).

No obstante, cabe la pregunta, ¿no está acaso el psicoanálisis pasado de “moda”? la pregunta resulta pertinente por las numerosas proclamas triunfalistas que declaraban a viva voz la muerte de aquellas oscurantistas, especulativas y pre-científicas teorías freudianas acerca de *psique* de los hombres, baste recordar como en el 2005 ve la luz, *El Libro Negro del Psicoanálisis*, el cual al mejor modo del célebre *Libro Negro del Comunismo* (1998), pretende enumerar los errores que soporta la practica freudiana y los fraudes que la misma ha traído a la humanidad. Y era de esperarse que la humanidad (no solo a través de este libro) se desquitara de aquella ofensa que supuso el descubrimiento del inconsciente, el cual se enmarca en lo que Freud denominó las *“tres heridas narcisistas”* (Žižek, 2008; Roudinesco, 1995), o las tres humillaciones sucesivas sufridas por el ego del hombre europeo,

Primero Copérnico demostró que la Tierra gira alrededor del sol, con lo que nos privó a los humanos de un lugar central en el universo. Luego Darwin demostró que venimos de una evolución ciega y nos destronó de nuestro lugar de honor entre los seres vivientes. Finalmente, cuando Freud develó el rol predominante del inconsciente en los procesos psíquicos, resultó que nuestro yo ni siquiera mandaba en su propia casa (Žižek, 2008: 12)

Pero en relación a la pregunta planteada, acerca de la actualidad del psicoanálisis, tendría que reconocer que la disciplina freudiana lastimosamente sí se encuentra pasada de “moda”, especialmente en tres niveles inter-conexos, a saber: el nivel Científico, el nivel Clínico y el nivel Social. En el primer nivel se encuentra desplazado principalmente por el modelo cognitivo-neurobiológico de la mente humana, el cual experimentalmente puede dar mayor solidez a sus postulados que el modelo freudiano. A nivel de Clínica psiquiátrica, el psicoanálisis ha perdido un

importante campo frente al desarrollo de las prácticas conductistas y los nuevos medicamentos. Finalmente, a nivel Social, cada vez resulta más insostenible la lectura freudiana de la “sociedad que reprime las pulsiones sexuales de los individuos”, este *malestar* se produce como condición de lo que Marcuse denominaría la Filogénesis o el origen de la sociedad represiva (1983: 65-82), al contrario, una mirada a la realidad evidenciaría que nuestros “tiempos posmodernos” parecen ser los felices tiempos de la tolerancia multicultural y la permisividad hedonística (Žižek, 2008: 12).

En el presente trabajo, defenderé la tesis que entiende, que el psicoanálisis visto desde la óptica lacaniana supone una actualización de las antiguas categorías freudianas a partir de lo que el psicoanalista francés denominó el “*Retorno a Freud*”, y la forma en la que este actualizado marco categorial y renovado modelo de análisis discursivo suponen un aporte de crucial importancia para los enfoques transdisciplinarios que -desde una perspectiva no apologética- pretendan describir y evaluar la forma en la que los fenómenos de autoridad y en general las distintas formas en las que el individuo se relaciona con el orden legal, reproduciéndolo y naturalizándolo. Teniendo en cuenta que el psicoanálisis, lejos de “domesticar a los dominados”, enseñándoles a acomodarse a las demandas que su realidad social les exige; explica el modo en el que algo así como la “realidad” se constituye en primer término, por tanto, no permite que el ser humano acepte meramente la verdad reprimida acerca de sí mismo, más bien, pretende dar cuenta de cómo la dimensión de la verdad surge en la realidad humana y la forma en la que ésta media la socialización y reproduce un saber-poder determinado al interior del tejido social; en ese orden de ideas, para Lacan, la novedad que el pensamiento freudiano trae al campo de la ética, es precisamente el descubrimiento del principio estructurante tanto de la subjetividad como del vínculo social (1992: 216), con esto en mente, resulta importante anotar que: donde quiera que la filosofía se ha ocupado del significado de dicho vínculo social, ha tenido que mirar hacia el derecho y convertirse en “filosofía del derecho” (Douzinas, 2009), por lo tanto, el derecho se nos muestra como el “cimiento de la subjetividad y de la sociabilidad y, tal como insisten Jacques Lacan y su herético discípulo Pierre Legendre, ni los individuos ni las sociedades pueden escapar de su imperio con impunidad” (Douzinas, 2008: 357). Por lo tanto un análisis del derecho, de sus silencios, de sus sujetos y de los reprimidos orígenes de sus formas (La Ley del Derecho), nos dará las herramientas necesarias para capturar la virtualidad que soporta, mantiene y reproduce esa “*totalidad*” que convencionalmente denominamos “Sociedad”; “*si el derecho expresa el poder y la lógica de la institución, la tradición y la razón, es probable que nuestra experiencia e historia personal con sus traumas, deseos y síntomas sea lo que determine como nos unimos a la institución*” (Douzinas, 2008: 358).

En este orden de ideas, el psicoanálisis lacaniano supone una teoría crítica del discurso jurídico en la medida en que éste es capaz de permitir entender las condiciones de posibilidad de las categorías jurídicas al interior de la realidad social, la forma en la que estas se naturalizan a su vez como elementos estructurantes del orden simbólico y la distintas dinámicas que permiten que

estas estructuras simbólicas determinen los contornos de las nuevas subjetividades que en el mundo moderno tienen cabida. Un aproximación teórica de esta naturaleza se entiende como heredera de la tradición crítica británica desarrollada en el marco de la *Critical Legal Conference* y que ha dado en denominarse *General Jurisprudence*, en la medida en que es característica de esta tradición crítica, el examen radical de los aspectos jurídicos de la reproducción social, tanto a dentro como por fuera de la legislación de Estado. En este sentido, la jurisprudencia general se ocupa no sólo del derecho formulado, sino también de lo que podría llamarse la ley del derecho. Las interdicciones, las órdenes y las normas han desempeñado un papel central en la vida social desde el decálogo de Moisés hasta el súper-ego freudiano. Organizan la religión y animan la ética y la estética de la existencia. Las leyes definen la razón política a través de la cual las sociedades desarrollan su idea del bien común. Todos los aspectos jurídicos de los modos de producción y reproducción económicos, políticos, emocionales y físicos, son parte de una *General Jurisprudence*. Este tipo de teoría jurídica crítica enfoca todos los asuntos que fueron examinados por la filosofía clásica bajo las denominaciones de Ley y Justicia. Actualmente, incluye la economía política del derecho, los procesos e instituciones globales que regulan los flujos de capital y a las personas desde Nairobi a Neasden, privilegiando a algunas y convirtiendo a otras en refugiados sin derechos; las transiciones desde el Imperio hasta la nación que caracterizan la condición postcolonial; las construcciones y escenarios ideológicos e imaginarios por los que nos entendemos a nosotros mismos y nos relacionamos con otros; las maneras en que el género, la raza o la sexualidad crean formas de identidad que disciplinan los cuerpos así como ofrecen lugares de resistencia; la acción de los derechos que permiten a las personas tanto adquirir como luchar por identidades. Y como los aspectos jurídicos operan tanto en el nivel del ser como en el de la existencia social, una jurisprudencia general examina las formas en que la subjetividad es creada como un lugar de libertad y sujeción (Douzinas, 2009: 9-10). El presente trabajo parte del supuesto de que “*nuestra concepción del derecho no da cuenta de los diferentes papeles y subjetividades a través de las cuales tiene lugar la práctica jurídica*” (Guardiola y Sandoval, 2003: 56), en ese sentido es necesario cuestionar inicialmente qué es lo que permite la construcción (y eliminación) de subjetividades a partir del orden jurídico, teniendo en cuenta que el derecho es un *forma de hacer cosas con palabras*, “*es performance y en tal sentido no se encuentra demasiado lejos del “game show” de televisión, la telenovela o cualquier otro ritual en términos de espectacularidad, forma y falta de sustancia*” (Guardiola y Sandoval, 2003: 73-74), sin olvidar ni un instante que el mismo constituye la más antigua de las “*ciencias de las leyes para someter y hacer obedecer*” (Sanín, 2009b). La finalidad del presente trabajo es entrar a analizar -a partir de las categorías lacanianas y la crítica contemporánea a la ideología (E. Laclau, J. Ranciere y especialmente S. Žižek)- la forma en la que el discurso jurídico entra a configurarse como un elemento estructurante del orden simbólico y las implicaciones que esto supone para la construcción de subjetividades políticas y para los procesos de emancipación y lucha hegemónica.

