

Jacques Marie Émile Lacan, más conocido como Jacques Lacan, fue un psiquiatra y psicoanalista francés apreciado por los aportes teóricos que hizo al psicoanálisis, sobre la base de la experiencia analítica y la lectura de Sigmund Freud, combinada con elementos de la filosofía, el estructuralismo, la lingüística estructural y las matemáticas.

Freud era bastante escéptico acerca de las pretensiones utópicas de la política revolucionaria, ya que tenía una visión poco optimista de la naturaleza humana.

Este escepticismo sobre la política radical también fue compartido por Lacan, cosa que fue notoria en su discurso a los estudiantes universitarios en el levantamiento de mayo de 1968 en París: “Las aspiraciones revolucionarias tienen una sola posibilidad: acabar siempre en el discurso del amo. La experiencia lo ha demostrado. A lo que aspiran ustedes como revolucionarios es a un nuevo profesor. ¡Tendrán uno!

¿Qué quiso decir exactamente?

Saul Newman

JACQUES LACAN Y EL ANARQUISMO



Jacques Lacan

ÍNDICE DE CONTENIDO

Interrogando al Maestro: Lacan y la Política Radical

¿Por qué anarquismo?

El sujeto y la revolución

La distopía de Lacan: “¡Lo que quieres es otro Maestro!”:

Amo y esclavo: la dialéctica de la autoridad

Los cuatro discursos

Atravesando la fantasía: el discurso del analista

La contingencia de lo político

Política del Evento

An-arquismo

Trabajos citados

Acerca del autor

INTERROGANDO AL MAESTRO: LACAN Y LA POLÍTICA RADICAL

Una de las preguntas centrales para la aplicación social de la teoría psicoanalítica es si puede promover un cambio social y político significativo, y en qué medida puede proporcionar una base teórica para una crítica radical de las prácticas, los discursos y las instituciones políticas existentes.

El objetivo de este texto es explorar la contribución de la teoría psicoanalítica lacaniana a la política radical, en particular, al anarquismo. Esto puede parecer un ejercicio improbable al principio. Después de todo, Jacques Lacan era un psicoanalista, no un teórico político, y mucho menos un activista político. Además, sospechaba profundamente de la política radical de la izquierda, señalando la relación ambigua entre la transgresión revolucionaria y la autoridad. Sin embargo, el propósito aquí no es sugerir que Lacan era un anarquista, o que su pensamiento virase en esa dirección. Más bien, se trata de examinar las implicaciones y la relevancia de las ideas lacanianas y en particular, su teoría de los cuatro discursos, para la teoría y la

práctica política radical. A pesar de las aparentes dificultades de esta pretensión, hay una serie de puntos de convergencia que se pueden desarrollar aquí. Ciertos conceptos lacanianos, cuando se aplican al discurso político y social, permiten explorar una serie de dimensiones que son cruciales para la política radical actual. Estos incluirían: la relación estructural y discursiva entre autoridad y resistencia; las trampas de la fantasía utópica y la contingencia e indeterminación del campo político.

¿POR QUÉ ANARQUISMO?

El colapso de los sistemas “comunistas” hace casi dos décadas provocó una profunda desilusión en Occidente, no solo con el “proyecto comunista”, que había estado en crisis durante algún tiempo, sino con la política de izquierda radical en general. La subsiguiente hegemonía de las ideologías neoliberales, y luego de la Tercera Vía, junto con las condiciones de fragmentación cultural 'posmoderna' y el relativismo epistemológico, parecían constituir los referentes políticos dominantes de un sistema capitalista global que cada vez se veía más como Slavoj Žižek dice, como el "único juego en la ciudad" (Butler, Laclau y Žižek 321). Sin embargo, en los últimos años ha habido una serie de intentos de dar nueva vida a la teoría política radical. Utilizando y desarrollando ideas del posestructuralismo, la deconstrucción y, en particular, el psicoanálisis lacaniano, pensadores como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Žižek han intentado, de diferentes maneras, revigorizar el proyecto político emancipador, sacándolo de debajo del edificio en ruinas del marxismo.

El enfoque ampliamente denominado "postmarxista" del "análisis del discurso" implica una revisión radical del marxismo, rechazando el economicismo y el esencialismo de clase en los que se fundó, afirmando en cambio la primacía y la autonomía de la dimensión política, más allá del determinismo de clase y la dialéctica.

Es precisamente este énfasis en la primacía y autonomía de lo político lo que también caracteriza al anarquismo, distinguiéndolo del marxismo. El anarquismo ofreció una alternativa radical al marxismo al insistir en la importancia y la autonomía del ámbito político –en particular, del poder y la autoridad específicos de la institución del Estado– en lugar de subsumirla, como hizo el marxismo clásico, en su análisis de las relaciones de clase de la economía. El anarquismo ofreció entonces nuevas herramientas teóricas para el análisis del poder político, más allá del reduccionismo económico y de clase del marxismo.

Sin embargo, a pesar de la contribución del anarquismo a la política radical y su proximidad teórica a los proyectos postmarxistas actuales, ha habido un curioso silencio sobre esta tradición revolucionaria en parte de los teóricos contemporáneos. En este sentido, el anarquismo siempre ha acechado a la sombra de la izquierda radical, y quizás pueda ser visto como una especie de complemento peligroso y excesivo del marxismo. Mayo del 68, por ejemplo, en su desafío fundamental no sólo a las instituciones políticas y sociales dominantes, sino también al conservadurismo, estancamiento y autoritarismo del Partido Comunista, representó el "regreso" del momento anarquista en Europa occidental, y uno podría

argumentar que las estrategias teóricas contemporáneas como el postestructuralismo y el postmarxismo fueron, hasta cierto punto, inspiradas por la crítica anarquista del marxismo.

El principal logro teórico del anarquismo fue precisamente desenmascarar tanto la dimensión específica y autónoma del poder y la autoridad políticos, como los peligros de su reafirmación en una revolución. En otras palabras, el poder y la autoridad ahora se veían como fenómenos que ya no podían reducirse a sus diferentes articulaciones teóricas de clase. Más bien, debían entenderse en términos de una posición o lugar abstracto en lo social, con su propio imperativo estructural, el de la autoperpetuación, que se ejemplificó en diferentes formas, incluida la de la propia revolución obrera marxista. Por lo tanto, el lugar del poder y la autoridad no podía superarse fácilmente y siempre estaba en peligro de ser reafirmado a menos que se abordara específicamente. Es decir, el anarquismo expuso las limitaciones de la teoría marxista al tratar el problema del poder y la autoridad. Cegado como estaba por su determinismo económico, el marxismo no vio el poder y la autoridad como fenómenos que son irreductibles a factores económicos, que requieren sus propias formas específicas de análisis. El anarquismo, además, señaló otros sitios de autoridad y dominación que fueron descuidados en la teoría marxista, por ejemplo, la Iglesia, la familia y las estructuras patriarcales, la ley, la tecnología, así como la estructura y la jerarquía del propio partido revolucionario.

Al insistir, además, en ver el poder y la autoridad como teniendo su propia lógica, el anarquismo también permitió la teorización, dentro de la política radical, de nuevos dominios de

lucha y antagonismo. Las luchas políticas de hoy ya no pueden definirse únicamente según las categorías de clase económica, sino que se caracterizan cada vez más por una resistencia a diferentes formas de poder y autoridad: regulación estatal, racismo, vigilancia en el lugar de trabajo, centralización burocrática y dominación de la vida cotidiana (Laclau y Mouffe 159). Es decir, son luchas antiautoritarias que ya no se pueden definir en términos de la lucha de clases marxista.

