

# ¿Es posible una teoría ontológico-política? Reflexiones en torno a *Poderes de la abyección* de Ricardo Laleff Ilieff<sup>1</sup>

Elías Palti

Universidad de Buenos Aires, Argentina ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/poso.91859>

Envío: 9 octubre 2023 • Aceptación: 17 enero 2024

**Resumen:** El presente ensayo es una reflexión a partir del libro de Laleff Ilieff acerca de la apelación a categorías provenientes de la teoría psicoanalítica, en particular, la de Jacques Lacan, para la teoría política. Según intenta mostrarse aquí, categorías como la del “abyecto” o lo “real” se han revelado especialmente productivas dado que permiten alumbrar algunas de las cuestiones claves en torno de las cuales se ha debatido en los últimos años en el campo de la teoría política y, en particular, abordar el análisis de la dimensión ontológica de la política. En su transcurso, sin embargo, habrán de revelárenos las limitaciones inherentes a toda teorización al respecto.

**Palabras clave:** teoría psicoanalítica; teoría política; abyecto; Lacan; Kristeva; ontología política; emancipación.

## ENG Is an ontological-political theory possible? Reflections around *Poderes de la abyección* by Ricardo Laleff Ilieff

**ENG Abstract:** The present essay is a reflection based on Laleff Ilieff's book around the appellation to categories taken from psychoanalytical theory, particularly Jacques Lacan's, to apply them to political theory. As it intends to show, categories such as those of the “abject” and the “Real” has proved particularly productive since they permit to shed light on key issues around which debates in the field of political theory have revolved in recent years and, particularly, to approaching the ontological dimension of politics. However, in the course of it, the inherent limitations for all theory in this regard would become manifest.

**Keywords:** Psychoanalytical Theory; Political Theory; Abject; Lacan; Kristeva; Political Ontology; Emancipation.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Lo abyecto como categoría política. 3. El vínculo ambiguo. 4. El desanudamiento I: Judith Butler y lo simbólico desatado. 5. El desanudamiento II: Walter Benjamin y lo real desatado. 6. El desanudamiento III: Giorgio Agamben y el imaginario desatado. 7. El regreso de lo reprimido y la reemergencia del sustrato político negado. 8. La hiancia inasible. 9. La “huelga general proletaria” y la “incertidumbre democrática”. 10. La recursividad: la necesidad-imposibilidad de la propia teoría ontológico-política. 11. Bibliografía.

**Cómo citar:** Gómez Pellón, E. (2024) “¿Es posible una teoría ontológico-política? Reflexiones en torno a *Poderes de la abyección* de Ricardo Laleff Ilieff”. *Polít. Soc. (Madr.)* 61(2), e91859. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.91859>

### 1. Introducción

El libro de Ricardo Laleff Ilieff recientemente aparecido, *Poderes de la abyección*, es un texto breve pero sumamente denso. No solo por las ideas que contiene sino también por todo aquello a las que ellas se abren; el complejo universo de problemáticas que en el mismo se delinean. Es así, por sobre todas las cosas, una incitación a la reflexión. En lo que sigue se intenta ofrecer una idea somera de su contenido así como algunas

<sup>1</sup> El presente texto es una expansión de la presentación del dicho libro que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional de Argentina el 15 de julio de 2023.

reflexiones que surgen a partir de él. Según veremos, ciertas categorías elaboradas por la teoría psicoanalítica contienen claves fundamentales para aclarar el sentido de algunos de los conceptos nucleares en torno de los cuales gira hoy el debate en el campo de filosofía política, así como también aquellos problemas de orden conceptual que en él se plantean, sobre todo en el momento de intentar delinear un horizonte político emancipador.

En este sentido, el presente trabajo debe considerarse al mismo tiempo una reseña de las ideas vertidas en el libro en cuestión y un ensayo acerca de las temáticas que del mismo se refieren. Además de Freud y Lacan, y la reinterpretación que realiza Julia Kristeva del concepto de “lo abyecto”, Lalleff Ilieff nos propone un recorrido por la obra de una variedad de autores como Judith Butler, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, René Girard y Pierre Clastres, quienes trabajaron dicho concepto —y aquel otro asociado al mismo, el de lo *real* lacaniano— y también otros, como Carl Schmitt y Walter Benjamin, que si bien no pudieron acceder a las elaboraciones más recientes de la teoría psicoanalítica, sus teorías se enmarcarían en una línea análoga de pensamiento. En definitiva, el orden de exposición seguido aquí replica, en lo esencial, el mismo que propone el libro, aunque en cada uno de los apartados habrán de presentarse algunas reflexiones propias que, entiendo, se desprenden a partir del mismo<sup>2</sup>.