## 1 ¡YO DESEO LO QUE QUIERO!... O ¿QUIERO LO QUE DESEO?

En un famoso pasaje, Lacan invierte la fórmula expresada por Iván Karamazov<sup>6</sup> de la siguiente forma: “*Si no hay Dios (el-nombre-del-padre como instancia de Ley/Prohibición) todo está prohibido*” (1983: 196).

Pero, ¿qué es lo que se esconde detrás de esta paradoja, que implica que la ausencia de la Ley universaliza la prohibición? La profunda dimensión del aparente atolladero solo puede ser comprendida si tenemos presente el hecho de que no existe nada natural en la forma en la que el ser humano experimenta su propio goce (Lacan, 1983: 185-204), el goce mismo de la transgresión de la norma siempre nos viene dado por otra norma (al desobedecer, obedecemos un imperativo más profundo que el que buscamos transgredir). En ese sentido el problema queda redefinido, ya que la dificultad que se nos plantea no es si nuestros deseos se encuentran o no satisfechos entendiéndolos al interior de su relación íntima con la prohibición que los soporta; sino el saber, ¿qué es lo que en realidad deseamos? cuya respuesta nos lleva directamente a formular otra pregunta: ¿cuál es el fundamento de mi Goce, o qué es lo que ata mi deseo a determinado objeto específico?<sup>7</sup> En otras palabras, nuestros deseos son artificiales, se nos debe enseñar a desear, por lo tanto, la experiencia del goce nunca surge de forma espontánea sino que constituye el acatamiento de una especie de extraño y retorcido deber ético. El filósofo esloveno Slavoj Žižek, lo expresa con las siguientes palabras, El goce en sí, que nosotros experimentamos como “transgresión”, es en su estatuto más profundo algo impuesto, ordenado, cuando gozamos, nunca lo hacemos “espontáneamente” siempre seguimos un cierto mandato. El nombre psicoanalítico de ese mandato obscuro, de este llamado obscuro: “¡Goza!”, es superyó. (1991: 22)

Esta idea es desarrollada por Lacan en su Seminario N° 20 “Aun” (1989), en los siguientes términos: “*Asomó aquí la reserva que implica el campo del derecho —al—goce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!*” (11). Esa evolución del superyó, como soportador del impulso a la transgresión es uno de los elementos que suponen la ruptura de Freud y Lacan. Pero constituye un rasgo típico al interior de las sociedades comúnmente denominadas posmodernas, en las cuales a -diferencia de la sociedad victoriana (Freud)- el sistema encuentra su soporte alimentando los excesos antes que reprimiéndolos. Esto modifica la forma en la que experimentamos la liberación y pone en *jaque* los denominados valores contra-sistémicos. Como interesantes e irónicos ejemplos de este fenómeno hedonista-represivo puede entenderse, el hecho de que en el mercado nos encontremos con productos privados de sus propiedades malignas inherentes, por ejemplo, Cerveza sin Alcohol, Café descafeinado, Guerra sin Bajas, **Marxismo sin revolución** o simplemente Sexo virtual: sexo sin sexo! No existe una justa medida en la búsqueda del placer, el sistema nos ha eximido de la misma abriéndonos la puerta para el exceso.

Vemos como aún nuestro deseo y con él las distintas formas de experimentar el Goce, nos vienen dictadas desde afuera –en la forma del imperativo superyóico-, en esa medida el Goce no se trata de simple placer, sino de una violenta intrusión que produce más dolor que placer. Precisamente de esta forma es como comúnmente se percibe al superyó freudiano<sup>8</sup>, como aquella cruel y sádica instancia ética que nos bombardea permanentemente con demandas imposibles de realizar para luego contemplar gozosamente cómo fracasamos en satisfacerlas (Žižek, 2008: 87); Solo esto nos permite entender lo que se esconde detrás de la permisividad posmoderna, en la medida en que el sujeto de nuestra época aparezca como un posmoderno hedonista tolerante de las diferencias, que solo busca el placer y cuyo inconsciente es ahora el lugar de la prohibición: “*hoy lo reprimido no son los placeres o los deseos ilícitos, sino la prohibición como tal*” (Žižek, 2008: 100), por tal razón “Si Dios no existe, entonces todo está prohibido”, con lo que se quiere decir que, cuanto más me percibo como ateo, más gobernado está mi inconsciente por prohibiciones que obstaculizan mi acceso Goce<sup>9</sup>, el goce funciona hoy como un extraño deber ético: los individuos no se sienten culpables por violar alguna prohibición moral practicando placeres ilícitos, sino por no ser capaces de gozar. En esta situación, el psicoanálisis es el único discurso que *autoriza a no gozar* –no proscribire el goce, sólo nos alivia de la presión de tener que cumplir con él- (Žižek, 2008: 111)

## II. BIENVENIDOS A LA MATRIX.

Ahora bien, ¿quién nos dicta el imperativo que contiene la orden de gozar? ¿A través de que medio lo hace? Con estas preguntas ya nos vamos acercando al papel estelar que el derecho cumple al interior de los procesos de definición de subjetividades. Naturalmente, todo “dictado” es un proceso necesariamente de interpelación y toda interpelación eficaz se realiza al interior de un orden simbólico determinado y compartido.

Nuestro orden simbólico (el cual permite el proceso de subjetivación) entra por lo tanto, a configurar retrospectivamente nuestra estructura instintiva e identitaria, definiendo así la forma en la que los demás nos ven y por tanto en la que nos vemos (enunciamos) a nosotros mismos<sup>10</sup> (identidad), al ser el lenguaje en última instancia el fundamento de nuestra sociabilidad, este permite proyectar una imagen de “mí” hacia el exterior la cual se *refleja* en el “otro” y vuelve imponiéndoseme como propia y natural, en ese orden de ideas, al ingresar el yo al orden simbólico éste sufre un proceso de “redefinición” y pasa a proyectar hacia el pasado su nueva constitución, por ejemplo, cuando entendemos nuestro nombre (respondo al llamado “Daniel”) suponemos que siempre nos hemos llamado así, obviando el hecho de que probablemente nuestra identificación con el mismo ocurrió luego de los dos o tres años de vida, suponemos incluso de que antes de ver la luz “Daniel” ya era “Daniel” en el vientre materno, así pues, nos comenta Lacan que cuando algo ve la luz, algo que estamos obligados a admitir como nuevo,

“cuando otro orden de la estructura emerge” ¡Pues bien! Este crea su propia perspectiva en el pasado y decimos: “*Nunca pudo no estar ahí, existe desde siempre*”<sup>11</sup> (1983: 14). Así las cosas vemos como el lenguaje (Orden Simbólico) es un don tan peligroso para la humanidad como lo el caballo lo fue para los troyanos: “*se nos ofrece que hagamos uso de él sin cargo, pero una vez que lo aceptamos, nos coloniza*” (Žižek, 2008: 21), esto es lo que Lacan tiene en mente cuando afirma, que la

Función simbólica se presenta como un doble movimiento en el sujeto: el hombre hace un objeto de su acción, pero para devolver a ésta en el momento propicio su lugar fundador. En este equivoco, operante en todo instante, yace todo el progreso de una función en la que se alternan acción y conocimiento (1988: 274)

Es precisamente esta relación señalada por Lacan, entre acción y conocimiento la que permite entender la dimensión preformativa de la comunicación humana, la cual actúa en dos niveles uno práctico (cuando digo, “esta conversación se acaba!”, efectivamente estoy acabando la conversación con mis palabras) y otro nivel mucho más profundo que es el que Román Jakobson denominaría “*Comunicación Fática*” tomando como referencia precisamente esta característica de la comunicación humana que podríamos denominar “reflexividad irreductible”, consistente en la forma en la que todo acto de comunicación simboliza simultáneamente el hecho de la comunicación misma. “*El discurso humano nunca trasmite meramente un mensaje, también afirma auto reflexivamente el pacto simbólico básico entre los sujetos de la comunicación*” (Žižek, 2008: 22). El resultado o producto del constante re-afirmamiento del pacto simbólico a partir del proceso comunicativo, genera una entidad externa que vela que dicho pacto se cumpla y se mantengan las reglas destinadas a su preservación, el cancerbero del orden simbólico es lo que Lacan denominó “El Gran Otro”<sup>12</sup>.

