

LIBERTAD, ACONTECIMIENTO(S) Y PODER CONSTITUYENTE: ELEMENTOS PARA UNA POÍTICA JURÍDICA EMANCIPADORA*

GERMÁN JOSÉ ACEVEDO**
UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE
german.acevedom@gmail.com

RESUMEN: Desde la tradición liberal se ha construido una distinción para demarcar la libertad negativa (no-interferencia) de la positiva (autorrealización). Desde este eje programático se ha teorizado acerca del poder constituyente y sus formas en democracia, resaltando el carácter superior de la libertad como no-interferencia. Esta conceptualización es la que se intenta desarticular en este ensayo con la introducción de la teoría del acto político en la discusión.

Palabras clave: *Libertad, Poder constituyente/constituido, Acontecimiento.*

LIBERTY, EVENT(S) AND CONSTITUTENT POWER: ELEMENTS FOR AN EMANCIPATORY AND LEGAL POLITICS

ABSTRACT: The liberal tradition built a distinction between negative liberty (as non-interference) and positive (as autonomy). From this central focus has been theorized about the constituent power in democracy, highlighting the superior character of freedom as non-interference. This conceptualization is which is threatened in this essay by introducing the political act theory in the discussion.

Keywords: *Liberty, Constituent/constituted Power, Event.*

* Trabajo recibido el 30 de agosto y aprobado el 8 de octubre de 2011.

** Alumno de quinto semestre de Derecho en la Universidad de Chile. Colaborador de las cátedras de Introducción al Derecho y Filosofía (de la) Moral.

1. LAS PARADOJAS DE LA LIBERTAD

1.1. Tal como nota Thomas Nagel, el problema que dio el puntapié inicial al liberalismo fue el de la libertad individual o negativa: “el impulso original de la tradición liberal, que se encuentra en el pensamiento de Locke y Kant, es la idea de la soberanía moral de cada individuo.”¹ En la discusión que se puede inscribir a Locke, la pregunta sobre la naturaleza del hombre aparece por inercia. Si el ser humano es el soberano de sus actos, lo es porque la sociedad lo permite en razón de su capacidad para tomar decisiones que no vayan en desmedro de la sociedad en su conjunto. La libertad así, toma un carácter de *necesidad moral*: los hombres, para Locke, son buenos por naturaleza, y es la misma quien les entrega el derecho a la libertad, la propiedad y la vida. Aquél que no respete los dictados de la ley natural –que en este caso vienen a ser los mismos de la razón– puede y debe ser castigado por cualquiera y por todos en defensa de la humanidad. Lo que Locke plantea es que el problema de negar la ley de la naturaleza no proviene simplemente del acto que lo hace, sino que dicha negación de la norma “X” constituye una negación performativa de la naturaleza y de la humanidad en su conjunto: lo que el delincuente dice es que para él valen otras normas que para el resto. Es, por lo tanto, cualquiera de los hombres (y todos a la vez) el que tiene el deber/derecho de juzgar al sujeto.

Locke acepta ante el problema de la parcialidad –en tanto que un sujeto podría juzgar al asesino de su hermano, o a quien le robara alguna posesión– que podría derivarse de dicha doctrina que el Estado Civil podría ser su solución. Nagel continúa: “–la soberanía moral individual– supone limitar los modos a través de los cuales el Estado puede restringir legítimamente la libertad de los individuos, aun cuando se le debe otorgar el monopolio de la fuerza para así responder a los intereses colectivos de esas personas y mantener la paz entre ellas”². La relación que se establece en estos términos es la siguiente: dada la natural bondad del hombre para con los otros y consigo mismo, el Estado puede existir solo como una institución que asegure lo que la naturaleza y la razón ya entregaron, y que por lo mismo, funcione solo de manera limitada. Es en esa relación en que se inscribe la pregunta ¿el hombre es realmente bueno por naturaleza?

En Hobbes encontramos una respuesta radicalmente opuesta la de Locke. Si bien el estado de Naturaleza del hombre es uno de igualdad tal como en el caso anterior, aquella tiene otro punto neurálgico de importancia: radica esencialmente en la capacidad que cada uno tiene para *matar a otro*: “por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra”³. Así, la única manera que tiene el hombre para protegerse a sí mismo es la *anticipación*. Lo que en hobbesiano significa “dominar por medio de la fuerza o por la astucia o todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta

¹ NAGEL, Thomas. “Rawls y el liberalismo” en: *Estudios Públicos*, N° 97. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, 2005, p. 221.

² *Ibid.* Lo que está entre guiones fue agregado para aclarar.