EL SUJETO Y LA REVOLUCIÓN

Esta lucha contra la autoridad política fue vista por los anarquistas como la lucha fundamental de la humanidad misma. Para los anarquistas, todas las formas de autoridad política son deshumanizantes y una negación de la libertad. La autoridad es una intrusión brutal e innecesaria, no sólo en la libertad del sujeto, sino también en el orden ontológico en el que se basa esta libertad. La libertad se basa, según el anarquismo, en un orden social de funcionamiento natural que es inherentemente racional y moral. Por lo tanto, la sociedad no tiene necesidad de autoridad política; esto solo impide el desarrollo de la libertad humana. Según el anarquismo, una vez que la autoridad política sea abolida, la libertad humana finalmente florecerá.

Las posibilidades de la libertad humana se fundan en una serie de relaciones racionales y éticas que se dan naturalmente en la sociedad. El anarquista Piotr Kropotkin argumenta, por ejemplo, que existe una sociabilidad natural entre los animales y los humanos, sobre la cual se puede establecer una acción libre y ética. Contrariamente al enfoque pseudo-darwinista, Kropotkin sostuvo principalmente, que la cooperación y la ayuda mutua

entre los animales eran más frecuentes e instintivas que la competencia y la agresión. Aplicando estos hallazgos a la sociedad humana, argumentó que el principio natural y esencial de la sociedad humana es la ayuda mutua. Este es el principio orgánico que gobierna la sociedad, y es a partir de ella que crecen las nociones de moralidad, justicia y ética (Kropotkin, *Ética* 45).

Por supuesto, esto contrasta fuertemente con la noción de Freud del instinto humano como naturalmente agresivo y destructivo. En *La civilización y sus descontentos*, Freud afirma que los seres humanos son caracterizados, no por una racionalidad inherente o sociabilidad, sino por un impulso libidinoso primario hacia la agresión. (122) Las estructuras externas de la civilización imponen, pues, un control muy necesario de estos instintos, a pesar de la inculcación resultante de la culpa del superyó en el individuo.

Es sólo a través de la intervención de algún tipo de orden simbólico externo o 'artificial' que se puede lograr cualquier grado de cohesión. En otras palabras, la cohesión no es el resultado natural de la sociedad, como sostendrían los anarquistas, sino más bien de una intervención artificial que obliga a una radical separación entre el individuo y su estado natural, poniendo a los dos en oposición.

Esto pone de relieve la oposición central entre los relatos anarquista clásico y psicoanalítico del surgimiento del sujeto de la sociedad. Para los anarquistas, el sujeto surge de sociedad de una manera armoniosa, de acuerdo con la 'ley natural', y no hay conflicto esencial entre el sujeto y la sociedad, excepto cuando

interviene la autoridad política. Aquí Bakunin insiste en una estricta división conceptual entre dos órdenes ontológicos: uno 'natural', el otro 'artificial'. El primero es el orden de las relaciones sociales orgánicas regidas por "leyes naturales", que constituyen la humanidad esencial del sujeto (*Filosofía Política* 239). En contra de esto está el orden artificial, el reino de las instituciones, las leyes y la autoridad política, cuyo principio de gobierno es la 'ley artificial', que es intrínsecamente inmoral, irracional y opresiva. En contraste con autoridad natural, la autoridad artificial constituye una imposición externa sobre el sujeto –algo que impide el desarrollo de su humanidad, embruteciendo su innatas capacidades racionales y morales.

El anarquismo es, por consiguiente, una filosofía política radical basada en la Ilustración, en cuyo corazón hay una relación dialéctica entre libertad y autoridad. Como he mostrado, las posibilidades de la libertad humana en la teoría anarquista tienen su base en una armonía racional esencial que ha sido interrumpida por la existencia de la autoridad política. Sin embargo, esta armonía constituye la verdad objetiva de las relaciones sociales, una verdad que yace dormida, esperando ser redescubierta. Por eso el secreto de la libertad del sujeto, en la teoría anarquista, está en revelar el sentido de esta esencia social, de redescubrir sus leyes y devolver la armonía y la transparencia a las relaciones sociales. Por lo tanto, la lucha del sujeto por la libertad está determinada por el despliegue dialéctico de esta verdad racional, y la superación de las limitaciones externas del poder y la autoridad políticos. Una vez que se destruya la autoridad política centralizada, las relaciones sociales se volverán transparentes, de ahí la fe positivista de Bakunin en la capacidad de la ciencia para percibir el

funcionamiento fundamental de la sociedad, y su creencia de que la revolución anarquista sería una revolución científica (*Filosofía Política* 76). Así, la revolución anarquista implicaría una destrucción de autoridad, pero en esta destrucción habría, al mismo tiempo, la restauración de un orden social racional. En otras palabras, la transgresión anarquista de la autoridad es inseparable de un 'retorno' a una pérdida de plenitud social.

LA DISTOPÍA DE LACAN: “¡LO QUE QUIERES ES OTRO MAESTRO!”

Ya se han mencionado algunas de las diferencias entre la política revolucionaria utópica del anarquismo clásico y las implicaciones algo conservadoras de la teoría psicoanalítica. De hecho, Freud era bastante escéptico acerca de las pretensiones utópicas de la política revolucionaria, ya que, como hemos visto, tenía una visión poco optimista de la naturaleza humana¹.

Este escepticismo sobre la política radical también fue compartido por Lacan, y fue notorio en su discurso a los estudiantes universitarios en el levantamiento de mayo de 1968 en París: “Las aspiraciones revolucionarias tienen una sola posibilidad: acabar siempre en el discurso del amo. La experiencia lo ha demostrado. A lo que aspiran ustedes como

1 Yannis Stavrakakis recuerda la 'media conversión' de Freud al bolchevismo: “cuando le dijeron que el comunismo traería al principio algunos años difíciles y luego armonía y felicidad, respondió que creía en la primera mitad de este programa”. (12)

revolucionarios es a un nuevo maestro. ¡Tendrán uno! (Citado en Stavrakakis 12). ¿Qué quiso decir exactamente?

Por inequívoca que pueda parecer esta declaración, hay dos implicaciones que se pueden extraer de ella en relación con la importancia de la teoría psicoanalítica para la política radical. La primera implicación es un simple rechazo total de cualquier forma de actividad política radical: renunciar a sus histéricas aspiraciones revolucionarias, ya que en última instancia terminarán en nuevas formas de dominación.