### **III. RESPONDE QUE TE LLAMO POR TU NOMBRE! DERECHO, INTERPELACIÓN Y HEGEMONÍA.**

En este punto resulta importante anotar que existe una distancia entre la identidad psicológica (adquirida a través de la imagen<sup>13</sup>) y la identidad simbólica (adquirida al ingreso en el Orden Simbólico, que define mi máscara o el título del que estoy investido, es decir, define lo que soy *para* y *en* el Gran Otro), precisamente a esta distancia es a la que Lacan denominó “Castración Simbólica”.

En los rituales tradicionales de investidura, los objetos que simbolizan al poder ponen al sujeto que los adquiere en posición de ejercer el poder; si un rey sostiene un cetro entre sus manos y lleva una corona, sus palabras serán tomadas como soberanas. Tales insignias son exteriores y no forman parte de mi naturaleza: me las pongo, las porto para ejercer el poder. Como tales me “castran”, al introducir una distancia entre lo que soy en lo inmediato y la función que

ejercicio (nunca estoy completo en el nivel de mi función). Esto es lo que quiere decir la difamada “castración simbólica”: La castración que ocurre por el solo hecho de estar sujeto al orden simbólico, asumiendo una máscara simbólica o un título. La castración es la distancia entre lo que soy en lo inmediato y el título simbólico que me confiere cierto estatus y autoridad. En este sentido preciso, lejos de ser lo opuesto del poder, es un sinónimo del poder, es lo que me da poder. (Žižek, 2008: 42-43)

El cuestionamiento de la identidad simbólica, constituye el comportamiento típico de la personalidad histérica, “¿Por que soy lo que dices que soy?”. La histeria surge precisamente cuando el sujeto comienza cuestionar o a sentirse incomodo con su identidad simbólica. Es importante precisar que dicha identidad simbólica se encuentra históricamente mediada, por lo que su análisis no solo implica un simple juego de palabras (Historia – Histeria) sino el hecho de que, al estar la identidad simbólica del sujeto siempre determinada por la historia, depende necesariamente del contexto ideológico específico de su enunciación (Žižek, 2008: 43), precisamente éste constituye el perfil político de la crítica lacaniana a la ideología, al afirmar que el fundamento de todo orden reificado, la creencia oculta que lo sostiene y que manifiestan los individuos en su comportamiento social<sup>14</sup>, el análisis de dicho fundamento permite localizar el gesto que hace de la contingencia necesidad, permitiendo entender cómo para poder cambiar las coordenadas del presente es necesario modificar al mismo tiempo sus presupuestos, que son contingentes en su significado, en ese orden de ideas, “*los conceptos sirven entonces como pasarelas que permiten la liberación de un potencial emancipador*” (Rodríguez, 2008: 5)

Se trata aquí de algo muy próximo a lo que Louis Althusser llamó “interpelación Ideológica” (2003), a partir de la cual una ideología dominante nos “interpela” como ciudadanos, demócratas o cristianos, pero más próximos a los análisis de algunos de sus discípulos como Michel Pecheux (2003) que a la obra del mismo Althusser. En la medida en que –entre otros problemas- para Althusser es posible la plena identificación con el significante ideológico designado, suponiendo 1.) Que el individuo antes del proceso de interpelación simplemente era un ente en blanco y 2.) La identificación de los sujetos activos de los procesos de interpelación, aquello que problemáticamente denominó “Aparatos Ideológicos del Estado” (AIE), obviando la naturaleza misma del Orden Simbólico. Estas confusiones vienen originadas principalmente por un concepto demasiado estrecho o técnico de ideología, pero nos permiten aclarar un punto nodal al interior de algunas de las teorías jurídicas marxistas de corte abolicionista, que reproduciendo el mismo error de Althusser pretenden abolir el derecho.

Es de aclarar por tanto cómo la realidad social, al interior de la dimensión concreta de lo simbólico (cuyo “*Big Bang primordial*” lo adquiere a partir de la formulación del principal lenguaje-poder constructor de realidades: El Derecho), emerge del mismo reflejo imaginario, es decir, de su duplicación, por medio de la cual “*la imagen real es reemplazada por una imagen virtual (...)* dentro de lo imaginario en sí, hay siempre un punto de doble reflejo en el cual lo imaginario, por

*así decirlo, está enganchado en lo simbólico*"<sup>15</sup> (Žižek, 2006).

Por lo tanto, existe una relación entre las palabras que construyen nuestra realidad y nos proveen de una identidad (persona, ciudadano, ser humano, etc.) y lo que existe en nosotros más allá de las mismas, lo que soy más allá de ser una *persona*, un *ciudadano*, un *ser humano*. No puedo simplemente anular un registro de mi realidad (simbólico-jurídico) sin perder gran parte de la realidad misma y con ella gran parte de mí, esta tesis supone ya un cuestionamiento a las ingenuas y utopistas teorías que por temor al estalinismo descreyeron del papel del derecho en la sociedad moderna. El cual en su versión moderna-liberal supone como criterio de existencia la concentración de la fuerza y de su uso en un punto "singular"<sup>16</sup> de manera que a través suyo se disuelva las diferencias y se produzca como consecuencia la unidad del espacio político y jurídico. Esta homogenización desarrollada desde el significante Estado-Nación, no solo somete al individuo a la condición de "hombre sin atributos" del que nos hablara Robert Musil, sino que, desnaturaliza la dinámica política misma, en palabras del profesor y crítico jurídico Ricardo Sanín, La religión se convierte en los ultra-muros de esta nueva fe extensa y capaz de entenderse a sí misma. la política es cooptada por el derecho de manera que existe una política "buena" que se manifiesta por los canales ordenados por el derecho y que vale como discurso, mientras que existe una política perversa, allá afuera del lenguaje que solo es un revoltijo de claves sin relieve, de voces ciegas que golpean tercamente en contra del bien ordenado abecedario del derecho (...)

El conflicto desaparece no porque no exista, sino porque solo se tendrá en cuenta aquella parte que pueda verbalizarse jurídicamente, que pueda ser reducido a signos estables, el resto del conflicto es un afuera inasible, es la barbarie a las puertas de la ciudad de la razón, es lo que debe colonizarse y evangelizarse. (2009b: 151,153)

El derecho como elemento estructurante del orden simbólico, se nos muestra como aquella "*jerga de la autenticidad*" de la cual nos hablara Adorno, la misma que asilando en las formas de su lenguaje la creciente catástrofe, la expresa como sí esta fuera la salvación misma. Comenta el teórico crítico en relación a la "*jerga de la autenticidad*", como este formalismo es propicio a fines demagógicos. Quien domina la jerga no necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarlo correctamente; la jerga lo exime de ello y devalúa el pensamiento (...) La comunicación se entabla y propaga una verdad que por el pronto acuerdo colectivo antes bien debería ser sospechosa. La tonalidad de la jerga tiene algo de seriedad y augures, conjurados a discreción con cualquier cosa sagrada.

El hecho de que las palabras de la jerga, independientemente del contexto lo mismo que del contenido conceptual, suenen como si dijeran algo superior a lo que significan cabría designarlo con el término "aura". No parece casual que Benjamín lo introdujera en el mismo instante en que según, su propia teoría, lo que con él pensaba se le deshacía en la experiencia. Sacras sin contenido sacro, emanaciones congeladas, las palabras clave de la jerga de la autenticidad son productos de la decadencia del aura. Ésta va pareja con una falta de compromiso

que en medio del mundo desencantado la hace disponible o, como sin duda se diría en neoalemán paramilitar, operativa. (2005: 398-399)

Es necesario por lo tanto, realizar la genealogía del discurso jurídico contemporáneo, pero más que para encontrar su sentido y la forma en la que ha sido instrumento para reproducción de determinadas relaciones de dominación, exclusión e invisibilización de sectores específicos de la población; debemos indagar en sus fundamentos discursivos, en la forma en la que su neo-lengua especializada<sup>17</sup> se naturaliza y se aleja cada vez más, no sin ello, profundizar cada vez el control de nuestra existencia y de gran parte de nuestra identidad, el derecho que en otro tiempo se mostraba como la condición e instrumento de libertad del sujeto burgués, hoy el mismo sujeto es quien experimenta el reverso de su deificación. La maquina ha prescindido del piloto; camina ciegamente por el espacio a toda velocidad. En el momento de su consumación el derecho se ha vuelto irracional y tonto. Es por tal razón que es necesario reconstruir esta genealogía, mostrar como el derecho moderno proviene directamente de la alquimia y de la hermética, convertidas en probalística, hermenéutica y estadística. Y es precisamente este desplazamiento el que permite la producción de la más importante tecnología jurídica de la modernidad, la “persona jurídica”, creación fantasmática sin la cual el mercado capitalista, por ejemplo, jamás hubiera podido devenir en mercado mundial (Guardiola, 2004).