## 2. Lo abyecto como categoría política

En el título de libro de Lalleff Ilieff resuena ya el eco de la obra de Julia Kristeva traducida al español como *Poderes de la perversión* (Kristeva, 1988). Ambos parten de una categoría psicoanalítica, la de “abyección”, como premisa para pensar política. En este sentido, retoma un sendero ya transitado por diversos teóricos y filósofos políticos contemporáneos. Autores como Ernesto Laclau, Alain Badiou o Slavoj Žižek, por citar solo algunos de los más conocidos, se nutrieron de las ideas de Lacan y, en particular, de su concepto de lo *Real* para elaborar sus propias teorías. De todas formas, no deja de ser llamativo este vínculo. La pregunta es: ¿cómo una categoría psicoanalítica puede servir de núcleo articulador de un pensamiento de la política?

En la definición de Kristeva de lo abyecto, este remite a “aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas” (Kristeva, 1988: 11). El abyecto es aquel que se coloca por fuera del orden, indica ese ámbito de liminalidad en que la lógica que el mismo instala se pone en suspenso. De este modo impide a dicho orden constituirse plenamente como tal, señala un punto de fisura inherente suyo; representa, en fin, la marca siempre presente de la radical contingencia de su misma institución. De allí el aforismo de Kristeva: “Para cada ego su objeto, para cada superyó su abyecto”. Este indica ese lugar que no tiene lugar concebible en el espacio regulado de lo simbólico en la medida en que no participa del sistema de la significación: es heterogéneo respecto del mismo.

Encontramos aquí el vínculo entre teoría psicoanalítica y teoría política, así como la centralidad de esta categoría de lo abyecto para establecer el mismo. Solo bajo el supuesto de la presencia de una hiancia que abra el espacio cerrado del orden hacia aquello que yace más allá del mismo —de la existencia de una fisura en él, que es lo que la figura del abyecto designa, según Kristeva— es posible pensar la historia y la política. De lo contrario, solo habría lugar para la reproducción al infinito de lo dado, significaría la clausura de todo horizonte emancipador.

Sin embargo, inmediatamente luego de la definición anterior de lo abyecto, Kristeva agrega: “Lo ambiguo, lo mixto”. En efecto, el concepto de lo abyecto carece de un sentido unívoco. De hecho, remite a dos instancias contradictorias entre sí. En un sentido literal, “ab-yecto” refiere al “estado de ser desechado”. El estado de abyección es el de encontrarse arrojado al mundo, esto es, separado del vientre de la madre. La separación de la madre es, sin embargo, necesaria para construir la propia identidad. En Lacan, esto remite al “estadio del espejo”, el momento en que el niño puede recortarse de su entorno, quebrar ese estado de indefinición originario y constituirse como sujeto. Es este el evento originario traumático de la castración por el cual el ser viviente se introduce en el orden de lo simbólico, se le instituye la ley, según la teoría lacaniana.

El concepto de lo abyecto contiene así una doble valencia: es simultáneamente lo que funda la identidad y la disuelve, lo que hace posible la institución de un orden y lo que impide su plena articulación. Eso que se excluye y sirve para delimitar la comunidad, que es arrojado por fuera de ella como su otro, es también lo más íntimo suyo (paradoja que Lacan designa con el término “extimo”). Y es precisamente por ello que puede poner en suspenso a la propia norma que lo sostiene: un puro exterior, lo radicalmente extraño no puede conmover aquello a lo cual no pertenece. Si logra minar un orden dado es porque reactiva el trauma primitivo del acto de castración originario de ese mismo orden, la contingencia del evento de institución de la ley, del que sirve de huella. Según afirmaba Lacan, el otro, la mirada del otro, es lo que funda la propia identidad, le permite recortarse como sujeto, pero no hay un otro del otro. Esto es, aquello que funda el orden es él mismo infundado.