Esto parecería alinear a Lacan con una postura apolítica conservadora y descartar la sugerencia de que hay algo en la teoría lacaniana que es de interés para la política radical². Sin embargo, es posible sacar aquí otra implicación: una que, paradójicamente, alinea a Lacan con la posición anarquista. Se puede sugerir que esta declaración puede tomarse como una advertencia a la política radical sobre los peligros de reafirmar las estructuras de poder y autoridad como consecuencia de la revolución. ¿No fue precisamente esta la misma advertencia la que los anarquistas hicieron a los marxistas sobre la cuestión del Estado y las instituciones políticas? En este sentido, entonces, tanto la posición anárquica como la lacaniana apuntan al lugar del poder, es decir, los peligros del poder y la autoridad que se reproducen en el propio intento de superarlos. Ambas perspectivas abordan, en otras palabras, la posición del revolucionario frente al lugar de dominación que disputa: el

2 En efecto, Lacan se refiere desdeñosamente al “gancho libertario” que supuestamente se adhiere al psicoanálisis, apuntando a ciertos intentos de ver el psicoanálisis como una práctica que puede liberarnos de la Ley (Grigg Seminar XVII Ch8: 2).

revolucionario debe confrontar las implicaciones autoritarias ocultas de su propio esfuerzo. En otras palabras, se le pregunta al revolucionario, ¿la autoridad que usted impugna no es ya inmanente a su posición como revolucionario, y su revolución no conducirá a una perpetuación de esta autoridad? Entonces, la pregunta que debe abordarse aquí es: ¿cómo se puede reconfigurar la política radical de tal manera que pueda evitarse la reafirmación del poder y la autoridad? Esta, que es la cuestión anarquista, hasta cierto punto es también la cuestión lacaniana.

AMO Y ESCLAVO: LA DIALÉCTICA DE LA AUTORIDAD

Sin embargo, parte de esta reconfiguración de la política radical a través de la teoría lacaniana implicaría una crítica de las estructuras conceptuales del anarquismo mismo. El anarquismo, como el marxismo, es un discurso de revolución, que debe someterse a la crítica lacaniana de la posición revolucionaria y su autoritarismo inmanente. En otras palabras, ¿el anarquismo mismo reafirma la autoridad que transgrede? Al tratar de superar la posición del amo, ¿instalará un nuevo amo en su lugar? Es decir, ¿el anarquismo también está atrapado en el discurso autoritario del Amo, el mismo discurso que ostensiblemente busca abolir? Parecería que, desde una perspectiva lacaniana, existe un vínculo estructural entre la posición del revolucionario y la posición del Amo, una implicando a la otra. Es precisamente esta conexión oculta entre el deseo revolucionario y la dominación que impugna, entre la transgresión y la autoridad, el problema central de las teorías políticas revolucionarias como el anarquismo, y debe ser descubierta y explorada si la política radical quiere evitar la perpetuación del poder.

Al explorar esta conexión entre la transgresión revolucionaria y la autoridad, debemos volver a la reformulación de Lacan de la dialéctica Amo/Esclavo de Hegel. De hecho, en la paradójica relación entre amo y esclavo, se refleja el problema central del anarquismo: la conexión ambigua y oculta entre el deseo revolucionario y la autoridad. En la dialéctica de Hegel, el deseo, que es realmente el deseo de uno mismo, sólo se realiza a través del deseo del otro. En otras palabras, lo que se desea es el reconocimiento por parte del otro del propio deseo. Este reconocimiento de sí, implica por tanto, la negación del reconocimiento de sí mismo del otro –ya que sólo puede haber lugar para uno– instigando así una relación de dominación entre el que reconoce y desea al otro (el esclavo) y el que es reconocido y deseado (el amo). Sin embargo, debido a que el reconocimiento de sí mismo se basa en el reconocimiento por el otro, la identidad del amo, el que es reconocido, depende de la identidad del esclavo, el que reconoce. Esto introduce en la relación una ambigüedad paradójica y una potencial inversión de posiciones. Podemos ver esta precariedad en todas las relaciones de dominación política y social: la autoridad del señor siempre depende del reconocimiento de esta autoridad por parte del siervo; sin esto se derrumbaría. Esta oposición sólo se reconcilia, según Hegel, en el Estado universal y homogéneo, en el que tanto el amo como el esclavo se reconocen el uno en el otro.

Como argumenta Borch-Jacobsen, sin embargo, es precisamente esta reconciliación lo que Lacan rechaza, sugiriendo que incluso en este Estado universal, todavía habría divisiones forjadas por rivalidades entre egos –una envidia mutua, por ejemplo, entre 'científicos' y egos no científicos,

particularmente sobre el estado del conocimiento (90). Esta fue precisamente la misma contradicción que señalaron los anarquistas en el concepto del Estado obrero marxista, que se suponía que era la institución donde se reconciliarían las divisiones de clase. Por el contrario, Bakunin predijo que surgirían nuevas divisiones de clase, entre una clase burocrática de científicos y expertos y el resto de la población (*Escritos seleccionados* 266). Sin embargo, aquí hay una diferencia importante: lo que los anarquistas rechazan es la noción de que la reconciliación dialéctica pueda lograrse a través del Estado, mientras que Lacan rechaza la noción de reconciliación dialéctica en absoluto.

Para Lacan, el autorreconocimiento que estaba en el corazón de la dialéctica hegeliana se basa en realidad en un desconocimiento fundamental o méconnaissance. Es decir, uno solo se vuelve 'autoconsciente' al percibir erróneamente el deseo del otro, en lugar de reconocerse a sí mismo en él. En otras palabras, el deseo de uno nunca es el deseo de uno mismo, o nunca un deseo de ser reflejado en el deseo del otro, sino más bien, es un deseo de otra cosa, algo más allá de esto. Es por eso que el deseo siempre se enfrenta a un abismo, un vacío último, que solo puede ser superado en la muerte. Sin embargo, en lugar de confrontarse con la imposibilidad del propio deseo, uno lo objetiva, es decir, inventa un impedimento externo que funciona como una excusa para que no se realice. Así, el esclavo inventa al amo en el lugar de su propio deseo imposible, como prohibición exteriorizada del mismo. Esto es para que el esclavo pueda efectivamente decirse a sí mismo: podría realizar mi deseo si no fuera por el amo que se interpone en mi camino. Lo que esto realmente disfraza es el punto muerto interno del

deseo en sí mismo: permite que el esclavo funcione "como si" este punto muerto no existiera, precisamente atribuyéndolo a una barrera externa. De esta manera, el amo llega a representar el propio goce imposible del esclavo: el "robo" del goce del esclavo, que era una satisfacción que nunca tuvo en primer lugar. El neurótico obsesivo es un buen ejemplo de esto.

Según Lacan, el obsesivo se dedica a un continuo aplazamiento o postergación de su deseo, a la espera de la muerte del amo, poniendo así al amo en el lugar de la imposibilidad de su deseo.

Sin embargo, al hacerlo, se limita a sí mismo a una existencia morbosa, una especie de muerte en vida (*Escritos* 100).

Ahora bien, ¿y si se diera el caso de que la dialéctica revolucionaria del anarquismo funcionara precisamente de la misma manera? En el centro del anarquismo, como he mostrado, hay una dialéctica en la que el sujeto busca reconocerse a sí mismo y a su propia humanidad a través de la superación de obstáculos externos como el Estado. El Estado es visto entonces como una barrera externa a la progresiva autorrealización del sujeto. Por lo tanto, esta realización siempre se posterga, se pospone. Paradójicamente, sin embargo, es precisamente el Estado, como obstáculo externo a la plena identidad del sujeto, el que es, al mismo tiempo, esencial para la formación de esta identidad incompleta. La identidad del sujeto se caracteriza como esencialmente 'racional' y 'moral', es decir, capaz de una plena realización de la humanidad, sólo en la medida en que el Estado impide el despliegue de estas facultades y cualidades innatas. Sin la

existencia de la autoridad política, en otras palabras, el sujeto no podría verse así. Su identidad es así completa en su misma incompletitud. La existencia de la autoridad política es un medio de construcción de la plenitud ausente del sujeto.