El Derecho, como la mitología primordial de occidente (Fitzpatrick, Sanín) compone y descompone el mundo simbólico, haciendo de sus palabras las fronteras de las aspiraciones sociales e incluso reclamando el poder nominativo de lo que es o es humano. La ley establece una ciencia perpetua del poder instauro la creencia del amor, suplanta e deseo original desterrándolo como pecado original y lo sustituye por la tranquilidad y apaciguamiento de una ley unificada, sólida y coherente, una ley para todos, una ley que uniforme y fabrique al sujeto precisamente en su pertenencia al círculo sagrado de la ley. (Sanín, 2009b: 151)

Ahora bien, aceptando que no es posible simplemente abolir el derecho entendido como elemento estructural del orden simbólico (formal), más no como un contenido normativo específico (material); en la medida, en que el derecho constituye un “*significante flotante*” (Laclau, 1987) cuyo contenido únicamente depende de la cadena significativa (“*le point de capiton*” o “*punto nodal*” lacaniano) en la que se le incluya (*Acolche*<sup>18</sup>), y como es lo propio de los significantes flotantes, este permanece indeciso entre varias formas de absorción política<sup>19</sup> (Laclau, 2004: 5), Pero, ¿Acaso no estaríamos -con Laclau- incurriendo en el primer error atribuido a Althusser, suponiendo que previo al ingreso del individuo al orden simbólico este simplemente no existía como sujeto? frente a este interrogante tendría que responder, sí pero no!, en la medida en que, previo al ingreso al orden simbólico –y a contraste a lo sostenido por Althusser- el individuo sí existe como sujeto, este era el “*sujeto de una falta*”. Un ejemplo práctico, sería el del acontecimiento –mal llamado- descubrimiento de América, antes de que los españoles llegaran a las indias, existían dichos sujetos que fueron llamados aborígenes o indios, pero estos contaban

con una existencia simbólica en *potencia* en la medida en que no eran enunciados por fuera del significante-amo (Logos Europeo) que se impuso más adelante como Orden Simbólico Universal, trayendo como resultado el que podamos reconstruir nuestra historia previa al descubrimiento, pero siempre con significantes posteriores al descubrimiento (indio, precolombino, etc.) y por lo tanto siempre será una historia narrada bajo la cautelosa guarda del lenguaje de los victoriosos, en ese sentido los objetos culturales son en últimas construcciones retrospectivas de sus propios nombres (Orden Simbólico). Ahora bien, debe haber algo en nosotros más allá del discurso que el Centro ha generado sobre la “condición latinoamericana”, debe haber algo en nosotros más allá de lo que rezan las ficciones jurídicas sobre nosotros, la pregunta en términos psicoanalíticos sería: ¿Qué es lo Real (aquello que resiste la simbolización) que hay en mí?

#### IV. ¿QUE EXISTE EN MÍ MÁS ALLÁ DE MÍ?

Esto nos remonta a la célebre polémica en la filosofía analítica anglosajona entre descriptivista y antidescriptivista. La cual gira en torno a la pregunta de: ¿Cómo los nombres se refieren a los objetos? Para los descriptivistas –tipo Bertrand Russell- el vínculo es el resultado del significado de un nombre, es decir, “*cada nombre implica un cúmulo de rasgos descriptivos y se refiere a aquellos objetos en el mundo real que exhiben esos rasgos*” (Laclau, 2001: 16). Para los antidescriptivista por el contrario, el nombre se refiere al objeto por medio de lo que se denomina un “*Bautizo Primigenio*”, el cual permite que el nombre continúe su relación de significación con el objeto aún cuando en este la totalidad de los rasgos descriptivos que en el momento del bautizo tenía hubiesen desaparecido<sup>20</sup>. Los descriptivista acentúan los “contenidos intencionales” inmanentes, internos, de una palabra, en tanto que los antidescriptivista consideran decisivo el vínculo causal externo, la manera en que una palabra se ha transmitido de un sujeto a otro en una cadena de tradición (Žižek, 2001a: 129). Al interior de esta segunda corriente podemos encontrar junto a Saul Kripke, a Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Slavoj Žižek. Sin embargo, la visión antidescriptivista adolece de un problema central, y es el de determinar qué es lo que en el objeto, más allá de sus rasgos descriptivos constituye su identidad, es decir, “*qué es lo que constituye el correlativo objetivo del “designante rígido*” (Laclau, 2001: 16). Al respecto Slavoj Žižek expresa la siguiente argumentación que nos será fundamental para entender lo que en el “Indio” Latinoamericano o en “sujeto de derecho” (Bautizo primigenio) existe más allá de él.

Lo que se deja de lado, al menos en la versión estándar del antidescriptivismo, es que lo que garantiza la identidad de un objeto en todas las situaciones en las que la realidad la contradice, es decir, a través de un cambio de todos sus rasgos descriptivos, es el *efecto retroactivo del nombre*. Es el nombre, el significante, el que soporta la identidad del objeto. Este “plus” en el objeto que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles es “*algo en él mas*

*que él'*, es decir, el *objet petit a* lacaniano. Lo que buscamos en vano en la realidad positiva porque no tiene consistencia positiva, o sea, porque es sólo la positivización de un vacío, de una discontinuidad abierta en la realidad por el surgimiento del significante (Žižek, 2001a: 16-17)

Sin embargo, tanto el descriptivísimo como el antidescriptivismo parecen errar en el mismo punto, y es precisamente el no reconocer la radical contingencia de la nominación. En relación a esto, el antidescriptivismo pareciere cerrar los ojos a su propio resultado, es decir, en no dar las razones para explicar la existencia de ese vínculo palabra-cosa que escapa tanto de la una como de la otra, es precisamente a esto a lo que Lacan denominó el *Objet a* como lo real imposible correlativo del "designante rígido"<sup>21</sup>. En ese sentido, "es el significante el que constituye el núcleo de la "identidad" del objeto" (Žižek, 2001a: 139)

Vemos por tanto cómo, la unidad del objeto mismo (su constitución) es el efecto retroactivo de la nominación, entonces enunciar algo no es únicamente el puro juego nominativo de atribuir un nombre vacío a un sujeto pre constituido. Si no es algo mucho más complejo, lo que el juego nominalista permite –o si se quiere, lo que el ingreso al orden simbólico eurocéntrico hace de América en 1492, lo que de mí hace el reconocimiento como *persona* por parte del derecho- no es otra cosa que la construcción discursiva del objeto mismo, en otras palabras, el bautizo y el nacimiento se constituyen como un solo momento.

Pero si el proceso de la nominación de los objetos equivale al acto mismo de la constitución de éstos, entonces, "sus rasgos descriptivos serán fundamentalmente inestables y estarán abiertos a toda clase de articulaciones hegemónicas" (Laclau, 2001: 17). Por lo tanto el carácter esencialmente performativo de la nominación se constituye como la precondition para toda hegemonía y toda política. Teorías como la deconstrucción o la Dialéctica Negativa, pueden contribuir en el proceso de construcción de una teoría del *Espacio del Sujeto* en la cual se den cabidas estas particularidades. En conclusión, el análisis de las dimensiones de cualquier decisión a la que se haya llegado en un terreno indecible es la tarea central de una teoría política, una teoría que tiene que mostrar los orígenes contingentes de toda objetividad.

Wagner, en alguna ocasión afirmó: "Solo puede sanar la herida la misma lanza que la produjo"<sup>22</sup>. Esta expresión, resulta pertinente al interior de nuestro proceso por indagar en la construcción (eminente discursiva) del sujeto jurídico en contra posición del sujeto "pre-jurídico", en la medida en que, es necesario mirar hacia atrás y afrontar los núcleos traumáticos que han constituido la herida sobre la cual se soporta nuestra realidad. Aceptar el error originario y atrevernos a no corregirlo<sup>23</sup> sino llevarlo hasta el final, entendiendo que de solucionar el error originario, con su pérdida, nos perderemos también nosotros mismos<sup>24</sup>.

En ese orden de ideas, no se trata simplemente de ver las cosas –la realidad social- como "son en realidad", o romper los velos ideológicos-jurídicos que la distorsionan. El punto principal es ver como la realidad del sujeto no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica<sup>25</sup>. "La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita

en su esencia misma” (Žižek, 2001a: 55-56).