³ HOBBS, Thomas. *El Leviatán*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 100.

que ningún otro poder sea capaz de amenazarle”⁴. Lo único que existe es el Derecho Natural: el derecho a hacer lo que sea para sobrevivir. La libertad como ausencia de impedimentos externos⁵ se constituye en el principal enemigo del Leviatán. Lo que se entiende por libertad en este punto se acerca peligrosamente a la omnipotencia: dado que es la “ausencia de impedimentos externos”, lo que el hombre debe hacer es “anticipar”, o en otras palabras, dominar y conseguir poder. El Estado cumplirá, entonces, un rol limitador del poder de cada individuo en pos de la paz y la seguridad. Hobbes intenta, así, constituir a través de la institución Estatal un Estado Civil que evite el de Naturaleza, donde la vida es corta y desagradable: el Derecho libera de esa no-humanidad. La paradoja aquí es que *aquello que obliga, la Ley, nos hace libres*.

1.2. Digámoslo así para ejemplificar: el sujeto castigado lo es bajo sus propias normas. El hecho es que no puede si no *aceptarlas* para que sean suyas. O sea, la única elección libre que tiene, es aceptar libremente la privación de su libertad. Como la paradoja de Russell: la única forma que tiene el conjunto de los conjuntos que no pertenecen a sí para pertenecer a sí, es no pertenecer a sí⁶. Es Kant, volviendo a la cita de Nagel, quien toma más en serio esta afirmación. En efecto, solo la razón y la Ley moral que se deriva de ella pueden hacer al hombre libre, en este caso, de sus pasiones. La autonomía de la voluntad entendida como la capacidad de auto-imponerse normas se reduce a la racionalidad humana que puede tomar la decisión correcta que se deriva de las máximas universalizables⁷. No interesa en este momento analizar la aplicabilidad práctica de la teoría kantiana sino que profundizar en el carácter extremadamente formalista de su propuesta. El imperativo categórico es en este caso pura *vigencia sin significado*: el abandono soberano de la ley que estando vigente no significa nada y que por lo mismo, puede significarlo todo. La parábola “Ante la Ley” de Franz Kafka representa la vigencia sin significado de forma esclarecedora. Un campesino se encuentra frente a la puerta que da hacia “la Ley”, pero hay un Guardián quien impide el paso. Al preguntarle el campesino si puede pasar el Guardián responde “por ahora no”. Extrañado, el campesino se acerca a mirar la puerta y a asomar la mirada. El Guardián lo observa y se ríe: la puerta siempre está abierta, siempre lo ha estado. Ante la insistencia del campesino, el Guardián lo incita a pasar diciendo que “el no hará nada para prohibirlo”, excepto claro, *prohibir*.

La relación entre la ley que plantea Kant y un sujeto deontológico que la sigue es exactamente la misma. El sujeto se rige bajo la pura indeterminación prohibitiva que le impone su razón. Lo que plantea Kant es encontrar una norma universal que solo puede serlo en virtud del abandono de toda mediación concreta: la forma de la ley se convierte así en una “univer-

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁶ Supongamos un conjunto que pertenece a sí mismo, como el de las ideas abstractas, porque el mismo conjunto es una idea abstracta. Mientras que un conjunto que no pertenece a sí, sería el de los libros, puesto que el conjunto no es un libro. Ahora bien, el conjunto de los conjuntos que no pertenecen a sí (como el conjunto de los libros), no puede pertenecer a sí mismo, excepto claro, que no pertenezca a sí. Es decir, si no forma parte de sí mismo, forma parte de sí mismo, esa es la paradoja.

⁷ KANT, Immanuel. *Critica de la razón práctica*. Buenos Aires, Argentina: Losada, 2001.

salidad abstracta” que abandona al hombre mismo. Como nota Agamben “bajo una *ley que tiene vigencia pero sin significar*, la vida es semejante a la vida bajo el estado de excepción, en el que el gesto más inocente o el más pequeño de los olvidos pueden tener las consecuencias más extremas”⁸. ¿Cómo Kant puede tener consecuencias tan nefastas? “[L]a Ley moral no me dice lo que es mi deber, me dice meramente que yo debo lograr mi deber, es decir, no es posible derivar las normas concretas que yo tengo que seguir en mi situación específica desde la Ley moral misma – lo que significa es que el sujeto mismo tiene que asumir la responsabilidad de “traducir” el mandato abstracto de la Ley moral en una serie de obligaciones concretas”⁹.

El problema con Kant, es que ese significado debe ser, a la vez, impuesto o “traducido” desde la Razón. El problema es en cierto sentido la idea misma de Razón. Horkheimer diferencia entre una *razón objetiva*, como aquella que opera no sólo por el hecho de ser utilizada para un fin, sino como la que busca cuál es lo digno de ser el fin en sí, y por el otro lado, la *subjetiva*, que remite exclusivamente a la relación que esa cosa guarda con un fin ya establecido e incuestionable: “Esto significa que la cosa o el pensamiento sirve para alguna otra cosa. No existe ninguna meta racional en sí, y no tiene sentido entonces discutir la superioridad de una meta frente a otras con referencia a la razón”¹⁰.