Si tuviéramos que ver esta dialéctica en términos lacanianos, podríamos sugerir que, en el discurso del anarquismo, el Estado ocupa el lugar del amo frente al del esclavo; en otras palabras, el Estado funciona como una externalización de un estancamiento interno en el sujeto, enmascarando la falta imposible en el corazón mismo del deseo revolucionario. En otras palabras, lo que en realidad oculta el Estado como prohibición externa es que la anhelada autorrealización del sujeto es en última instancia imposible, que en efecto, no existe una esencia humana racional y moral que haya sido reprimida por la autoridad política y está a la espera de ser revelada; que en efecto, en el seno de la subjetividad humana existe una carencia o un vacío imposibles de superar. En este sentido, el Estado en el discurso anarquista cumple una función necesaria en el encubrimiento de esta carencia, operando como excusa para que se evite un enfrentamiento con esta carencia. Paradójicamente, entonces, la existencia de la autoridad política permite sostener el deseo revolucionario: podría realizar mi plena humanidad si no fuera por el Estado que se interpone en mi camino. Entonces, tal vez podríamos decir que, así como el amo es la invención del esclavo, también el Estado que todo lo oprime y todo lo domina es la invención del revolucionario, funcionando como una forma de posponer el encuentro con la carencia en su propia subjetividad y la imposibilidad misma de su deseo. Esto no sería sugerir que el Estado es simplemente una ilusión, sino que, siguiendo las líneas foucaultianas, el Estado

funciona como una forma de disfrazar el hecho de que el poder ya ha colonizado al sujeto (ver "Poder y estrategias" 116). Esto presenta un problema fundamental para el anarquismo: su deseo revolucionario de superar al Estado siempre se verá frustrado, ya que desmiente una necesidad más preocupante del Estado de sostener su deseo, y enmascarar su propia imposibilidad³. Para Lacan, entonces, la transgresión revolucionaria y la autoridad quedan atrapadas en una dialéctica en la que la primera depende de la segunda, y cuando desaparece la autoridad externa, surge una prohibición internalizada:

Hace mucho tiempo observé que para la frase del anciano padre Karamazov, "Si Dios está muerto, entonces todo está permitido", la conclusión que se nos impone en el texto de nuestra experiencia es que la respuesta a "Dios está muerto" es que 'ya no se permite nada'. (Seminario Grigg XVII Ch8: 3)

3 Slavoj Zizek hace aquí un comentario similar con respecto a la autoridad del Estado y la oposición política a ella, sugiriendo que la actitud individualista liberal tradicional hacia el Estado —viéndolo como una restricción externa coercitiva impuesta a la libertad de uno— descuida el problema de hasta qué punto esta "limitación" no es externa sino que es en realidad una autolimitación interna que aumenta la libertad real de uno. Proporciona una base para el individuo como un ser racional libre, de modo que la parte del individuo que realmente se resiste a la autoridad del Estado es la parte patológica 'no libre'. En otras palabras, la autoridad a la que los revolucionarios buscan resistir ya está internalizada; el Amo externo simplemente brinda una cobertura para esto —de modo que una vez que el Maestro externo desaparece, el sujeto vuelve a estar a merced de sus propias limitaciones patológicas ("De Joyce —el Síntoma" 4).

LOS CUATRO DISCURSOS

Parecería, entonces, que la dialéctica revolucionaria del anarquismo está atrapada en la misma relación paradójica que el amo y el esclavo de Lacan, en la que la oposición a la autoridad es una especie de juego que oculta el hecho de que la subjetividad y el deseo revolucionarios dependen en realidad de esta misma autoridad. Al adoptar la posición del esclavo, el sujeto revolucionario del anarquismo le hace el juego al amo. Para comprender con mayor precisión este vínculo autoritario, debemos volver a la teoría de los Cuatro Discursos de Lacan, en la que la dialéctica de la autoridad y la transgresión se formaliza en términos estructurales. En el Seminario XVII⁴ (presentado en 1969–70, en gran parte como respuesta a los levantamientos de mayo del 68) Lacan introdujo la teoría de los cuatro discursos que constituyen el vínculo social. Por 'discurso', Lacan entiende una posición estructural formal constituida por relaciones

4 Aquí me basaré en el borrador de la traducción inédita de Russell Grigg de El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El otro lado del psicoanálisis 1969–1970. Ed., Jacques–Alain Miller, trad., con notas de Grigg. En adelante, las referencias de este seminario se citarán en el texto bajo Grigg. (*Nota: las páginas de este borrador no se ejecutan consecutivamente de un capítulo a otro)

fundamentales del lenguaje, pero que está más allá de las palabras y los enunciados reales: un "discurso sin palabras" (Grigg, Seminario XVII Ch1: 3).

Estos cuatro discursos son el de Universitario, Maestro, Histérico y Analista. Como muestra Mark Bracher, son una forma de entender los grandes fenómenos sociales y políticos: educar en el caso de la Universidad; gobernando en el caso del Maestro; protestando en el caso de la Histérica; y revolucionario en el caso del Analista ("Sobre lo Psicológico" 107). En este sentido, son cruciales para la cuestión de la política radical porque son una forma de explicar los cambios y conmociones sociales. Hay un cierto orden entre estos discursos, y una relación específica y lógica entre ellos. Aquí nos ocuparemos primero de los discursos del Amo y la Histérica, y luego del Analista, ya que las relaciones entre estos muestran con mayor claridad el problema de la autoridad y su reafirmación en la política radical. De hecho, estos discursos muestran que el vínculo entre revolución y autoridad está constituido por una relación estructural, y de hecho inevitable, entre posiciones discursivas.

El discurso del Amo es el discurso que encarna el autodomínio: el intento de constituir un ego autónomo, cuya identidad está segura en un completo autoconocimiento. Este discurso se caracteriza por el dominio del Significante Amo (S1) – a través del cual el sujeto sostiene la ilusión de la identidad propia, de ser idéntico a su propio significante. Para sostener esta identidad propia, este discurso excluye el inconsciente, el conocimiento que no se conoce, ya que esto pondría en peligro el sentido de certeza del ego. Por lo tanto, el discurso del Maestro se encuentra en una relación particular de autoridad

con el conocimiento, buscando dominarlo y excluirlo de la conciencia el saber del inconsciente⁵. Esta relación con el saber es, para Lacan, una cuestión política: “la idea de que el saber puede hacer un todo es, si se me permite decirlo, inmanente a lo político como tal” (Grigg, Seminar XVII Ch2: 4). La posición de autoridad del Maestro sobre el conocimiento, por lo tanto, ejemplifica una posición de autoridad política. Las ideologías políticas se basan siempre en la idea de que el conocimiento es completo, absoluto y capaz de abarcar a toda la sociedad. Implicado en este discurso, entonces, está el intento de utilizar el conocimiento para lograr el dominio del campo social. Distintos discursos, técnicas y 'estrategias de gobierno' –para usar la terminología de Foucault– serían articulaciones del discurso del Amo.