## V. LA RAZÓN CÍNICA COMO RAZÓN JURÍDICA

Ahora bien, esto no quiere decir que el sujeto sea un simple y pasivo objeto frente al mundo de los significantes que lo regulan y definen. La totalidad del orden discursivo al interior del cual se forjan gran parte de las contiendas por la conquista de las posiciones hegemónicas que ofrecen los Universales Ideológicos, los cuales llenan de contenido las categorías con las que valoramos nuestra realidad, limitándola y en últimas definiéndola. Recordemos el antiguo chiste de la Republica Democrática Alemana, en el cual un obrero alemán consigue un trabajo en Siberia, consciente de que todo correo es leído por los censores, establece un código con sus amigos, “*si reciben una carta mía escrita en tinta azul, lo que escribo es verdad; y si está escrita con tinta roja, lo que escriba será mentira*” después de un tiempo recibieron una carta escrita en tinta azul, diciendo: “*todo aquí es de maravilla, hay comida abundante, los apartamentos son muy cálidos, los cines muestran películas con bonitas mujeres de occidente. La única cosa que no se puede conseguir aquí es la Tinta Roja*”<sup>26</sup>. La conclusión es sencilla, uno empieza estando de acuerdo en que tenemos todas las libertades que deseamos, entonces uno simplemente agrega que la única cosa que extrañamos es la “*Tinta Roja*”: **NOS SENTIMOS LIBRES, POR QUE NOS FALTA IDIOMA PARA EXPRESAR NUESTRA NO-LIBERTAD**. Sin embargo, estos Universales Ideológicos se desarrollan y sostiene a partir de un sorprendente grado del componente creencial, creencia que opera aún cuando somos conscientes de su naturaleza ficticia, en otras palabras es la *razón cínica* (Sloterdijk, 1989) la que sirve como fundamento de nuestra realidad simbólica en general y de la realidad jurídica en particular, Lacan en su Seminario *La Ética del Psicoanálisis*, explica este procedimiento a través de la función del Coro en la Tragedia Clásica,

Nosotros, lo espectadores, llegamos al teatro preocupados, llenos de problemas diarios, incapaces de adaptarnos si reservas a los problemas de la obra, es decir, sentir los temores y compasiones requeridos, pero no importa, está el otro, que siente el pesar y la compasión en vez de nosotros, o, con mayor precisión, nosotros sentimos las emociones requeridas por medio del Coro: “Entonces uno se siente aliviado de todas las preocupaciones; aun cuando no sienta nada, el Coro lo hará en su lugar”<sup>27</sup>. (Lacan, 1986: 295)

En ese orden de ideas, la creencia (cínica) sostiene la fantasía (jurídica) que regula nuestra realidad social. Lo que llamamos “realidad Jurídica” se apoya en un cierto “*como si*”, y en cuanto se pierde la creencia<sup>28</sup> la trama de la realidad misma se desintegra. Actuamos *como si* creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, *como si* el presidente encarnara la Voluntad del Pueblo, *como si* la ley fuese racional y estuviese soportada sobre un ambiente axiológico constitucional, *como si* el juez fallara siempre derecho. La famosa frase del Capital, con la cual se podría definir perfectamente la noción de “Ideología”, “*ellos no saben lo que hacen, pero aún así*

*lo hacen*”, debe ser replanteada en la medida en que en la actualidad cínica “ellos si saben lo que hacen, pero aún así lo hacen”, ellos saben que todos sus “como si” son ficciones, pero tal cual cómo opera la Fiesta de Navidad con sus regalos, novenas y demás, todos fingen creer con tal de que nada cambie.

El orden que fue impuesto en América Latina desde 1492, lejos constituir el mejor de los mundos posibles, logró imponerse como hegemonía ideológica (significante amo) condenando a pensar la totalidad de las alternativas de cambio y transformación al interior de sus propios muros<sup>29</sup>. Pero como todo Universal Ideológico, este conserva en su seno su propia contingencia como síntoma de su incompletud. Lo cual lo condena al absurdo de la tautología, así pues la autoridad de la ley por ejemplo, queda reducida al momento mismo de su enunciación –debemos obedecer la ley, no porque sea justa, buena o benéfica, sino simplemente porque es la ley! (Žižek, 2001a: 66)- este hecho traumático que permite la sumisión a la Ley, es expresado por Laclau y Mouffe como la “contingencia” (1987), la cual a como dé lugar debe ser reprimida en el inconsciente a través de la experiencia ideológica e imaginaria del “significado” de la Ley, de su fundamento en la justicia, la verdad o si se quiere en su funcionalidad<sup>30</sup>. Pero este análisis ideológico del significado reprimido de la Ley solo es posible a partir de la reconstrucción genealógica, la cual debe tomar como primer momento constitutivo (*palabra fundadora*) de nuestro orden actual, a el mal llamado “descubrimiento de América”, entendiendo como

En 1492 no es “Europa”, ni tampoco un “estado” el que marcha sobre lo que será América: “marchan los comerciantes, los aventureros, la iglesia”. El espacio jurídico-político que se determina de esta manera tiene como criterio la toma del territorio (*taking*, expropiación) y el nombramiento del espacio (*namimg*, bautizo, nominalismo). Este es el origen del derecho público europeo (*ius publicum europeum*) principio de la subjetividad europea como diferencia (mundo) colonial (1492-1870) y colonialidad (regional) del poder (1870-1970). El término jurídico que designa este proceso de territorialización es *Landnähme* o *nomos* (el “nomos de la tierra” del que habla C Schmitt). (Guardiola, 2004: 723)

Es significativo en este punto, recordar que la fórmula auto-referencial o tautológica que fundamenta la obediencia a la ley, sea la misma fórmula expresada por Kafka, en *El Proceso* al final de la conversación entre K y el Sacerdote, acerca de la aceptación como verdad de lo que dijera el portero, el sacerdote le dice a K: “no hay que aceptar todo como si fuera verdad, solo hay que aceptarlo como necesario” a lo cual K contesta de forma categórica, expresando la naturaleza misma del derecho moderno: “Una conclusión melancólica. Ya que convierte la mentira en un principio Universal” (Kafka, 1985: 243).

Resulta curioso que las razones que podamos tener para creer solo sean convincentes para quienes ya creen, es decir, primero cree y luego entenderás por qué crees en lo que crees. A pesar de esto –tal como lo hemos expresado anteriormente- resulta necesario afrontar este hecho y seguir adelante con el mismo. “La única manera de romper el poder de nuestro sueño

*ideológicos es confrontar lo Real* –eso reprimido que se rehúsa a ser simbolizado, aquello que nos es mostrado como contingente y accidental pero que conforma un elemento estructural de nuestra realidad- *de nuestro deseo que se anuncia en este sueño*”. Precisamente, por el afán de desaparecer este contenido Real que ha servido de suelo de nuestra realidad (el genocidio indígena como supuesto para la construcción del Estado Nación, por ejemplo; la masacre y la violencia propia de los procesos electorales que eligen a nuestros legisladores) la ideología antes que ser simplemente una *falsa conciencia*, es más bien una totalidad que pretende borrar las huellas de su propia imposibilidad, “*como en Freud, donde el Fetiche oculta la falta (castración) en torno a la cual se articuló la red simbólica*” (Žižek, 2001a: 81).

## VI. ¿CONCLUSIÓN?

A fin de cuentas, la génesis de nuestro derecho, la forma en la que América Latina “accede” a la Modernidad no puede simplemente ser omitida por la teoría jurídica, ya que siguiendo el principio básico del psicoanálisis, “*lo reprimido y el retorno de lo reprimido constituyen dos caras de la misma moneda*”, la violencia sacrificial del ayer volverá al interior del derecho de hoy, y eso es algo que la historia de nuestras “*Cartas de Batallas*” (Valencia, 2009) evidencian con claridad, es necesario adoptar una posición más comprometida con la superación y denuncia de un estado de cosas que resulta injustificable. La reconstrucción genealógica del sujeto jurídico y del origen de nuestras instituciones debe entenderse como precedentes inaugurales para construir un discurso antiformalista que permita entender cómo la base económica y la superestructura legal están relacionadas la una con la otra (Smith y Bentham), cómo esa relación se transforma con el tiempo (Hegel y Marx), cómo es que la cartografía de esas transformaciones se parece más a las bifurcaciones de Michel Leiris o Ylia Prigogine que a la esfera de los platónicos, surcadas de líneas de poder, discurso y significado (Foucault, Deleuze y Laclau) en las que el conflicto y lo reprimido siempre regresan para dar lugar a una serie de contradicciones (Althusser, Žižek y Mouffe). En suma una teoría general de la sociedad, de carácter anti-formalista en la cual pueda fundamentarse una teoría general del derecho y el gobierno. (Guardiola y Sandoval, 2003: 90)