Desde esta problemática comienza el análisis de Berlin en Dos conceptos de Libertad: “Cuando se está de acuerdo en los fines, los únicos problemas que quedan son los de los medios, y éstos no son políticos, sino técnicos; es decir, capaces de ser resueltos por los expertos o por las máquinas, al igual que las discusiones que se producen entre los ingenieros o los médicos”¹¹. Su crítica hacia lo que el denomina “la libertad positiva” – “ser libre para” ser o hacer – se basan justamente en lo anterior: un sistema que perturba constantemente la vida de sus individuos, con filósofos que defienden “en abstracto” lo que no sucede en la práctica, todo en pos de una “utopía” que busca la liberación del hombre, paradójicamente, a través de su dominación. Para Berlin, un hombre es libre, negativamente, en la medida en que ningún otro hombre ni grupo *interfiere* en sus actividades y en tanto no le impidan conseguir un fin. No es casualidad que esta forma de la libertad encaje perfectamente con la noción de razón subjetiva acuñada por Horkheimer. Al contrario: es justamente en el concepto de libertad negativa donde se inscribe la noción de razón subjetiva.

⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Valencia, España: Pre-textos. 2010, p. 72.

⁹ ŽIŽEK, Slavoj. “Kant y Sade: la pareja ideal”, en: *Lacanian ink*. vol. 13: Otoño, 1998, pp. 12-25.

¹⁰ HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Argentina: Sur, 1969. pp. 17-18.

¹¹ BERLIN, Isaiah. “Dos conceptos de libertad”, en del mismo: *Libertad y necesidad en la historia* (trad. de Julio Bayón). Madrid, España: Ediciones de la Revista de Occidente, 1981, pp. 133-182.

1.3. Es en Marx donde encontramos la primera crítica a éste fenómeno en su formulación de lo que entiende por *ideología*: ellos no saben lo que hacen, pero lo hacen de todos modos¹². Al asumir al mundo exterior no como una realidad dada y estática sino como un producto social que está en constante generación, Marx concluye que las ideas que los hombres tienen sobre su mundo también son creaciones que provienen de las relaciones de producción que los mismos sostienen. Estas relaciones materiales son, de todos modos, *impuestas*: “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante”¹³. Esto permite que los sujetos interpreten las relaciones de explotación como relaciones naturales y provechosas para todos.

Althusser critica la concepción de Marx de *ideología* por basarla en una producción *subjetiva e idealista*. Para Althusser “[e]n la ideología, los hombres de hecho expresan, *no la relación entre ellos y sus condiciones de existencia, sino la forma en que ellos viven la relación real entre ellos y sus condiciones de existencia*”¹⁴. Son los Aparatos ideológicos del Estado (AIE)¹⁵ los que generan la ideología dominante a través de un proceso denominado *interpelación*: el básico “¡Hey tú, ahí!”. Nosotros, como sujetos, somos *llamados* por la ideología a realizar *rituales*. Podemos afirmar, por ejemplo, que solo se sostiene una *creencia* en Dios cuando el creyente se encuentra de rodillas en una iglesia. Hacer, es creer, y no al revés. Althusser menciona dos *tesis* principales al respecto: “1) No hay práctica sino por y bajo una ideología. 2) No hay ideología sino por el sujeto y para el sujeto”¹⁶.

La libertad *negativa* de la que Berlin hablaba queda reducida a la nada; el sujeto no tiene un espacio de “no interferencia” o de “libertad para elegir” en tanto siempre toma sus decisiones *por y para* una ideología, constituyéndose así en el sujeto kantiano del deber: si alguno traicionara a su ideología, lo haría ni más ni menos, por deber con respecto a otra. Y justamente el problema de entender la libertad como una cuestión de no-interferencia supone que las elecciones que tomamos son, en primer lugar, *nuestras*. Pero aún en cuanto se pudiese aceptar ese punto, hay un problema mucho más grande: siempre nos encontramos, al momento de la elección, frente a una gama de posibilidades que no son libremente determinadas por nosotros mismos sino que por otros: el mercado, el Estado, etc. Así, la libertad *negativa* supone siempre una subordinación.

¹² MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. En: FROMM, Erich. *Marx y su concepto de hombre*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 205-226.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ La Iglesia, la Familia, Colegios, Universidades, el Ejército, el Derecho, etc. El Estado no refiere aquí al Estado como institución pública, sino a una unidad de normalización y enseñanza mucho más amplia.

¹⁶ ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. Madrid, España: Alianza, 1965, p. 223.