El abyecto en tanto extimo es eso familiar que se vuelve extraño, ominoso, amenazante (lo *Heimlich* deviene *Unheimlich*). Esto conduce a esa paradoja en la teoría psicoanalítica de que aquella falta que resulta de la castración, de aquel evento que pone término al despliegue incondicionado del puro deseo, es también lo que impulsa permanentemente al mismo: un estado de completitud, donde no hubiera ya carencia alguna, tampoco daría lugar al deseo, sería el de una absoluta quietud, una vida meramente maquinal, en la que no hay apertura posible (un agujero) a un horizonte más allá de lo ya poseído. En definitiva, aquella ambivalencia

<sup>2</sup> Cabe aclarar, de todos modos, que en las conclusiones finales sí se encontrarán algunas consideraciones ya más personales acerca de la problemática de si es posible una teoría ontológico-política, consideraciones que, si bien no contradicen los planteos de dicho autor, tampoco cabe atribuírselas, siendo que lo que allí se afirma es bajo mi exclusiva responsabilidad.

del concepto de lo abyecto (en tanto que aquello que funda y al mismo tiempo impide la institución de un orden) se desprende, a su vez, de esta otra paradoja en la teoría psicoanalítica: que la castración, la imposición de la ley, que pone un límite al deseo, sea también la que le da origen, su expresión directa. En lo abyecto (“lo ambiguo, lo mixto” según Kristeva), los opuestos del orden y el caos, el origen y la destrucción, la vida y la muerte, se funden, se confunden.

### 3. El vínculo ambiguo

Las elaboraciones de Laleff Ilieff en torno del vínculo entre el concepto de abyección y la política se desprenden a partir de otra ambigüedad que resulta de la anteriormente señalada y que refiere a qué es eso que se excluye, ese real que resulta inasimilable al orden de lo Simbólico, en los términos de Lacan. Como señala Laleff Ilieff, aquí aparecen dos interpretaciones opuestas, y los distintos autores oscilarán entre una y otra. Una primera interpretación de lo Real, es decir, de eso que se excluye, refiere a aquellos resabios de esa instancia de indiferenciación originaria, anterior a la instauración del orden simbólico (al estadio del espejo) y que se resisten a entrar en él. Esta sería la perspectiva inicial de Lacan, en la que se podrían ver aún las huellas del concepto fenomenológico del sujeto, o más precisamente, del ego transcendental como indicando una instancia de subjetividad previa a la constitución de un sujeto. La otra interpretación entiende que lo Real no es un resabio de ese estado de indiferenciación originaria que precede a lo simbólico sino el resultado de una falla que se produce en el propio proceso de simbolización. No proviene de algo que lo preexiste, sino que es un resultado suyo.

Como señala Laleff Ilieff, es el primero de los conceptos de lo Real, como asociado a lo presimbólico, el que subyace a la perspectiva de Kristeva (1974), según se observa más claramente en otra de sus obras: *Revolución del lenguaje poético* (concepto que también informa la idea de Deleuze y Guattari de las “máquinas deseantes”, así como la de la “construcción imaginaria de la sociedad” de Castoriadis —y, en general, de los demás miembros del grupo “Socialismo o barbarie”— e incluso del propio Jaques-Alain Miller, suerte de representante oficial de Lacan). En dicho libro, Kristeva opone el signo y el sema, esto es, el lenguaje y la semiosis. Lo que llama la “chora semiótica” refiere a un ámbito presimbólico, un cuerpo de sentidos primitivos que aún no ha sido bañado por el orden del lenguaje y la serie de distinciones categoriales que él instituye. Esto conduce a Laleff Ilieff a la crítica que realiza Judith Butler (2007) en *El género en disputa* del concepto de lo real como presimbólico.

### 4. El desanudamiento I: Judith Butler y lo simbólico desatado

Como señala este autor, Butler cuestiona el planteo de Kristeva desde una perspectiva de género. El “cuerpo materno” al que Kristeva identifica con ese ámbito de indiferenciación originaria no es, según dice Butler, algo natural o algo dado, sino algo construido en el interior del orden simbólico, el resultado de procedimientos discursivos. El propio acto de exclusión-represión crea aquello que va a rechazar, a arrojar por fuera de su ámbito, y en función de lo cual va a delimitar ese espacio reglado por la norma que él instituye. Para Butler no hay instancia que no se encuentre ya informada por la norma<sup>3</sup>.

La perspectiva de Kristeva, así como la de aquellos que se adhieren a esta interpretación de lo Real como presimbólico, conduciría a una suerte de utopismo arcaizante, esto es, a un “retorno a lo primitivo” entendido como una suerte de estado idílico anterior a toda norma (concepto en el que resuenan los ecos del ideal cristiano de un estado edénico originario, en comunión inmediata con Dios, en que solo rige la ley natural común a toda la humanidad, y en que el sentido se nos presenta inmediatamente sin tener que atravesar por la materialidad, la opacidad, del lenguaje). Este regreso a una forma de comunidad originaria se ofrecería así como un modelo de una realidad social alternativa a la existente, una vía de escape del orden de lo simbólico. Para Butler, en cambio, esta naturalización del otro, de lo abyecto, opera como clausura de la hiancia. Solo en la medida en que lo excluido es pensado como un límite inherente a la norma puede abrirse un horizonte a lo infinito, un universo abierto de posibilidades. Sin embargo, como señala Laleff Ilieff, en la perspectiva de Butler lo Real aparece como un mero defecto contingente del orden, o bien como un efecto suyo. Aquí resuena la crítica de Žižek a Butler (Butler, Laclau y Žižek, 2002) respecto de la ausencia en su planteo de la cuestión del “punto nodal” (luego volveremos sobre el tema).