Siendo consciente que el destino de quien pretenda ser pensador en tiempos de penurias no puede ser otro a “*eleva su época -el desastre de su generación- al concepto*” (Horkheimer, 1983) y con ello aceptar la responsabilidad de cohesionar el anhelo de servir como vehículo y al mismo tiempo como expresión consciente de los antagonismos en los difíciles procesos de su superación, este trabajo pretendió contribuir en el proceso de construcción de un enfoque crítico que logre aprehender una realidad, la cual por el hecho de afrontar los “*tiempos de la tormenta*”<sup>31</sup>, supone la necesidad de una crítica radical, la misma que se nos muestra como un deber ético antes que pragmático de quien se encuentre comprometido con el éxodo de la multitud hacia los caminos de su emancipación. “*Puede llegar, desde luego, una época en la que sea necesario dar*

[al derecho] *una ventaja temporal y en la que sea prudente defender sus reglas con exclusión de cualquier otra cosa. Pero no pienso que la nuestra sea una época de este tipo*" (Feyerabend, 1989: 13). Así pues debemos incorporar al estudio del derecho los elementos propios del análisis del discurso psicoanalítico, en la medida en que el texto es el espacio vacío de donde provienen las palabras, donde nace el discurso como desdoblamiento simétrico y perfecto del derecho, allí, en ese lugar original nace lo normativo, primero como lenguaje, luego se hace carne como aprendizaje y transmisión del lenguaje, como auténtica interdicción. Este es el escenario de un Edipo reescrito no como el elemento clave de la ley del padre freudiano, sino como teoría normativa (Deleuze y Guattari, 1983. Citado en Sanín, 2009b: 148)

Mientras tanto –mientras pasa la tormenta- sólo queda pretender como el Barón de Münchhausen "*salir del barro tomándome de los cabellos*". Atreviéndome a soñar con la Libertad: imaginándola, criticándola y deconstruyéndola; denunciando cómo al interior de la *administración total* cada vez surgen con mayor frecuencia nuevas formas de no-libertad que experimentamos como la plena realización de la misma. Y aún respondiendo a la típica pregunta de los liberales de buena voluntad: ¿Qué va a hacer la gente en una sociedad libre?, con la respuesta que según creo da en el meollo de la cuestión y fue enunciada por una joven negra norteamericana, "por primera vez en nuestra vida, seremos libres para pensar en lo que vamos a hacer" (Marcuse, 1969: 94)

<sup>1</sup>El presente artículo constituye un avance de la investigación intitulada *El Malestar en el Derecho Moderno* desarrollada al interior del grupo de investigación de “Teoría del Derecho y Problemas Jurídicos Contemporáneos”, la cual tiene por objeto ser presentada como trabajo de grado para optar al título de Abogado en la facultad de derecho y ciencias políticas de la Universidad de Cartagena. Una versión previa de este trabajo fue publicada en el blog: [www.democraciaentucara.blogspot.com](http://www.democraciaentucara.blogspot.com)

<sup>2</sup>Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Cartagena. Secretario General de la *Asociación Colombiana de Filosofía del Derecho y Filosofía Social ASOFIDES*, Coordinador General de la *Red Colombiana de Investigación Jurídica Crítica*. Ponente en congresos nacionales e internacionales de filosofía del derecho, filosofía política, pensamiento decolonial y derecho constitucional. Publicaciones en revistas indexadas nacionales e internacionales sobre las materias referidas. Autor del libro *Crítica de la Razón Constitucional* (en proceso de edición). [Daniel.florez@hotmail.es](mailto:Daniel.florez@hotmail.es)

<sup>3</sup>Esta experiencia caracterizada por la aparente cancelación del “momento político”, o el desdibujamiento de la lógica propia del conflicto político, es tipificada por Slavoj Žižek –tomando como base la teoría del pensador postalthusseriano Jacques Ranciere- en las nociones de *Arqueopolítica*, *Parapolítica*, *Metapolítica* y *Ultrapolítica*. (Žižek, 2001b:204-206)

<sup>4</sup>Cortes y Tribunales constitucionales hiper-fortalecidos suponen el advenimiento de una nueva “aristocracia judicial”, en la medida en que “*la Constitución será, lo que los jueces digan que es*”. En esta paradigmática expresión se condensa la forma en la que “*Un juez le ordena al poder constituyente cómo debe comportarse y cuando ha de hacerlo. Aquí existe toda una versión de bio-política en pleno despliegue, el juez retiene el lugar de enunciación, atrapa el lenguaje y define el mundo de lo político a partir de un fallo judicial*” (Sanín, 2009b: 135) recordemos que éste lugar de enunciación es el lugar del poder constituyente (demos) y la lucha por la política es en últimas la lucha por ocupar el pedestal desde el cual enunciar dicho lenguaje. Al respecto ver especialmente: Sanín (2009a; 2009b: 93-144; 2010) y Guardiola (1999; 2004: 717-723; 2006)

<sup>5</sup>Desde los desarrollos de la Teoría Crítica de la Sociedad, algunas Teorías Sociales han nutrido su arsenal teórico con categorías y elementos hermenéuticos propios del psicoanálisis; sin embargo, aún está por verse las contribuciones de esta disciplina para el estudio de los fenómenos económicos, los cuales en su etapa post-fordista (Negri y Hardt, 2000; Moncayo, 2004) constituyen un terreno fértil para la incorporación de estas categorías, me siento tentado a sugerir como posible agenda interdisciplinaria el análisis de: el Capitalismo Cognitivo (Lazzarato, Dyer, *et al*, 2004), las implicaciones del Trabajo Inmaterial (Lazzarato y Negri, 2001) y la evolución del *General Intellect* (Virno, 2003: 77-88).

<sup>6</sup>“*Si Dios no existe, no hay inmortalidad del alma, es decir que no hay virtud y todo está permitido*”, es una de las conclusiones a la que llega el personaje de Iván Karamazov en la obra del escritor ruso Fedor Dostoievski intitulada, “*Los Hermanos Karamzov*”.

<sup>7</sup>Existe una profunda relación entre el Deseo y el Goce, este último traduce *jouissance*, concepto clave en el psicoanálisis lacaniano y que como tal no aparecía en la obra de Freud. Este concepto alcanza una cierta estabilidad en torno a 1960, cuando Lacan establece su oposición entre Goce y placer en referencia a la distinción que Kojève realiza en Hegel entre *Genuss* y *Lust*. El principio de placer supone una limitación al Goce, mientras que el sujeto intenta transgredir estas prohibiciones para ir *más allá del principio del placer* y lo que obtiene es este paradójico *placer en el dolor* (Lacan, 1983: 27-66), este sufrimiento que es la marca del Goce. El término Goce designa, por tanto, la satisfacción paradójica que el sujeto obtiene de su síntoma, es decir el sufrimiento que deriva de su propia satisfacción. (Rodríguez, 2008: 22)

<sup>8</sup>En Lacan existe la diferenciación conceptual entre las tres instancias que en Freud constituyen indistintamente el campo del deber ético, a saber, el Yo ideal (*idealich*), el ideal del Yo (*ich-Ideal*) y Superyó (*Über-Ich*). Por tal razón para Lacan, el superyó “*no tiene nada que ver con la conciencia moral en lo que concierne a sus exigencias más obligatorias*” (1992: 369), ya que para él, “*la verdadera instancia ética es una cuarta instancia ausente de la lista de Freud, referida a veces por Lacan como la “Ley del Deseo”, la instancia que me dice que actúe de acuerdo con mi propio deseo*” (Žižek, 2008: 88-89)

<sup>9</sup>Recordemos el famoso caso del “esloveno inanalizable”. Al respecto en Žižek (1998: 13)

<sup>10</sup>“*Una de las dimensiones esenciales del fenómeno de la palabra es que el otro no es el único que lo escucha a uno (...) en la palabra humana, entre muchas otras cosas, el emisor es siempre al mismo tiempo un receptor, ya que uno oye el sonido de sus propias palabras. Puede que no le prestemos atención, pero*

es seguro que lo oímos.” (Lacan, 1984: 40)

<sup>11</sup>En esta cita del maestro francés encontramos ya, elementos propios de la teoría de la Interpelación desarrollada por el filósofo estructuralista-marxista francés Louis Althusser (2003) a la cual estaremos haciendo referencia más adelante, en relación a la amistad y colaboración intelectual entre Althusser y Lacan, ver: (Roudinesco, 1995). Una excelente aproximación crítica a la teoría althusseriana y marxista en general, así como sus implicaciones en el derecho, en: (Tobón, 2002; 1998)

<sup>12</sup>Podríamos decir –con Žižek- que el Gran Otro, constituye el orden simbólico mismo, la constitución no escrita de la sociedad, es la segunda naturaleza del todo ser hablante: está ahí, dirigiendo y controlando mis actos; es el agua donde nado, en última instancia inaccesible –nunca puedo ponerlo en frente de mí y aprenderlo. El Gran Otro opera al nivel del lenguaje, nuestra actividad discursiva está fundada en nuestra aceptación y subordinación a una compleja red de reglas y presuposiciones, lo cual hace que éste sea insustancial y propiamente virtual en el sentido de que tiene las características de una presuposición subjetiva. Existe sólo en la medida en que los sujetos actúan como si existiera (Žižek, 2008).