Además, como muestra Lacan, los movimientos y discursos políticos que buscan transformar la sociedad, derrocar el discurso dominante del Amo, todavía están atrapados dentro de este discurso e inevitablemente lo perpetúan. El discurso del Amo abarca incluso aquellas teorías revolucionarias que buscan derrocarlo:

Lo que quiero decir con esto es que lo abarca todo, incluso lo que se piensa revolucionario, o más exactamente lo que románticamente se llama Revolución con R mayúscula. El discurso del amo realiza su propia revolución en el otro sentido de hacer un círculo completo. (Grigg, Seminario XVII Ch6: 2).

5 Además, es función del Discurso Universitario proporcionar la justificación a través del conocimiento, de la 'verdad' discursiva de la posición del Maestro.

En otras palabras, lo que logra una revolución política es meramente instanciarse dentro de la estructura del discurso del Amo, reafirmando así. Simplemente completa el círculo, terminando una vez más en el discurso del Maestro, la misma posición de autoridad que trató de negar. Es aquí donde Lacan parece reflejar el argumento anarquista sobre el 'lugar del poder' o el imperativo estructural de la autoridad para perpetuarse, incluso en situaciones revolucionarias. En otras palabras, tanto los anarquistas como Lacan verían el poder y la autoridad en términos de una lógica estructural específica de autoperpetuación, señalando los peligros de los esfuerzos revolucionarios que no abordan directamente esta cuestión. Esto se aplicaría particularmente al marxismo, que termina en un 'cambio de guardia'. Como demostraron los anarquistas, el marxismo cae en la trampa del lugar del poder porque piensa que puede transformar la sociedad sin transformar la estructura de autoridad; porque busca simplemente poner a otro agente en la posición de autoridad: el trabajador en lugar del burgués. "Y por eso", como dice Lacan, "lo único que ha hecho es cambiar de amo". (Grigg, Seminario XVII Ch2: 6).

Dada esta intratabilidad de la autoridad, ¿cómo es posible efectuar un cambio social sin meramente reafirmarlo? ¿Cómo es posible, en otras palabras, escapar del Maestro? La única forma de socavar al Maestro, para Lacan, es a través del discurso del Analista. Sin embargo, este proceso sólo puede comenzar una vez que se atraviesa el discurso intermediario de la Histórica. ¿Cuál es entonces la relación particular entre el Maestro y la Histórica, y por qué conduce al Analista? Según Bracher, debido al dominio del S1 en el discurso del Amo, se

produce un exceso de goce –el a o plus–de–jour–⁶ para el que no hay lugar en este discurso, y que por lo tanto es excluido y proyectado sobre el esclavo (Lacan 64). Por lo tanto, se le niega el conocimiento del objeto–causa del propio deseo del Maestro. Por eso Lacan dice que la esencia del amo es no saber lo que quiere, y la esencia del esclavo es precisamente saber esto en lugar de su amo (Grigg, Seminario XVII Ch2: 6). Lo que esto significa es, sin embargo, que la posición del Maestro es realmente la posición de la castración, ya que está cortado de su objeto a, del goce (Bracher, Lacan 65). Lo que el discurso del Amo esconde, entonces, detrás de su postura de certeza y plenitud de identidad, es una carencia fundamental.

Ahora bien, es precisamente esta carencia la que, de manera paradójica, agudiza el discurso de la histérica. La posición de la Histérica se caracteriza por una identificación con un deseo insatisfecho. Debido a que el agente aquí se da cuenta de su falta, la falta del objeto de deseo que completará su identidad, su posición se caracteriza por una demanda de saber quién es ella y cuál es su deseo (Verhaeghe 28). Esta demanda se dirige siempre al otro, y es por la naturaleza de esta demanda que la histérica hace del otro un amo. En otras palabras, la demanda de la histérica se dirige al amo, de quien se espera que dé una respuesta al deseo de la histérica.

Sin embargo, ante la imposibilidad de satisfacer este deseo, la respuesta que da el maestro es siempre errónea o inadecuada. Para mantener vivo su deseo, la histérica tiene, por tanto, un interés creado en mantener la carencia en el amo. Podemos ver,

6 Hay más días. [N. e. d.]

en esta dialéctica compleja, la relación precisa entre estos dos discursos: la histérica está siempre poniendo a prueba el conocimiento y la autoridad del maestro que, al tratar de ocultar su falta y apuntalar su posición de autoridad, brinda respuestas que solo exponen su impotencia y carencia aún más. La histérica llega cada vez más a ver al amo como un impedimento para la realización de su deseo; sin embargo, al mismo tiempo, tiene que sostener la posición del Maestro para sostener su deseo, porque una vez que el deseo es satisfecho, se derrumba.

Por lo tanto, la histérica cuestiona, interroga y resiste al amo pero, al mismo tiempo, necesita al amo para sostener su deseo insurreccional. En términos políticos, entonces, podríamos decir que mientras el marxismo, a pesar de sus aspiraciones revolucionarias, fue en última instancia parte del discurso del Amo, el anarquismo sería parte del discurso de la Histérica. Esto se debe a que mientras el marxismo, en sus esfuerzos revolucionarios, descuidó el discurso del Amo –el lugar del poder y la autoridad–, razón por la cual quedó atrapado en él, el anarquismo, como la histérica, se centró en este lugar de la autoridad misma, viéndolo como el principal impedimento para la libertad y plenitud del sujeto. Así como la histérica ve al amo como la causa de su enajenación, el anarquista ve al Estado como la causa de la enajenación del sujeto. Sin embargo, a pesar de, o más precisamente a través de, su intento de negar la autoridad política, el anarquismo se encuentra, paradójicamente, dependiendo de ella para formar su propia identidad revolucionaria. He mostrado cómo, por ejemplo, en el discurso anarquista el Estado funciona tanto como impedimento como objeto causa del deseo revolucionario. Así, en este análisis, así como el histérico necesita que el amo tenga

algo contra lo que protestar, así el anarquista necesita del Estado para constituir la identidad revolucionaria del sujeto.

ATRAVESANDO LA FANTASÍA: EL DISCURSO DEL ANALISTA

A pesar de esta relación paradójica entre el amo y la histérica, todavía hay un verdadero potencial revolucionario en el discurso de la histérica. Sin embargo, para romper el vínculo con el Maestro, debe intervenir otro discurso: el del Analista. Según Lacan, este discurso es el único contrapunto real al del Maestro (Grigg, Seminario XVII Ch6: 3) y la única vía de escape del sujeto. Entonces, ¿qué sucede aquí? Brevemente, el papel del análisis es, como muestra Bracher, permitir que el sujeto se apropie de su alienación y deseo, al confrontarlo con su propia fantasía inconsciente –produciendo una brecha entre el sujeto y el ideal del yo– y aceptar que el Otro, que sostiene esta estructura de fantasía, es en sí misma deficiente, carente y sin fundamentación (ver Bracher, Lacan 68–73). Esto sería lo que Lacan llama la *traversée du fantasme* –cruzar o atravesar la fantasía.