2. EL ACONTECIMIENTO, LA EXCEPCION Y SU SOBERANIA

2.1. El problema con la crítica de Althusser es que la libertad *positiva*, entendida como posibilidad de emancipación, también queda a la deriva. Solo actuando por alguna ideología podríamos liberarnos de otra ideología. Es Slavoj Žižek quien subvierte y complejiza el debate entrampado de la teoría de la ideología cuando afirma que “una ideología, entonces, no es necesariamente “falsa”: en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta”, bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino el *modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*”¹⁷. Nos encontramos “dentro” de una relación ideológica en el momento en que dicha enunciación funciona para un proceso de dominación social de una manera no transparente: la lógica de la dominación debe permanecer oculta.

La ideología supone que el enunciado mismo puede ser completamente cierto (por ej: “Atacamos Irak para resolver los problemas del terrorismo”; “hicimos un golpe de Estado por la insostenible situación económica del país”) pero que además su complejidad aumenta si es así: mientras más verdadero sea el enunciado, mucho mejor. Así como, para Žižek, hay momentos, espacios o contextos ideológicos, su teoría permite a la vez pensar “por fuera” de la dominación de la misma en tanto existe capacidad de subvertir el orden establecido que permite la posición subjetiva de enunciación de un discurso ideológico. Para ilustrar el punto es provechoso revisar el siguiente caso propuesto por Badiou: para calificar la veridicción de los enunciados solo basta conocer la posición topográfica del que habla: la derecha miente y la izquierda dice la verdad. El enunciado “yo soy de derecha” no es pronunciable dentro del espacio/marco político de subjetividad. “Soy de Derecha” no lo puede admitir quien solo puede mentir, ni una persona de izquierda quien debe confesarse de la misma: es impronunciable. Esta *impronunciabilidad* atraviesa todo el marco político propuesto y constituye las relaciones dentro del mismo.

Dado que en todas las situaciones que se pudiesen pensar nada haría cambiar la complejidad del marco político imaginado, Badiou prefiere llamar a esta impronunciabilidad un *Interdicto*. A este se le opone la *historicidad* de lo *Imposible*, que explica así: imagínese ahora que tenemos dos personas, A y B, y dos enunciados; 1 “B es de Derecha” y 2 “A es de izquierda”. Aquí los enunciados no se encuentran en una situación de *interdicción* en tanto A podría decir 1 y B decir 2. El problema es que si A enuncia que B es de Derecha, vuelve imposible para B mencionar que A es de izquierda¹⁸. “Para hacer caso omiso del interdicto se impone la destrucción total. Para el imposible, basta una especie de *sordera*. Mi *acontecimiento* se constituye en el malentendido de lo que ha precedido, y que se considera su imposibilitación¹⁹”. El *Aconteci-*

¹⁷ ŽIŽEK, Slavoj. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 15.

¹⁸ Si A es de izquierda, dice la verdad por lo que B es de derecha. Así, B miente y no puede enunciar 1. Si A es de derecha, miente, por lo que B es de izquierda y dice la verdad. De ese modo, no puede enunciar que A es de izquierda, puesto que eso es mentira.

¹⁹ BADIOU, Alain. *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Argentina: Nueva visión, 2007, p. 65.

miento es aquello que puede subvertir una posición subjetiva de enunciación puesto que impone su propia posición de veridicción y “que en cuanto tal constituye su propia base de sustento; se presenta al mundo sin ningún antecedente conocido, como un aparecido, un extraño que le grita al mundo he aquí “A”, desde ahora, nunca desde antes”²⁰. Este acto tiene una dimensión *innovadora*: establece nuevas relaciones que antes de que ocurrieran no se podían pensar/realizar. Por ejemplo, la revolución francesa en la política, un nuevo amor en el ámbito personal o la invención del método científico en el ámbito de la ciencia.

Badiou establece el Acontecimiento como un *acto imposible que se inscribe en el orden del Ser*. La postura ontológica que tiene Badiou con respecto a lo que debe entenderse por Ser es clara: “Kant (...), estableció que el acontecimiento no podía operar en el sitio de la representación sin que nada se presente nunca. Dicho de otro modo: es preciso que el ser *en tanto que ser* sostenga el *impase* de la representación para que la representación represente. La evacuación de la *cosa en sí* es en realidad la disolución de la constitución subjetiva de la experiencia, y no, como lo cree Hegel, su paso al límite”²¹. La *cosa en sí* viene a ser aquello que sustenta la experiencia subjetiva de toda posibilidad de representación. El Acontecimiento en esos términos, siempre mantiene un resto de esa irrepresentabilidad que nunca puede ser parte de la realidad de manera total: siempre es inexplicable dentro del curso ordinario de las cosas²². La perspectiva kantiana de objetividad adoptada por Badiou supone que si bien aquella no es *dada* sino que *construida*, la comprensión de la misma nunca es completa.