Según señala el esloveno, la búsqueda de inclusión de lo excluido, de lo que no resulta inscribible en el binarismo genérico de la norma, solo da lugar a una serie de movimientos tropológicos en el interior del propio orden, pero de ningún modo cuestiona el mismo. Por el contrario, lleva a reforzarlo, dice. El juego de la proliferación de las diferencias, la quiebra de los binarismos que Butler propone, es algo con lo que Žižek acuerda, solo que no encuentra allí nada verdaderamente revolucionario o subversivo. De hecho, es la ideología más propia del capitalismo tardío (la imagen de dos personas del mismo sexo besándose, junto con las invocaciones de “Sé tú mismo”, “Quiebra todas las reglas”, resulta hoy la mejor estrategia para venderte un champú).

Según Lacan, el anudamiento de los tres registros de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real (que conforman el nudo borromeo, el cual representa, para él, la estructura psíquica de todo sujeto hablante) es indispensable para que el sujeto pueda tener una realidad consistente y en ella, mantener un discurso y vínculo social con los otros que lo rodean. El punto es que en este anudamiento no podría desprenderse ninguno de los aros sin destruir todo el nudo (Lacan, 2010).

<sup>3</sup> En definitiva, según afirma en otro de sus libros, *Cuerpos que importan* (Butler, 2012), el planteo de Kristeva llevaría a naturalizar el binarismo sexual.

Lo que encontraríamos en el planteo de Butler, sin embargo, sería una primera forma de desanudamiento. Esta se produce por la substancialización, la reificación de lo Simbólico, el cual corta entonces su vínculo con lo Real, o más bien lo engulle destituyéndolo de este modo como tal. Todo reagrupamiento solo se produciría así en el interior del orden dado (lo Simbólico), el cual aparece ahora él mismo como algo intangible.

Podemos percibir aquí, pues, aquella problemática que conduce al pensamiento de la política a oscilar entre dos concepciones opuestas de lo Real. La misma revela, en última instancia, un problema teórico más fundamental, aquella inconsistencia que atraviesa todo el pensamiento político-social contemporáneo. Por un lado, tanto una como otra concepción de lo Real parten del supuesto de la existencia de una hiancia que es inherente lo social, y que impide que la comunidad pueda constituirse como una, como una totalidad de sentido perfectamente congruente consigo misma. Pero, por otro lado, aunque por vías distintas, ambas vuelven imposible pensar esa hiancia de lo social: solo se podría comprender la misma como un falla en el interior del plano simbólico, pero, una vez situados en su interior, no habría ya forma de escapar de él. Como veremos, esta inasibilidad, para esta forma de discursividad política, de aquello que constituye su misma premisa (la incompletitud constitutiva de todo orden) se opera, en realidad, por tres vías distintas, que representarían, respectivamente, las tres formas diversas en que se produciría el desanudamiento entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Butler ejemplifica una primera forma de desanudamiento, la discusión que realiza Laleff Ilieff del planteo de Benjamin no muestra, a su vez, una segunda forma posible de desanudamiento.

## 5. El desanudamiento II: Walter Benjamin y lo real desatado

El pensamiento de lo abyecto como aquello que se coloca por fuera de todo orden, que no obedece a ninguna regla, nos lleva directamente a la cuestión de la violencia política, o más precisamente, al vínculo entre violencia y política. Aquí Laleff Ilieff retoma el texto de Benjamin *Para una crítica de la violencia* (Benjamin, 2001), el cual proveería las bases para una ontología política. Sin embargo, se trata, como se sabe, de un texto críptico, que ha dado lugar a diversidad de interpretaciones, y sigue haciéndolo.