Tratemos de entender este proceso en términos políticos, es decir, en términos de la posibilidad del anarquismo o, en general, de la política radical, escapando del Amo y atravesando la fantasía política. Hemos visto que el anarquismo clásico, como

filosofía política radical, se sustenta no sólo en la idea de un 'objeto' social racional que determina el proceso revolucionario, sino también en la idea utópica de la sociedad del 'otro lado' del poder – una sociedad, en otras palabras, sin las distorsiones y dislocaciones provocadas por el poder y la autoridad. Es decir, existe una fantasía utópica de un estado edénico de plenitud y reconciliación que prevalecería en la sociedad una vez eliminadas las relaciones de poder. Además, hay, en el anarquismo, una idealización del sujeto: se considera que el sujeto encarna una moralidad y una racionalidad inherentes, cuya expresión completa ha sido distorsionada por la autoridad política. En otras palabras, hay una fantasía política que sostiene el deseo revolucionario en el corazón del anarquismo – esta fantasía consiste en una división maniquea entre el sujeto y la autoridad, y la promesa de un retorno a una objetividad social racional y moral perdida una vez que esta autoridad ha sido eliminado.

El problema con este discurso, sin embargo, son los supuestos esencialistas y positivistas en los que se basa, supuestos que ya no son sostenibles a la luz de los desarrollos teóricos del postestructuralismo y el análisis del discurso. Para que el anarquismo sea más relevante para la política y la teoría radicales contemporáneas, tendría que abandonar estos supuestos y, en particular, la fantasía utópica –el objeto a– en torno al cual se estructura su deseo revolucionario. Más aún, el anarquismo debe confrontar lo que es tan perturbador para sus propias idealizaciones, es decir, el deseo de poder en el corazón de la subjetividad humana. Este deseo de poder es algo que se reconoce, pero se niega en el anarquismo clásico. Por ejemplo, Bakunin habla sobre el "principio del poder": "Todo hombre

lleva dentro de sí los gérmenes del ansia de poder, y cada germen, como sabemos, debido a una ley básica de la vida, necesariamente debe desarrollarse y crecer". (Filosofía Política 248). Tal vez podamos decir que este "principio de poder" es la fantasía inconsciente traumática del anarquismo clásico, algo que perturba su idealización del sujeto esencialmente moral y racional. Entonces, lo que el anarquismo debe hacer es confrontar esta realización traumática: aceptar que, en el corazón del sujeto humano, no hay una esencia moral y racional latente, sino un deseo o impulso de poder. Además, esto también implicaría el reconocimiento de que el poder siempre estará presente en un grado en cada simbolización política, incluso aquellas basadas en el ideal utópico de una sociedad libre de poder. El proceso de simbolización política siempre implicará la exclusión de un elemento particular, y esto, por supuesto, es la operación del poder.

LA CONTINGENCIA DE LO POLÍTICO

Pero ¿qué significa esto para el anarquismo y la política emancipadora en general? Simplemente, que debe abandonar la fantasía de la plenitud utópica y reconocer que falta el Otro, que no hay una comunidad natural o esencial que mantenga unida a la sociedad. En otras palabras, lo que la política radical debe reconocer y, de hecho, afirmar es que no existe un proceso dialéctico o una lógica social subyacente que determine lo político, que lo político es siempre radicalmente infundado, indeterminado y contingente. Yannis Stavrakakis habla aquí sobre la crisis del proyecto utópico, sugiriendo que, en cambio, “la política de hoy es la política de la aporía”. (99) Los proyectos políticos utópicos, incluido el anarquismo, se basaban en la fantasía de una sociedad sin dislocación y antagonismo, y fueron intentos de ocultar o 'remendar' la carencia misma de lo social mismo, la carencia que era irreductible y, de hecho, constitutiva de lo político mismo. Es decir, que el propio funcionamiento de la política gira en torno a este vacío en el seno de lo social; la política no es más que el intento de llenar o 'suturar' este vacío a través de distintas simbolizaciones basadas en la promesa de plenitud.

Atravesar la fantasía en el sentido político, entonces, sería reconocer ese vacío irreductible en lo social, el vacío que compromete y disloca cualquier simbolización política. Significaría reconocer la contingencia y la indecidibilidad de la política, y que los proyectos políticos transformadores y emancipadores nunca pueden aspirar a transformar toda la sociedad: siempre habrá algo que se les escape. La sociedad, en otras palabras, es un objeto imposible que nunca puede ser captado de esta manera. De hecho, como argumenta Stavrakakis, la teoría política lacaniana se basa en una imposibilidad o carencia fundamental: “La teoría política lacaniana apunta a traer a la palestra, una y otra vez, la carencia en el Otro, la misma carencia que la fantasía utópica intenta enmascarar...” (166). Esto significaría, además, que cualquier tipo de crítica política radical de las instituciones y las prácticas sociales no podría hacerse desde la perspectiva de algún tipo de subjetividad esencialista u orden social sobre el que las instituciones parecen imponerse, sino que operaría dentro de los límites discursivos de la institución misma, de acuerdo con la comprensión lacaniana de que todas las prácticas sociales, incluso las revolucionarias, son parte de las propias estructuras institucionales y discursivas y, de hecho, dependen de ellas (ver Copjec 51).

POLÍTICA DEL EVENTO

Sin embargo, a pesar del vínculo implícito entre las prácticas sociales y políticas y las estructuras institucionales que las originan, aún existen momentos de ruptura y dislocación en los que se expone la indeterminación de estas estructuras y se cuestiona su dominio. Este momento de ruptura podría verse en términos de un Evento político fundamental, que es contingente, indeterminado y cuyos efectos son indecibles. En el caso de una revolución, por ejemplo, hay algo que excede o trasciende tanto las condiciones concretas que la originan como su posterior reintegración a un orden estatal. Alain Badiou, por ejemplo, cree que la Revolución Francesa, a pesar de su posterior concreción en un orden republicano francés, contenía un potencial emancipador, una 'multiplicidad infinita' –expresada en la reivindicación de una democracia igualitaria universal– que, hoy permanece latente, y que sin embargo, puede reactivarse (ver Barker 83–84). Tal vez en términos lacanianos, el Evento podría referirse a esa transición radical de un Discurso a otro, en el que hay un espacio infinitesimal sublime donde todo está momentáneamente suspendido y todo es posible. Sería este tipo de espacio entre dos posiciones

estructurales o regímenes significantes lo que verdaderamente podría decirse que es político.

Ha habido una serie de pensadores contemporáneos que han tratado de teorizar este momento de indeterminación, entendiéndolo como la base de la política propiamente dicha, como aquello que desestabiliza las identidades y estructuras políticas y permite cuestionarlas. Aquí discutiré brevemente dos enfoques diferentes de esta cuestión, el de Jacques Ranciere y el de Slavoj Zizek, que ilustran tanto el potencial liberador como los peligros autoritarios de la política del Evento.

Ranciere es un pensador para quien el elemento contingente y disruptivo de la política es central. Este elemento disruptivo se basa en una inconmensurabilidad o “desacuerdo” (mésentente) constitutivo entre el demos y el orden 'policial', una inconmensurabilidad que Ranciere remonta a sus orígenes en la democracia ateniense. El demos, o 'el pueblo', se define por su exclusión de la polis: es la masa sin forma que 'no tiene parte' en la vida política de la ciudad y, como tal, ha sido víctima de un 'equivoco' fundamental. Eso debe ser reparado. El orden 'policial' se refiere al *statu quo*, a las estructuras sociales y políticas dominantes. Este orden se basa en un proceso de 'cálculo' que busca separar al individuo de la masa y asignar a cada uno su lugar dentro del orden dominante. Su tendencia es, por tanto, hacia una despolitización de las masas y una reducción del terreno político a través de un proceso de individualización. Sin embargo, esta inconmensurabilidad da lugar a disputas en las que se plantean cuestiones políticas fundamentales: “Produce tanto nuevas inscripciones de igualdad dentro de la libertad como una nueva esfera de

visibilidad para futuras manifestaciones” (42). Así, para Ranciere, hay momentos de ruptura en los que las identidades se vuelven indeterminadas, y en los que las jerarquías y estructuras sociales dominantes se dislocan o suspenden momentáneamente, permitiendo la articulación de nuevos e impredecibles significantes políticos. Esto sería similar a los espacios de transición entre discursos a los que me he referido, en los que pueden intervenir nuevos significados políticos, incluso revolucionarios. El punto clave aquí, sin embargo, es que no existe un objetivo utópico para la política, o al menos no hay uno que pueda alcanzarse jamás; más bien la política debe ser vista como una serie de choques o 'desacuerdos' en los que su naturaleza intrínsecamente inestable y contingente se pone de manifiesto.