2.2. Žižek critica esta postura como un “idealismo encubierto”: “en Badiou, la raíz de esta noción de “política” pura, radicalmente autónoma con relación a la historia, la sociedad, la economía, el estado, incluso el partido, se encuentra en su oposición entre ser y acontecimiento –aquí es donde Badiou sigue siendo un “idealista”²³. Primero que nada, establece que “como un “imposible” es liberado de las restricciones de las actuales condiciones”. Un acto propiamente radical, señala Žižek, no se produce dentro de los horizontes de lo que pareciera ser posible, sino que redefine, por sí, el universo simbólico dado creando las condiciones para su propia aparición.

El Acontecimiento *era* –no *es*– imposible. Crea las condiciones para su aparición de manera *retrospectiva*: es una petición de principios, una declaración axiomática. Para él –para Žižek–, la respuesta a la conformación de un Acontecimiento no puede estar por fuera de las condiciones materiales para que éste aparezca. No es el acontecimiento el que cambia las condiciones para su aparición, sino que son las *condiciones materiales* las que deben cambiar para que algo así como un Acontecimiento aparezca.

²⁰ CAMARGO, Ricardo. “Revolución, Acontecimiento y Teoría del acto”, en: *Ideas y Valores*, vol. 144, pp. 99-116. Diciembre 2010.

²¹ BADIOU, Alain, *op. cit.* (n.19), p. 55.

²² CAMARGO, Ricardo, *op. cit.* (n.20), p. 103.

²³ ŽIŽEK, Slavoj. “Afterword Lenin’s choice”. En del mismo: *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*. Londres, Reino Unido: Verso, pp. 165-336.

En la idea de lo *traumático* como aquello que se resiste a ser simbolizado es desde donde se puede analizar la aparición del Acontecimiento. Para Lacan, el sujeto se juega en tres dimensiones: lo *Real*, lo *simbólico* y lo *imaginario*. En su teoría, el mundo no es *real* sino que imaginario: está compuesto de *imágenes*, donde el cuerpo del sujeto puede ser identificado como un *yo*. Lo simbólico, es la dimensión cultural en la que los sujetos son enseñados a comportarse a través de un conjunto de reglas y que los inscriben en la cultura. Lo Real, en cambio, “es lo que no anda, lo que interfiere en la buena marcha de las cosas, es decir lo que se atraviesa en los dictados del discurso del amo. Este discurso es el que establece lo que es el mundo diciendo qué son las cosas, es el discurso que caracteriza las relaciones y estipula las leyes”²⁴. Desde una perspectiva kantiana, lo Real aparece como esa “X” incognoscible. Es en ella donde se “inscribe” el acontecimiento: por eso siempre constituye un cierto “sin-sentido”, una “indecidibilidad”. Lo que Žižek identifica como lo *Real* no es la imposibilidad *epistemológica* que nos separa del noumèno sino que el carácter *ontológico* de dicha imposibilidad: “no se trata de que Hegel “ontologice” a Kant; por el contrario es Kant quien, en la medida en que concibe la brecha como meramente epistemológica, sigue presuponiendo un reino nouménico plenamente constituido que existe allí afuera, y es Hegel quien “deontologiza” a Kant al introducir una brecha en la textura misma de la realidad”²⁵.

Que un Acontecimiento aparezca desde “la nada” no significa que la nada sea una categoría ontológica que se encuentra “por fuera” del Todo o del Ser, sino que es el mismo Ser que en esa diferencia que tiene consigo mismo es donde aparece el Acontecimiento. Lo que hay que notar, en ese sentido, es que un Acontecimiento no es, como piensa Badiou, un proceso por fuera del partido, de la historia, o de la materialidad, sino que justamente se debe concebir dentro de una *táctica política*. Por ejemplo, es difícil sostener que el asesinato de John Kennedy constituyese un Acto político, pero podríamos decir que el atentado de las torres gemelas sí tenía una importancia táctica dentro de una estrategia mayor para sus ejecutores. Así, el Acontecimiento tiene que entenderse siempre como una *elección*.

2.3. Para Agamben el paradigma de la política occidental no se juega en la pareja categorial de *amigo-enemigo*, sino en la de *exclusión-inclusión*. Todo el punto de esta pareja, es que solo se puede entender su funcionalidad política en términos de paradojas. Por un lado, tenemos la *inclusión por exclusión*, con el caso del *ejemplo*. En efecto, el ejemplo del “color”, como podría ser el “rojo”, al ser utilizado como ejemplo está fuera del conjunto de lo que se entiende por color, pero en tanto es un ejemplo del mismo está incluido. Se expulsa para incluirse. Luego, por el otro lado, la *exclusión por inclusión*, la *excepción*. Imagínese la sentencia: “todo lo que está sobre esta mesa es de color rojo, excepto este sobre azul”. Lo que se está haciendo, jus-

²⁴ ALEMÁN, Jorge y LARRIERA, Sergio. “Introducción al psicoanálisis lacaniano.” En: ROMERO, J.L. y ALVARO, R. *Psicópolis*. Barcelona, España: Kairos, 2005, p. 161.