Un tema que lo recorre centralmente es el de la relación entre medios y fines. En principio, dice Benjamin, la violencia solo puede justificarse en función de los fines a los que está orientada. Sin embargo, la legitimidad de los fines, dice, resulta siempre indeterminable. No hay forma de establecer de manera inequívoca si una determinada causa habilita o no la apelación legítima a la violencia. En última instancia, solo el derecho ofrece una base objetiva para ello, y puede establecer las normas que regulen su ejercicio. Está claro, sin embargo, que estas normas solo serán válidas para aquellos usos de la violencia política que lleven a reforzar dicho orden legal, nunca a aquellos que lo cuestionen (lo que representaría una suerte de contradicción en los términos, es decir, la sanción de una norma que regule su propia impugnación, que sea su propia negación, que legitime aquello que la invalida).

La conclusión de Benjamin es que mientras el derecho positivo es ciego a la incondicionalidad de los fines (a la radical imposibilidad de la normativización de los mismos), el derecho natural (el supuesto de la existencia de fines metapositivos) es ciego a la condicionalidad de los medios (a la necesidad de reglas o criterios que determinen cuándo su ejercicio resulta legítimo). Esta doble ceguera se vincula con lo que Claude Lefort llamará la “incertidumbre democrática”, que conduce, a su vez, a la idea de Jacques Rancière del “desacuerdo” (algo que veremos más adelante). En el caso de Benjamin, la misma da lugar a una antinomia entre dos formas opuestas de confrontación violenta: la que emana del poder estatal que busca preservar el monopolio del ejercicio de la violencia y la huelga general proletaria que viene a socavarla y que, siguiendo a George Sorel (2005), se distingue de la mera huelga por reclamos económicos. Esta última se inscribe en una lógica sindical que no cuestiona el poder; solo la primera cobra un sentido propiamente político.

¿En qué sentido la huelga general proletaria cobra un carácter político? Benjamin establece aquí otra oposición entre lo que llama la “violencia mítica” (la cual es o bien conservadora del derecho o bien destructora del mismo) y la “violencia divina”. Su formulación de esta última, que es la que se expresaría en la huelga general proletaria, es, sin embargo, oscura, y ha dado lugar a interpretaciones contrapuestas. Benjamin la define como un “puro medio” sin vinculación con los fines, un tipo de violencia que rompe la circularidad de la lógica de los fines y los medios. La huelga general proletaria no sería verdaderamente una forma de violencia, dado que solo busca que el derecho cese, esto es, se orienta a eliminar la violencia mítica. Así, mientras que “la violencia mítica es sangrienta”, se ejerce, dice, “sobre la mera vida por causa de ella, la violencia divina lo es sobre toda vida por causa de lo viviente” (Benjamin, 2001; cit. por Laleff Ilieff, 2023: 45).

Algunos autores como Giorgio Agamben, a quien veremos luego, retomarían esta distinción entre la “mera vida” y la “vida desnuda” dándole un sentido algo más definido. Aun así, su formulación deliberadamente críptica de la “violencia divina” hará que su concepto permanezca ambiguo, difícilmente comprensible. Para Werner Hamacher, nos cuenta Laleff Ilieff, tal indeterminación deriva del hecho de que la misma nos remite no a una forma particular de política, sino que es expresión de lo político en general (Hamacher, 2012; cit. por Laleff Ilieff, 2023: 46). Para este último, en cambio, esta indeterminación de la violencia divina, una violencia carente, pues, de todo sustento simbólico, una suerte de real puro, “ya no puede decir nada acerca de lo político y su singularidad, ni puede explicar la hiancia de la abyección” (Laleff Ilieff, 2023: 49).

La postura de Benjamin sería así solo otra forma de negación de la política, de ignorancia de su dimensión ontológica. Se trataría, sin embargo, de una forma de negación de la política inversa a la de Butler. Mientras que esta última reinscribe lo Real como solo una vicisitud de lo Simbólico, en Benjamin lo Real aparece como desprendido de lo Simbólico, desanudado del mismo. Una vez que es proyectado hacia un ámbito situado por fuera del orden de lo Simbólico, ya no resultaría perceptible aquella fisura inherente a este último. Como señala Butler, esta solo se nos descubriría en su interior puesto que resulta de su misma

dinámica de funcionamiento, expresa una falla que se genera siempre e inevitablemente en el propio proceso de simbolización.

Sin embargo, como vimos, la postura de Butler muestra, inversamente, que, una vez que nos introducimos en el interior del mismo, ya no podríamos escapar de él, todo desplazamiento entonces daría como resultado únicamente reagrupamientos en el seno del propio orden. Y es esto, en definitiva, el intento de quebrar las mallas de lo Simbólico, lo que lleva, una y otra vez, a proyectar ese Real por fuera de su ámbito. Encontramos aquí esa problemática que conduce a oscilar constantemente entre ambas formas opuestas de pensar lo Real en política. Benjamin ilustraría, pues, un segundo modo de desanudamiento. Mientras que en Butler esto se produce por la absolutización de lo Simbólico, en Benjamin se produce haciendo algo análogo con lo Real.