<sup>13</sup>Me refiero al “Yo” el cual tiene su origen en la etapa denominada por Lacan como “Estadio Espejo”, consistente en la conciencia de la motricidad propia, originada al ver su reflejo proyectado en un espejo; dicho “encuentro”, supone el origen de la exterioridad y la interioridad. Por tal motivo el Yo es una instancia propia del registro Imaginario (Imagen), y siendo la actividad de percepción previa a la actividad lingüística, esta auto-imagen precede en el tiempo al proceso de subjetivización al interior del orden simbólico. Al respecto ver: Lacan (2003)

<sup>14</sup>Dicho fundamento es analizado por la filosofía de Slavoj Žižek, retomando el modelo sugerido por el “fetichismo de la mercancía”; al interior de un marco teórico –de por sí problemático- en donde se piensan conjuntamente la negatividad hegeliana y la pulsión de muerte freudiana como dinámica generadora de la realidad, en relación a este proyecto pueden verse: (Žižek, 1991; 2001; 2003; 2005). Un análisis de este intento puede verse en: (Rodríguez, 2008)

<sup>15</sup>Este anclaje de lo simbólico en la realidad, puede ser explicado a través la sugestiva película de Matrix, obviamente la Matrix es una maquina de ficciones, pero dichas ficciones han estructurado desde siempre nuestra realidad (nacimos en la Matrix) si se le quita a nuestra realidad las ficciones simbólicas (ideológicas) que la regulan, se pierde la realidad misma. Es necesario por tanto buscar la realidad que hay “en” la misma ilusión. Al respecto ver, Žižek (2006)

<sup>16</sup>En relación al concepto de “singular”, ver especialmente: (Guardiola, 2004)

<sup>17</sup>En relación al derecho como lenguaje especializado alejado de la comunidad que pretende regular, ver especialmente: (López, 2008) y (Sanmiguel, 2010)

<sup>18</sup>“El *“acolchamiento” realiza la totalización mediante la cual está libre flotación de elementos ideológicos se detiene, se fija –es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de la red estructurada de significado.”* (Žižek, 2001a: 126)

<sup>19</sup>Debo aclarar que a pesar de la fetichización que el liberalismo hace del derecho, entiendo al lenguaje jurídico como un efecto del lenguaje político, y no de forma viceversa, por lo que existe una prioridad por la conquista de los significantes políticos (libertad, igualdad y democracia) al interior de las distintas luchas que las sistemáticas contradicciones del sistema generan (feministas, ambientalistas, sindicalistas, etc.) en la que únicamente la victoria de la misma nos dará la opción de pensar un derecho por fuera de los muros del liberalismo y por tanto un verdadero derecho progresista.

<sup>20</sup>Un claro ejemplo de esta posición la expresa Doncella, uno de los miembros de esta escuela, quien postulaba: “nosotros sabemos a través de Aristóteles y Heródoto que Tales de Mileto fue el filósofo que dijo que todo era agua. Ahora, supongamos que Aristóteles y Heródoto estuvieran equivocados y que Tales no era un filósofo sino un cavador de pozos que vivía en Mileto y que un día pensó: “Me gustaría que todo fuera agua para no tener que cavar tantos pozos”. ¿Se le aplicaría el nombre de “Tales de Mileto”? Evidentemente sí, aunque todos los rasgos descriptivos han desaparecidos. Supongamos ahora que, por otro lado, hubiera existido un filósofo desconocido para Aristóteles y Heródoto, que hubiera dicho realmente que todo era agua. ¿Se le aplicaría el nombre de “Tales de Mileto”? Evidentemente no; por lo tanto el nombre hace algo más que simplemente aplicar a un objeto un contenido descriptivo específico. (Laclau, 2004: 4)

<sup>21</sup>“El “designante rígido” apunta entonces a ese núcleo imposible-real, a lo que hay “en un objeto que es más que el objeto”, a ese plus producido por la operación significante. Y el punto crucial que hay que captar es la conexión entre la contingencia radical de la nominación y la lógica del surgimiento del “designante rígido” mediante la cual un objeto determinado logra su identidad. La contingencia radical de la nominación implica una brecha irreductible entre lo Real y los modos de su simbolización: una cierta constelación histórica se puede simbolizar de manera diferente; lo real no contiene un modo necesario de ser simbolizado” (Žižek, 2001a: 137)

<sup>22</sup>La afirmación fue popularizada por boca de Parsifal: “*die Wunde schliesst der Speer nur, der sie chlug*” (Žižek, 2001a: 26)

<sup>23</sup>De forma similar al instinto que debió controlar el hombre para dominar el Fuego, la conquista sobre el fuego más que aprender a hacerlo, fue aprender a no apagarlo.

<sup>24</sup>“*Todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar*” (Adorno y Horkheimer, 1998: 68).

<sup>25</sup>En este punto, la Teoría Crítica Frankfurtiana, entendió como la sociedad moderna estaba constituida sobre un tipo de racionalidad (instrumental) la cual lejos de ser extraña a la modernidad, era parte constitutiva de la misma, lo que se denomina Dialéctica de la Ilustración no es otra cosa que el fracaso del proyecto de la razón, en poder controlar y someter esta racionalidad a sus dictados (Adorno y Horkheimer, 1998). Laclau y Mouffe, en su desarrollo de la teoría del campo social, entienden la noción de antagonismo como el reconocimiento de un trauma original, un núcleo imposible que resiste a la simbolización, a la totalización a la integración simbólica, por lo que todo intento por suturar la hendidura originaria esta por definición condenada al fracaso. (Laclau y Mouffe, 1987).

<sup>26</sup>Una lectura de este pasaje en: Žižek (2006) y Douzinas (2009b).

<sup>27</sup>Un típico ejemplo de esto en nuestro contexto, son las llamadas “viudas lloronas” las cuales son contratadas en los velorios para que acompañen llorando el difunto hasta el sepulcro. Esta práctica ridiculizada por muchos, es estructuralmente idéntica a la presentada en los espectáculos populares o series de televisión, en las que las “risas enlatadas” que aparentemente nos dicen cuando debemos reír (lo cual implica la paradoja de que la risa es una cuestión de obligación y no una expresión espontánea) en realidad la función de las “risas enlatadas” y de las “viudas lloronas” es que el Otro (encarnado en el primer caso en las viudas y en el segundo –mucho más preocupantemente– en la televisión) nos descarga de la obligación de reír o llorar, es decir ríe o llora en vez de nosotros. Así cuando lleguemos cansados a la casa, podemos ver una serie como *Friends*, y aun cuando no riamos, objetivamente por medio del Otro, la habremos pasado bien.

<sup>28</sup>La cual no opera simplemente a nivel psicológico, sino como lo mostró Pascal, Althusser y Pecheux; siempre debe ser encarnada, es decir materializada en el funcionamiento efectivo del campo social.

<sup>29</sup>“*Reproducen con sus propias vidas la vida del opresor, que ya no puede salir de su papel social*” (Adorno y Horkheimer, 1998: 87)

<sup>30</sup>“*Antes los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche. La venda sobre los ojos de la justicia significa no sólo que no se debe atender contra el derecho, sino también que éste no procede de la libertad*” (Adorno y Horkheimer, 1998: 71)

<sup>31</sup>Me refiero al “Uriberato” de 8 y casi 12 años, y la profunda crisis institucional y social que supuso para el Estado Colombiano, contexto inmediato en el cual se escriben las presentes líneas.