²⁵ ŽIŽEK, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 41.

tamente, es que se incluye de manera excepcional lo que estaba fuera del sistema “color rojo”, pero solo en cuanto sigue no siendo parte del mismo²⁶. Es, a su vez, la característica más perspicua de los estados de Excepción Constitucional.

Están consagrados en la Constitución para momentos críticos como “guerra externa o interna, conmoción interior, emergencia y calamidad pública, cuando afecten gravemente el normal desenvolvimiento de las instituciones del Estado”, como dice el Art. 39° de la misma²⁷. El problema ético-político de los estados de excepción es que el Derecho se confunde con la vida misma; que no se puede diferenciar entre la aplicación o des-aplicación de una regla, *porque esta se aplica desaplicándose*: no podemos distinguir el Derecho de lo que no lo es. En otras palabras, la *vida*, aquel bien que parece insacrificable, es *excluido por inclusión*: solo cuenta como parte del sistema, porque es irrelevante al mismo, porque la vida no vale ya frente al Estado. El horizonte político de la disputa de cómo vamos a vivir, queda anulado por la necesidad inmediata de la subsistencia.

Este el problema de la regla de derecho en particular, y la regla como concepto en general. Si toda excepción confirma la regla, hay una regla que *no tiene excepciones* y no puede ser sino ésta misma. En efecto, la propia regla *se aplica desaplicándose*, manteniéndose en un espacio de *desaplicación radical*. Así, la única excepción a dicha regla es *ella misma*. La regla de derecho tiene el mismo problema. El hecho de que se necesite una regla constituye de por sí, por un lado, una pretensión de universalidad que no puede ser alcanzada (si lo fuera, la regla no tendría sentido: sería un hecho concreto que no necesitaría una reglamentación institucional) y por otro lado, su subsistencia pesa sobre una suspensión de sí: “para referirse a algo, una norma debe pues presuponer aquello que está fuera de la relación –lo *irrelacionado*– y, no obstante, establecer de esta forma una relación con ello. La relación de excepción expresa así sencillamente la estructura formal originaria de la relación jurídica”²⁸. La esfera de aplicación de una norma, establece con ese caso particular, dada su pretensión de universalidad inalcanzable, una relación de *exclusión por inclusión*.

Agamben continúa: “la decisión soberana sobre la excepción es, en este sentido, la estructura político-jurídica originaria, sólo a partir de la cual adquieren su sentido lo que está incluido en el orden jurídico y lo que está excluido de él”²⁹. El problema del estado de excepción, es que es una forma de normar lo imposible: el caos. Dicha necesidad obliga al Estado de Civil a mantener siempre una relación con esa imposibilidad. El estado de Derecho Burgués no es la superación de un supuesto estado de naturaleza sino que solo su *superposición*.

²⁶ AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.* (n.8), p. 35.

²⁷ CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA REPÚBLICA DE CHILE. Decreto N° 416, 22 de enero 2010.

²⁸ AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.* (n.8), p. 32.

²⁹ *Ibid.*

2.3. La estructura de la excepción se asemeja al Acontecimiento. Dicha aparición, como mencionábamos, es una elección. La relación jurídica es a su vez, una decisión *soberana*. El Acontecimiento, en tanto funciona como un suceso que re-escenifica los parámetros y los límites de lo posible, opera también como una *decisión soberana*. Es aquella elección imposible, *excluida*, que en vez de tomarse dentro del campo simbólico dado, perturba al mismo y subvierte el abanico de decisiones mismas decidiendo cambiarlo completamente. La revolución leninista en Rusia, por ejemplo, representó en el golpe de Estado al mismo tiempo una excepción soberana y un Acontecimiento político. En vez de elegir A, B o C, dijo “D” desde ahora y nunca desde antes. Es a su vez, la estructura de ambas lo que representa la *libertad positiva*. La forma que toma la misma, es la de una relación con la excepción y con el Acontecimiento: es una excepción en tanto supone la suspensión de los límites de la posibilidad; es un Acontecimiento en cuanto dicho acto permite subvertir el orden establecido de las cosas, cambiar el marco de lo posible como una elección soberana. En efecto, la soberanía está ontológicamente ligada a la de libertad positiva.