En realidad, cabría aun otra perspectiva del planteo de Benjamin, el cual, como señalamos, es sumamente críptico, una que exploraremos hacia el final. De todas formas, el interrogante que nos deja planteado esta interpretación de Laleff Ilieff es si es realmente posible una teoría ontológico-política, si toda teoría política, en su intento de capturar ese sustrato inconceptualizable de la política, ese Real inasible e inasimilable que le subyace a todo orden, resistiría siempre también su teorización. Según parece, esa extimidad solo podría cobrar sentido al precio de su desglosamiento, es decir, o bien concibiéndola en términos de una pura interioridad respecto de lo Simbólico, o bien como colocado en una posición de pura exterioridad respecto del mismo. En definitiva, ese afuera solo podría pensarse hipostasiándolo, reificándolo.

Sin embargo, aunque inasible conceptualmente, la brecha que escinde el campo de lo social resultaría ineliminable, en la medida que es constitutiva de dicho campo. El uno, según se postula, es una pura noción límite al que no se puede llegar nunca a partir del cero, del vacío de sentido originario. El espacio que media entre ambos está habitado por el juego infinito de las diferencias, que es la definición misma de lo social, pero que en el universo cerrado del uno ya no podría tener lugar, no tendría modo de desplegarse. La pregunta, nuevamente, es cómo pensar aquello que hace imposible la constitución de la comunidad como una totalidad cerrada en un sentido conceptual, y no meramente fáctico.

Esto nos devuelve a esa doble valencia de lo abyecto. Sin un exterior respecto del cual delimitarse el espacio comunal nunca podría conformarse. La eliminación del otro conllevaría, en fin, la destrucción de la propia sociedad, la pérdida de su identidad. Pero es esto mismo también lo que impide su plena constitución. En definitiva, la ignorancia de la dimensión ontológica de la política no por ello la eliminaría, ella seguiría operando secretamente, dislocando todo intento de clausura del espacio social, desnudando toda ilusión de sentido.

## 6. El desanudamiento III: Giorgio Agamben y el imaginario desatado

A partir del planteo de Butler pudimos observar, pues, una primera forma de negación de la política, que se produce mediante la reificación, la substancialización de lo Simbólico que ha cortado todo vínculo con lo Real, que se ha desanudado de él. En Benjamin observamos una segunda vía inversa a la anterior: la substancialización de un Real que ha perdido ya todo sustento simbólico, esto es, la ontologización de aquello que, se supone, es su misma negación (de allí la oscuridad del planteo benjaminiano). En capítulos siguientes Laleff Ilieff analiza una tercera forma de negación de la política, otro dispositivo discursivo distinto destinado a producir un efecto análogo de clausura de lo social a su dimensión ontológico-política. Esta otra vía por la cual se produciría la negación de la política nos lleva a Giorgio Agamben (2018) y su idea del *homo sacer*.

La propuesta de Agamben consiste en conjugar dos planos que en Foucault aparecen disociados, que resultan, para él, términos opuestos: el modelo jurídico-político y el biopolítico. Según afirma, el punto que aquel omite es que el cuerpo biopolítico es, en realidad, aquella prestación original del poder soberano. Lejos de ser contradictorios, uno y otro se encontrarían estrechamente asociados, lo cual nos devuelve a la distinción de Benjamin entre dos formas de violencia.

Si recordamos, este afirmaba que, mientras que “la violencia mítica es sangrienta”, se ejerce “sobre la mera vida por causa de ella, la violencia divina lo es sobre toda vida por causa de lo viviente”. Agamben nos ofrece su interpretación de esta máxima. La distinción entre la “mera vida” y el “viviente” a que se refiere Benjamin retomaríamos aquello que los griegos designaban con dos términos diversos: *bios* y *zoe*. Mientras que el primero se relaciona con formas específicas de vida, el segundo indica la vida como el atributo común de los seres vivientes. Agamben, siguiendo a Benjamin, coloca esta distinción en el lugar de la oposición amigo-enemigo de Carl Schmitt en tanto que el factor estructurante del espacio comunal, solo que, según dice, con el fin del ritual religioso se habría producido la colusión de ambos términos.