Slavoj Zizek también ve la política en términos de un momento fundamental de ruptura, un evento que rompe con las identidades y categorías políticas aceptadas y permite que se produzcan nuevos significados. En varios textos, Zizek ha invocado una especie de acto revolucionario que rompe fundamentalmente el estancamiento de los paradigmas político-ideológicos contemporáneos del multiculturalismo liberal y la globalización capitalista: “Hoy, más que nunca, uno tiene que insistir en que la única manera de abrir el surgimiento de un Evento es el de romper el círculo vicioso de globalización-con-particularización al (re)afirmar la dimensión de Universalidad contra la globalización capitalista.” (*Sujeto Cosquilloso* 211) La afirmación de esta dimensión Universal, como particularidad excluida, sería, en términos lacanianos, una especie de pasaje al acto –una decisión ética– que transgrede las coordenadas simbólicas dominantes de la sociedad.

Sin embargo, el acontecimiento político, si se teoriza de esta manera, es fundamentalmente ambiguo. Por un lado, la decisión ética puede referirse a una especie de salto a un abismo de contingencia y libertad, en el que existe un desfase imposible entre el sujeto y los criterios normativos preestablecidos que se supone deben guiar su acción. Según Ernesto Laclau, por ejemplo, esta relación inestable entre lo ético y lo normativo es la base de una política hegemónica, en la que siempre hay una brecha entre lo universal y lo particular, entre el lugar vacío de lo universal y la identidad particular que intenta, finalmente sin éxito, encarnarlo (Butler, Laclau, Zizek 81). Esta política de la hegemonía –o política de la carencia– implica una contingencia democrática y emancipadora, en la que el campo político se constituye a través de su apertura a diferentes identidades y formas de compromiso. Para Zizek, por otro lado, sin embargo, la decisión ético–política parece implicar una forma de política autoritaria o 'terrorista', que a veces defiende abiertamente:

La única perspectiva 'realista' es fundamentar una nueva universalidad política optando por lo imposible, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas a priori ('derechos humanos', 'democracia'), cuyo respeto impediría también resignificar el terror, el ejercicio despiadado del poder, el espíritu de sacrificio... si esta elección radical es denunciada por algunos liberales como fascismo de izquierda, ¡que así sea!" (Butler, Laclau, Zizek 326).

Quizás esto muestre la tentación en la política radical de fundamentar o concretar este espacio interdiscursivo en un nuevo discurso del Amo –algo que siempre tiene carácter

autoritario-. De hecho, Žižek argumenta que en tiempos de revolución o desintegración social “en los que el poder cohesivo de la ideología pierde su eficacia” es el Maestro quien proporciona un nuevo punto de referencia que estabiliza la situación (“Cuatro Discursos” 77)

AN-ARQUISMO

Entonces parecería que el Acontecimiento que puede intervenir en los espacios de transición entre los Discursos, es siempre potencialmente peligroso, y esto sólo parecería confirmar la advertencia original de Lacan sobre la política radical: que inevitablemente terminará invocando a un nuevo Amo. Sin embargo, se podría sugerir aquí que más que sucumbir a la tentación de pasar al acto inmediatamente, se busque reinscribir el Acontecimiento político dentro del discurso del Maestro como una forma de estabilizar la revolución, tal vez, en cambio, uno podría permanecer fiel a la apertura constitutiva y a sus posibilidades radicalmente contingentes. Esto implicaría una ética política radical de suspensión e indeterminación que se niega a fundarse en un orden ontológico concreto. De hecho, podríamos referirnos aquí a una posición político-ética-arquitectónica, una que se distingue del anarquismo clásico al rechazar el fundamento ontológico, las identidades esencialistas y las estructuras utópicas en las que se basa. Reiner Schurmann caracteriza la acción anárquica como una acción sin un "¿por qué?" –es decir, acción que no se fundamenta en principios racionalistas absolutos (*Heidegger*

10). De manera similar En cierto modo, podríamos caracterizar la acción anárquica lacaniana como una acción sin Amo, en otras palabras, acción que ya no invoca al Maestro, sino que permanece abierta a la indeterminación de la situación política.

Como ejemplo concreto de una política anárquica lacaniana en este sentido, podríamos señalar lo que se denomina ampliamente el movimiento 'anti-globalización' –un movimiento de protesta que ha estallado a través de nuestros horizontes políticos en los últimos años, desde Seattle hasta Cancún. Esta es una serie de luchas. contra la visión capitalista neoliberal de la globalización que tanto nos domina hoy.

Lo radical de este movimiento no es sólo la amplitud de su agenda política, sino las nuevas formas de acción política que implica. Es fundamentalmente diferente tanto de la política de identidad que ha prevalecido recientemente en las sociedades liberales occidentales, así como de la política marxista de lucha de clases. Por un lado, el movimiento antiglobalización une diferentes identidades en torno a una lucha común; y, sin embargo, este terreno común no está determinado de antemano, ni se basa en la prioridad de intereses particulares de clase, sino que se articula de manera contingente durante la lucha.

Después de haber ido más allá de las luchas culturales y de identidad sexual –la letanía de victimizaciones del PC– la política radical una vez más ha vuelto a colocar al capitalismo en la agenda, solo que no en el mismo lugar que hizo el marxismo. Ahora apunta a nuevos sitios de opresión y dominación dentro del sistema capitalista: poder corporativo y codicia, productos

GM, vigilancia en el lugar de trabajo, medio ambiente degradación, y así sucesivamente.

Además, lo que hace que este movimiento sea radical es su imprevisibilidad e indeterminación: la forma en que se forman vínculos y alianzas inesperados entre diferentes identidades y grupos que de otro modo tendrían poco en común.

Así que mientras este movimiento es universal, en el sentido de que invoca un horizonte emancipador común que interpela las identidades de los participantes, rechaza también la falsa universalidad de las luchas marxistas que niegan la diferencia y subordinan las otras luchas al papel central del proletariado o, para ser más precisos, al papel de vanguardia del Partido.

Quizás no sea sorprendente, entonces, que los grupos anarquistas ocupen un lugar destacado en estas protestas. Pueden ser vistas como una forma anarquista de política porque rechaza el centralismo y la jerarquía, prefiriendo estructuras más democráticas y pluralistas⁷.

Además, permanece abierta a una pluralidad de identidades y luchas diferentes.