Ésta, la Libertad, debe así entenderse no como una cuestión *cuantitativa* –cuánto espacio tengo de no–interferencia, cuánto margen deja el marco institucional para actuar– sino que *cualitativa*: cuál es la forma de vida que vamos a tener, cuáles serán las fronteras de acción que tendremos, cuáles serán las instituciones que nos rijan.

3. EL PODER CONSTITUYENTE CONTRA SU DISOLUCION

3.1. El acto Constituyente puede³⁰ explicarse como un Acontecimiento político. Así mismo, un acto Constituyente se encuentra ligado con la Soberanía. Es una elección política que decide por fuera de todo el espectro institucional, cambiar completamente al mismo. Es, como decíamos, un acto que reclama validez para sí *ex nihilo* y que a su vez conforma dicha validez de manera retrospectiva. La norma fundante básica kelseniana no es una mera “suposición” o una “actitud” que debemos tener frente al Derecho, sino que tiene que ver con dicho acto violento que constituye al Derecho como tal. El problema, es que el discurso jurídico liberal no puede aceptar que el Derecho sea una institucionalidad atravesada por la violencia pues, en teoría, supone la superación de la misma. Lo que surge es una indecibilidad histórica: la incapacidad de simbolizar en último término la legitimidad del Derecho. En ese sentido, la norma fundante básica es *lo Real* –lacaniano– del Derecho. Es la pura *vigencia sin significado* que atraviesa la institucionalidad completa del sistema jurídico. Esto no quiere decir que toda norma sea pura vigencia sin significado, sino que la legitimidad que impone la violencia del Acontecimiento Constituyente *no puede tener* significado dentro del Derecho.

³⁰ Se podrían realizar procesos constituyentes sin que ello constituya un Acontecimiento político como tal.

El Derecho así, tiene que ver mucho más con una *actitud*³¹ que con un conjunto de normas o principios. Dicha actitud tiene que ver, precisamente, con el concepto de ideología. Volviendo sobre este problema, Žižek distingue tres momentos: “la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los aparatos ideológicos del Estado (AIE); y finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí”³². La *doctrina*: Kelsen, Hart, Dworkin y los ideólogos del sistema jurídico moderno; los rituales, la institucionalidad estatal donde le demostramos al Derecho a través de prácticas materiales que es legítimo; y la espontaneidad de la vida dentro del Estado Civil, donde no importa finalmente que creamos en él, sino que simplemente *actuemos como si lo hiciéramos*.

El proceso de interpelación/subjetivización es uno fallido porque siempre constituye un falso reconocimiento. La diferenciación que existe en el francés entre el *Je* y el *Moi*³³ muestra una brecha que la interpelación es incapaz de cerrar. Pero es en esa falla en la que opera la ideología en último término. La “Democracia como el gobierno del pueblo” supone que efectivamente *no creamos en ella, que sepamos que dicho discurso es falso*. Es en esa brecha desde donde puede aparecer el Acontecimiento: en la incapacidad de reconocerse que tiene el sujeto consigo mismo; en la diferencia que tiene el discurso oficial con su materialidad.

3.2. Lo que produce el Liberalismo, para Marcuse, es una petrificación del significado de los conceptos que elimina la dimensión histórica de los mismos. El “lenguaje de la administración total” u “operacionalismo” “reside en la tendencia lingüística a considerar los nombres de las cosas como si fueran indicativos al mismo tiempo de su manera de funcionar, y los nombres de las propiedades y procesos como símbolos del aparato empleado para descubrirlos o producirlos”³⁴. Los conceptos son funcionales: si lo que se está proponiendo no funciona dentro de un orden establecido, pues no sirve, o peor aún, no es el *verdadero* concepto.

A su vez, por medio del lenguaje las demandas son *administradas* a través de lo que Marcuse llama, el “efecto terapéutico” de la funcionalización. El ejemplo es bastante claro: a un obrero que reclama que la “paga es muy baja” se le responde que no se da cuenta que no es que la paga sea “muy baja” sino que dada su situación particular –su esposa está enferma en el hospital– la paga no alcanza para la totalidad de los gastos. ¿Qué es, en este caso, lo funcionalizado? La *pretensión universal de la demanda* o lo que Marcuse llama la “*transitividad del concepto*”: la capacidad para representar más de lo que en las condiciones actuales está permitido, un *exceso*

³¹ DWORKIN, Ronald. *El imperio de la justicia*. Barcelona, España: Gedisa, 1992, p. 289-290.

³² ŽIŽEK, Slavoj, *op. cit.* (n.25) p. 16.

³³ ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 25. Traducible contextualmente al español como Yo y “mi mismo” o “mi mismidad”.

³⁴ MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona, España: Six Barral, 1968, p. 116.

de significado. En efecto, “la paga es baja”, en su particularidad, representa una universalidad de sujetos asalariados que tienen una “paga baja”, que, separada de su dimensión *universal/transitiva*, se hace susceptible de diluir.