Según muestra René Girard, el rito sacrificial tenía como objetivo condensar la violencia en un solo punto. Con su eliminación, en cambio, la misma se va a dispersar por todo el cuerpo social. Para Agamben, la excepción entonces deviene la regla: la vida desnuda (*zoe*) colocada, en principio, al margen del orden, termina coincidiendo con el espacio regulado de lo social (*bios*); aquello extraño a la significación, heterogéneo, que no tiene lugar en el ámbito simbólico, se coloca entonces en el lugar de este. En consecuencia, aquello excluido de dicho ámbito, el cuerpo sacrificable del *homo sacer*, queda incluido dentro de él. Llegado este punto, todos nos volvemos *homini sacri*.

El planteo de Agamben representa otra forma paradójica de desanudamiento, distinta a las de Benjamin y Butler. En este caso el desprendimiento del nudo no se produce desde el lado de lo Real, ni tampoco desde lo Simbólico, sino desde lo Imaginario. Es ese último el que ahora se encuentra absolutizado desplazando a lo Simbólico, colonizando su ámbito. Un punto de referencia cercano lo ofrece la visión de la escuela frankfurtiana, los llamados “freudomarxistas”. Según Marcuse (2005), la gran crisis, según decía, en que la

humanidad se encontraría sumergida, ese evento traumático que habría borrado toda posibilidad de apertura a un horizonte emancipador consiste en lo que define como la colonización sistémica de los impulsos libidinales. Esto es, que la lógica sistémica habría invadido ese ámbito más íntimo de subjetividad que es el deseo. Una vez integrado al orden capitalista, convertido el ocio en un objeto en el mercado de bienes, ya no quedaría nada por fuera del mismo. El espectro de un “sistema total” se habría finalmente materializado. Un orden homogéneo, sin fisuras, que no deja así ningún espacio abierto a su posible impugnación, solo puede dar lugar a una existencia maquinal, la reproducción al infinito de lo dado.

En Agamben esta misma conclusión se extrae por una vía opuesta a la de los frankfurtianos. La dislocación de toda perspectiva emancipadora resultaría, por el contrario, de la colonización de lo Simbólico por lo Imaginario, cuando el puro deseo sin regla se vuelve la regla, cuando la excepción se vuelve el principio estructurante de lo social. Esto, sin embargo, parece contener una paradoja. Como vimos, todo intento de escapar de las celdas del orden, de quebrar el uno, terminaba en alguna utopía arcaizante. Aquello que se colocaría por fuera de su ámbito encontraría su expresión más pura en el momento de indiferenciación originaria, encarnación del ideal de una comunidad primitiva previa a la institución de la ley, lo cual se vincularía a la primera de las definiciones de Lacan de lo Real como asociado a lo presimbólico. En definitiva, lo que se buscaría es reconstruir un espacio comunitario por fuera del ámbito reglado de la norma.

Para Agamben, por el contrario, esta utopía arcaizante, finalmente realizada en el mundo capitalista tardío, se convierte en su opuesto, y da como resultado un universo distópico en el que la carencia de ley nos convierte a todos en abyectos, en seres desechables. Este nihilismo despolitizador, según la definición de Ernesto Laclau, este desanudamiento de lo Imaginario que ha ocupado el espacio de lo Simbólico, desplazándolo, sería otro modo distinto, pero análogo a los dos anteriores, de negación de la hiancia constitutiva de lo social; en fin, una forma de borramiento de lo Real. La abyección, una vez generalizada (vueltos todos *homini sacri*), dejaría de ser tal. El afuera se ha vuelto el adentro dando como resultado un desorden, un otro orden carente de toda regla y sistema, un estado de excepción permanente.

## 7. El regreso de lo reprimido y la reemergencia del sustrato político negado

Llegado a este punto, Laleff Ilieff vuelve al punto de partida, a aquel que estableció en el discurso político contemporáneo la categoría de *lo político*, que sería, en definitiva, un análogo en el plano político de lo Real en la teoría lacaniana: Carl Schmitt. En efecto, lo político remite a aquello que se coloca por fuera de toda norma, puesto que la funda. Es, pues, el lugar de lo abyecto, ese lugar que no tiene lugar alguno en el sistema de la significación, inconceptualizable.