Así como los anarquistas clásicos insistían, en oposición a Marx, en que la lucha revolucionaria no podía estar confinada o determinada por los intereses de clase del proletariado industrial, y debía estar abierta también a los campesinos, al lumpenproletariado, a los intelectuales desclasados, etc., así

7 Véase la discusión de David Graeber sobre algunas de estas estructuras anarquistas y formas de organización en “The New Anarchists”.

también el movimiento antiglobalización contemporáneos, incluye una amplia gama de luchas, identidades e intereses: sindicatos, estudiantes, ambientalistas, grupos indígenas, minorías étnicas, activistas por la paz, etc.

Lo que esto significa, entonces, es que una serie heterogénea de luchas que, aunque 'acolchadas' en torno a una política general de resistencia al capitalismo, no tienen un Maestro significativo definido.

O quizás sea más preciso decir que el significante Maestro aquí está vacío. Paradójicamente, lo que mantiene unido al movimiento es el rechazo de las identidades trascendentales, o en este caso, de los logos.

Naomi Klein, en su exploración del capitalismo corporativo global y la resistencia a él, muestra la forma en que los logotipos (marcas) se han convertido en los significantes universales del capitalismo: “Los logos, por la fuerza de la ubicuidad, se han convertido en lo más parecido que tenemos a un lenguaje internacional, reconocido y entendido en muchos más lugares además del inglés” (*No Logo XXI*).

En este sentido, las marcas pueden entenderse en términos lacanianos como un significante Amo –aquellas que dota al consumidor de una cierta identidad⁸ y el título del libro de Klein

8 De hecho, Lacan parece vincular la publicidad y los productos de consumo al discurso del Amo: “Nos estamos familiarizando cada vez más con las funciones del agente. Vivimos en una época en la que sabemos lo que esto transmite: cosas falsas, cosas publicitarias, que hay que vender. Pero también sabemos que funciona con eso, en el punto al que hemos llegado en la expansión, el paroxismo, del discurso del amo en una sociedad que se funda en él.” (Seminario Grigg XVII Ch8: 13).

implica precisamente un rechazo, o al menos una subversión de los logotipos (marcas) como significantes del poder corporativo.

Sin embargo, este mismo rechazo del logos o significante maestro –*No Logo*– se convierte en sí mismo en una especie de significante vacío, un 'stand in' que 'sutura' y junta de manera contingente el diverso campo de las luchas.⁹

9 Esta noción de 'significante vacío' se deriva de la comprensión de Laclau de la política de la hegemonía, en la que una identidad particular o un significante viene a representar la universalidad vacía del campo político, permitiendo así que se formen "cadenas de equivalencia" entre diferentes identidades. (ver “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” 167).

TRABAJOS CITADOS

- Bakunin, Mijaíl. *Filosofía política*. Ed., GP Maximoff. Londres: Prensa libre de Glencoe, 1953.
- Bakunin, Mijaíl. *Escritos Seleccionados*. Ed., Arthur Lenning. Londres: Cabo, 1973. Barker, Jason. *Alain Badiou: una introducción crítica*. Londres: Plutón Press, 2002.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. *Lacan: el Maestro Absoluto*. Trad., Douglas Brick. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.
- Bracher, Mark. "Sobre las funciones psicológicas y sociales del lenguaje: la teoría de los cuatro de Lacan
Discursos." *Teoría lacaniana del discurso: sujeto, estructura y sociedad*. ed. Marcos Bracher et al. Nueva York: Prensa de la Universidad de Nueva York, 1994. 107–128.
- Bracher, Mark. *Lacan, Discurso y cambio social: una crítica cultural psicoanalítica*. Ítaca: Prensa de la Universidad de Cornell, 1993.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. *Contingencia, Hegemonía, Universalidad: Diálogos Contemporáneos de Izquierda*. Londres: Verso, 2000.

- Copjec, Joan. "Dossier sobre el debate institucional: una introducción". en Jacques Lacan, *Television: Desafío al establecimiento psicoanalítico*. ed. J. Copject. Trans., D. Holler et al., Nueva York: WW Norton, 1990, págs. 49–52.
- Donzelot, Jacques. "La miseria de la cultura política". *Ideología y Conciencia* 5. 1979: 73 86.
- Foucault, Michel. "Poder y estrategias". *Poder/conocimiento: entrevistas seleccionadas y otros escritos 1972–77*. ed. Colín Gordon. Nueva York: Harvester Press, 1980. 134–145.
- Freud, Sigmundo. "La civilización y sus descontentos". La edición estándar de las obras psicológicas completas de Sigmund Freud. vol. XXI. Trad., y ed. James Strachey. Londres: Hogarth Press, 1961.64–148.
- Graber, David. "Los nuevos anarquistas". *New Left Review* 13, enero/febrero de 2002: 61–73.
- Grigg, Russell, trad., "El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El Otro Lado del Psicoanálisis 1969–1970. Ed., Jacques–Alain Miller". Manuscrito no publicado.
- Klein, Noemi. *Sin logotipo: sin espacio, sin opciones, sin trabajos*. Gran Bretaña: Flamingo, 2001.
- Kropotkin, Pedro. *Ética: origen y desarrollo*. Trans., LS Friedland. Nueva York: Tudor, 1947.
- Lacan, Jacques. *Escritos: una selección*. Trad., Alan Sheridan. Londres: Tavistok, 1977.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una política democrática radical*. Londres: Verso, 2001.

Laclau, Ernesto. “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” en *El mal menor y el mayor Bien: La Teoría y Política de la Diversidad Social*. ed. Jeffrey Semanas. Concord, Mass.: Rivers Oram Press, 1994: 167–178.

Ranciere, Jacques. *Desacuerdo: Política y Filosofía*, Minneapolis: Universidad de Minnesota Prensa, 1999.

Schurmann, Reiner. *Heidegger sobre el ser y el actuar: de los principios a la anarquía*. Transcripción, Christine Marie Gros, Prensa de la Universidad de Indiana, Bloomington, 1987.

Stavrakakis, Yannis. *Lacan y lo Político*. Londres: Routledge, 1999.

Verhaeghe, Paul. *Más allá del género: del sujeto a la pulsión*. Nueva York: Otra Prensa, 2001.

Zizek, Slavoj. *El sujeto cosquilloso: el centro ausente de la ontología política*. Londres: Verso, 1999.

Zizek, Slavoj. “Cuatro discursos, cuatro temas”. *Cogito y el Inconsciente*. Ed Slavoj Zizek. Durham: Duke University Press, 1998. 74–113.

Zizek, Slavoj. “De Joyce–the–Symptom al síntoma del poder”. *Tinta lacaniana 11* (www.plexus.org/lacink/lacink11/zizek.html)



ACERCA DEL AUTOR

SAUL NEWMAN (nacido en 1972) es un teórico de la política y personaje central del postanarquismo; actualmente es profesor en la Goldsmiths College, Universidad de Londres (no confundir con el Saul Newman que publica sus trabajos en la American University en Washington D. C.) Titulado por la Universidad de Sídney y la Universidad de Nueva Gales del Sur. Newman acuñó el término postanarquismo como un término general para las filosofías políticas que sintetizan el anarquismo actualizado a partir de la perspectiva posestructuralista, y posteriormente fue popularizado a partir de su libro de 2001, *From Bakunin to Lacan*. Rechaza algunos de los conceptos tradicionalmente asociados al anarquismo, incluyendo el esencialismo, la «positiva» naturaleza humana y el concepto de revolución.