Lo que se busca es eliminar la tensión entre lo que “es” y lo que “debe ser”; “las dos dimensiones son antagónicas entre sí: *la realidad participa de ambas*”³⁵. Así como hay una brecha en el sujeto, y una en la realidad misma, también hay una en el pensamiento: no se debe buscar su “superación” sino que concebirla en su aparición como tal³⁶. Lo que está en juego en dicha aparición es el ingreso de la *negatividad en el ámbito de la lógica política*. La capacidad para *negar* el marco establecido actualmente a través de la *transitividad* del concepto. Tal como se mencionó anteriormente, la *brecha ontológica* no es un horizonte de superación, sino que el horizonte como tal de la política. Es el espacio que permite el ingreso de la *negatividad*, el *movimiento* del significado que evita su petrificación.

3.3. El Poder Constituyente es la capacidad *soberana de constituir-se*. Es la forma que adopta la Libertad en su matriz positiva: decidimos cómo vamos a vivir. El poder constituido es la disolución del mismo en las instituciones que se constituyen. O sea, no es que el pueblo deje de ser el titular del poder constituyente, sino que a través del voto y de la representación, ejerce la soberanía. Lo que se pretende es un respeto hacia la institucionalidad instaurada por el Acontecimiento Constituyente. Pero solo en el entendido de que la violencia funda el Derecho se puede comprender que de la misma forma el Derecho puede ser transformado. La constitución es la petrificación del poder constituyente. Pareciera que la salida al problema radica en lograr una institucionalidad que sea capaz de dar cuenta de manera práctica el poder constituyente en el poder constituido y que no se mantenga una relación de *suspensión* del primero por el segundo.

“Todo esto puede expresarse recurriendo a la conocida definición de la política como arte de lo posible: la verdadera política es exactamente lo contrario: es el *arte de lo imposible*, es cambiar los parámetros de lo que se considera posible en la constelación existente en el momento”³⁷. La posibilidad de lo imposible supone muchas veces el acto de sordera del que hablaba Badiou. El Acontecimiento, y por lo tanto, el cambio de los límites de la posibilidad se juegan en dicha capacidad. El discurso ideológico por excelencia sostiene que no podemos/debemos pensar un sistema político diferente, porque no existe. Precisamente en el espacio de su *no existencia* existe la posibilidad de concebirlo: en la brecha que se produce entre la democracia que *es* y la que *debe ser*. El deber ser, en este caso, es lo que está en disputa. La democracia como lo que se reclama: gobierno del pueblo es lo que debe ser articulado como horizonte político emancipatorio. El concepto funcionalizado de democracia es lo que no permite ver esta posibilidad. Como se dijo alguna vez: “el árbol no les deja ver el bosque”.

³⁵ *Ibid*, pp. 127-128.

³⁶ ŽIŽEK, Slavoj, *op. cit.* (n.33), p.16.

³⁷ *Ibid*, p. 33.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Valencia, España: Pre-textos, 2010.
- ALEMÁN, Jorge y LARRIERA, Sergio. "Introducción al psicoanálisis lacaniano." En: ROMERO, J.L. y ALVARO, R. *Psicopolis*. Barcelona, España: Kairos, 2005.
- ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. Madrid, España: Alianza, 1965.
- _____. "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado". En: Žizek, Slavoj. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BADIOU, Alain. *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Argentina: Nueva visión, 2007.
- BERLIN, Isaiah. "Dos conceptos de libertad", en del mismo: *Libertad y necesidad en la historia* (trad. de Julio Bayón). Madrid, España: Ediciones de la Revista de Occidente, 1981, pp. 133-182.
- CAMARGO, Ricardo. "Revolución, Acontecimiento y Teoría del acto", en: *Ideas y Valores*, N° 144, 2010, pp. 99-116.
- Constitución Política de la República de Chile.
- Decreto N° 416, 22 de enero 2010.
- DWORKIN, Ronald. *El imperio de la justicia*. Barcelona, España: Gedisa, 1992.
- HOBBS, Thomas. *El Leviatán*. D.F., Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Argentina: Sur, 1969.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Argentina: Losada, 2001.
- MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona, España: Six Barral, 1968.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. En: FROMM, Erich. *Marx y su concepto de hombre*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 205-226.
- NAGEL, Thomas. "Rawls y el liberalismo" en: *Estudios Públicos*, N° 97. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj. "Afterword Lenin's choice". En del mismo: *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*. Londres, Reino Unido: Verso, pp. 165-336.
- _____. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2003.
- _____. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2003.
- _____. "Kant y Sade: la pareja ideal", en: *Lacanian ink*. vol. 13: Otoño, 1998, pp. 12-25.
- _____. *Visión de paralaje*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.