# BIBLIOGRAFÍA

1. ADORNO, T. (1991). "De la Relación entre Sociología y Psicología". En: Adorno, T. *Actualidad de la Filosofía*. Paidós: Barcelona.
2. \_\_\_\_\_ (2005). *Dialéctica Negativa*. Taurus: Madrid.
3. ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1969). *Lecciones de Sociología*. Proteo: Buenos Aires.
4. \_\_\_\_\_ (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta: Madrid.
5. ALTHUSSER, L. (2003). "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado". En: Žižek, S. *Ideología. Un mapa de la Cuestión*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires
6. AMARTYA, S. (1987) *On Ethics and Economics*. Blackwell Basil: Oxford.
7. \_\_\_\_\_ (2003). *Nuevo Examen a la Desigualdad*, 2º Edición. Alianza: Madrid.
8. CORTES, F. (2009). "Ni Berlín ni Rawls". Ponencia presentada en el Congreso "*Homenaje a Isaías Berlín*". Universidad EAFIT: Medellín.
9. DOUZINAS, C. (2008). *El Fin de los Derechos Humanos*. Bogota: Legis.
10. \_\_\_\_\_ (2009). "Una breve historia de los Críticos Británicos, o de la Jurisprudencia Restringida a la General". En: *Memorias del VII Congreso Nacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Moral*. Universidad de Caldas: Manizales.
11. FEYERABEND, P. (1989) *Contra el Método*. Ariel: Madrid.
12. GUARDIOLA, O. (1999). "(De)construyendo la Nación: Del mapa como imagen al Imaginario de las Luchas". En: López, D., Guardiola, O., Sandoval, C., et al. *La Otra Guerra. El Derecho como continuación del Conflicto y lenguaje de la Paz*. Plaza y Janés: Bogota.
13. \_\_\_\_\_ (2004). "El Porvenir de una Ilusión sobre el futuro del Derecho, desde la perspectiva de la Teoría Jurídica". En: *Revista Universitas*, diciembre, numero 108. pp. 711-732. Pontificia Universidad Javeriana: Bogota.
14. \_\_\_\_\_ (2006). "Famous Last Words: Constitucionalismo Popular y el lugar de la Verdad en Política y Derecho". En: Sanín, R. (ed.) *Justicia Constitucional*. Legis: Bogota.
15. \_\_\_\_\_ & SANDOVAL, C. (2003). "Un Caballero Ingles en la Corte del Gran Khan. En torno a los Estudios sobre Globalización y Derecho de William Twining". En: Twining, W. *Globalización y Derecho*. Siglo del Hombre Editores: Bogota.
16. HORKHEIMER, M. (1983). *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta: Madrid.
17. JUNGER, E. (1988). "La Movilización Total". En: *Revista Argumentos: El Tercer Reich*. Editorial Argumentos: Bogota.
18. KAFKA, F. (1985). *El Proceso*. Lumen: Bogota.
19. LACAN, J. (1983). *El Yo en la Teoría de Freud y la Técnica Psicoanalítica. Seminario 2*. Paidós: Buenos Aires.

20. \_\_\_\_\_ (1984). *La Psicosis. Seminario 3*. Paidós: Buenos Aires.
21. \_\_\_\_\_ (1988). "La Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis". En: Lacan, J. *Escritos 1. Siglo XXI*: Buenos Aires.
22. \_\_\_\_\_ (1989). *Aun. Seminario 20*. Paidós: Buenos Aires.
23. \_\_\_\_\_ (1992). *The Ethics of Psychoanalysis*. Routledge: Londres.
24. \_\_\_\_\_ (2003). "El Estadio del Espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En: Žižek, S. *Ideología. Un mapa de la Cuestión*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
25. LACLAU, E. (2001). "Presentación". En: Žižek, S. *El Sublime Objeto de la Ideología*. Siglo XXI: Madrid.
26. \_\_\_\_\_ (2004). "Hegemonía, Política y Representación" Ponencia presentada en la Subsecretaría de la Gestión Pública. Argentina 8 de Octubre. Buenos Aires.
27. \_\_\_\_\_ & MOUFFE, C. (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Siglo XXI: Madrid.
28. LAZZARATO, M. & NEGRI, T. (2001). *Trabajo Inmaterial, Formas de Vida y Producción de Subjetividades*. DP&A Editora: Río de Janeiro.
29. \_\_\_\_\_, DYER, N., et al. (2004). *Capitalismo Cognitivo, Propiedad Intelectual y Creación Colectivas*. Traficantes de Sueños: Madrid.
30. LOPEZ, D. (2008). *La Letra y el Espíritu de la Ley*. Temis-Uniandes: Bogotá.
31. MONCAYO, V. (2004). *El Leviatán Derrotado*. Norma: Bogotá.
32. MARCUSE, H. (1983) *Eros y Civilización*. Sarpe: Madrid.
33. \_\_\_\_\_ (1969). *Ensayo sobre la Liberación*. Editorial Joaquín Mortiz: México.
34. NEGRI, T & HARDT, M. (2000) *Imperio*. Ediciones desde Abajo: Bogotá.
35. NUSSBAUM, M. (2000) *Women and Human Development*. Cambridge University Press: Cambridge.
36. \_\_\_\_\_ (2003) "Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice". En: *Feminist Economics* 9/2-3. pp. 33-59.
37. PECHEUX, M. (2003). "El Mecanismo de Reconocimiento Ideológico". En: Žižek, S. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
38. POGGE (2007) "Reconocidos y Violados por la Ley Internacional: Los Derechos Humanos de los Pobres Globales". En: Cortes, F. & Giusti, M. (ed.) *Justicia Global, Derechos Humanos y Responsabilidad*. Siglo del Hombre: Bogotá.
39. RANCIERE, J. (2005). *La haine de la démocratie*. La Fabrique: París.
40. \_\_\_\_\_ (2007). *En los bordes de lo político*. La Cebra: Buenos Aires.
41. RAWLS, J. (1978). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica: México.
42. \_\_\_\_\_ (1997). "El Derecho de Gentes". En: *Revista Isegoría* N° 16. traducción de Hernán Valencia Villa. pp. 5 - 36.

43. RODRÍGUEZ, O. (2008). *Ontología Política de Slavoj Žižek: Escatología y Síntoma*. Tesis Doctoral en Filosofía. UNED: Madrid.
44. ROUDINESCO, E. (1995). *Jacques Lacan: Esbozo de una Vida, historia de un sistema de pensamiento*. Editorial Anagrama: Barcelona.
45. SANMIGUEL, S. (2010). *Por qué los abogados hablan para que nadie les entienda y otras historias policiales*. Trabajo de Grado para optar al título de Abogado. Universidad Pontificia Javeriana: Bogota.
46. SANÍN, R. (2009A) "Rescatando la Democracia del Liberalismo". En: *Memorias del VII Congreso Nacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Moral*. Universidad de Caldas: Manizales.
47. \_\_\_\_\_ (2009B). *Teoría Crítica Constitucional*. Editorial Ibáñez-Depalma: Bogota-Buenos Aires.
48. \_\_\_\_\_ (2010). *Cementerio de elefantes*. Revista Refundación Número 4. Méjico DF.
49. SLOTERDIJK, P. (1989). *Crítica a la Razón Cínica*. Taurus: Madrid.
50. TOBÓN, G. (1998) *El Carácter Ideológico de la Filosofía del Derecho*. Señal Editorial: Medellín.
51. \_\_\_\_\_ (2002). *Filosofía del Derecho. Una crítica Marxista y al Marxismo*. Editorial Dike: Medellín.
52. VALENCIA, H. (2009). *Cartas de Batalla*. Panamericana: Bogota.
53. VIRNO, P. (2003). *Virtuosismo y Revolución*. Traficantes de Sueños: Madrid.
54. Žižek, S. (1991). *Porque nos saben lo que hacen. El goce como factor Político*. Paidós: Buenos Aires.
55. \_\_\_\_\_ (2001a). *El Sublime Objeto de la Ideología*. Sigo XXI: México.
56. \_\_\_\_\_ (2001b). *El Espinoso Sujeto. El Centro Ausente de la Ontología Política*. Paidós: Barcelona.
57. \_\_\_\_\_ (2003). (Comp.) *Ideología. Un mapa de la Cuestión*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
58. \_\_\_\_\_ (2005). *La Suspensión Política de la Ética*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
59. \_\_\_\_\_ (2006). *The Pervert's Guide to Cinema presented by Slavoj Žižek*. Film, dir. Sophie Fiennes. A Lone Star, Mischief Films, Amoeba Film Production. GB/Austria/Netherlands. 150 minutos.
60. \_\_\_\_\_ (2008). *Como Leer a Lacan*. Paidós: Buenos Aires.