Lo político demanda así un acto de soberanía, esa instancia decisoria instituyente de lo social, que funda un cierto orden, y que se encuentra ella misma infundada, que no sigue ninguna norma, dado, precisamente, que precede a toda normatividad. En *El concepto de lo político*, Schmitt (1984) encontraba esa lógica de lo político operando en la relación entre Estados soberanos, que, por ende, no reconocen ninguna autoridad ni regla por encima de su propia voluntad. Es allí donde se hace manifiesta esta escisión originaria, esa exclusión primitiva que permite la delimitación de un nosotros, que le provee una identidad a ese sujeto colectivo que va a definirse a sí mismo en oposición, precisamente, de aquello que excluye. En este terreno, donde no opera ninguna mediación simbólica, lo que rige es la lógica de amigo-enemigo, lo cual, en realidad, no sería sino una proyección hacia el exterior de la propia escisión interna de lo social, permitiendo así su sublimación.

No obstante, la paradoja aquí reside en que tal operación de exclusión, que permite controlar el potencial disolvente de la escisión constitutiva del espacio social, en su intento de velarla solo la hace manifiesta. El propio acto de exclusión estigmatiza la imposibilidad del uno, de la radical contingencia de los fundamentos de todo orden, el sinsentido en que se sostiene el sentido (puesto que, como decía Lacan, “no hay Otro del Otro”). La pregunta, sin embargo, es cómo, bajo qué mecanismo, esta dimensión política (ontológico-política) negada se expresa y se vuelve operativa en el ejercicio mismo de la práctica política; en fin, cómo eso reprimido emerge y se manifiesta, siempre e inevitablemente de manera sintomática, es decir, inarticulable en el plano del habla, en los marcos del régimen de discurso propio al orden en cuestión.

En Schmitt (2013) este giro de su enfoque desde la escisión propia a toda política externa a aquella otra interna al propio espacio comunal se expresa, en un texto posterior al antes mencionado, en la emergencia de la figura del *partisano*. En *El concepto de lo político*, esta última categoría (lo político) expresaba el fracaso de la política estatizada en constituirse en un espacio cerrado articulado en torno a su normatividad inherente. La misma reactiva aquello que debe ser velado para que pueda resultar efectiva: la radical contingencia de su misma institución, un puro acto decisivo. El soberano ocupa, pues, el lugar del abyecto, interno y externo a la vez del orden que instituye, al mismo tiempo su fundamento y su punto de fisura. En *Teoría del partisano*, este (el partisano) hace manifiesto, a su vez, el fracaso de toda decisión, revela por qué ese lugar de la soberanía se trata, en realidad, de un lugar vacío. Uno necesario e imposible al mismo tiempo, que debe ser llenado si quiere instituirse un orden, pero cuya institución resulta siempre precaria, lo que la frustra, le impide funcionar verdaderamente como fundamento del mismo. En definitiva, perdida toda instancia de trascendencia ya no puede haber ningún sujeto que ocupe este sitio sin que se vea arrojado nuevamente a la inmanencia de lo social, es decir, que no se vea él mismo desgarrado por su doble condición de sujeto

universal y particular a la vez, encarnación del todo social, su punto de condensación, sin dejar de ser por ello, sin embargo, un sujeto particular, portador de una voluntad particular (y, por ende, siempre contestable)<sup>4</sup>.

En definitiva, el *partisano*, aquel que pone en suspenso la norma colocándose por fuera de ella, no hace sino manifiesto la imposibilidad de la soberanía, o más precisamente la simultánea necesidad e imposibilidad de un fundamento que se encuentra, sin embargo, él mismo infundado, lo que inevitablemente resulta destructivo de su carácter como tal. El *partisano* es, pues, el “extimo”. Desde la lógica del Estado, se trata de un criminal, en la medida en que se coloca por fuera de la ley. Sin embargo, no se trata de un mero criminal dado que solo sirve de índice de ese exceso respecto de la política estatizada en que ahínca lo político, es decir, aparece como ese Real de la política estatal.

Esto, sin embargo, es lo que el orden estatal no puede admitir, debiendo arrojarlo por fuera de su ámbito, como algo extraño al mismo, heterogéneo. Admitirlo como un elemento constitutivo suyo, interno a ese mismo orden al que cuestiona, resultaría destructivo. Pero tampoco puede combatirlo sin minar su propio fundamento. Desde el momento en que ese orden estatal busca hacerlo, demuele su pretensión de universalidad revelándose como solo una parte beligerante en dicho conflicto, en fin, hundiendo a la sociedad en un caos de particularidad. La contradicción se revela entonces no solo como más primitiva que el propio orden, precedente al mismo, sino algo inseparable de él, que lo habita en su interior. Este se encuentra así ya marcado en su mismo origen por el estigma del antagonismo, la escisión. El uno se vuelve dos, como suelen afirmar los teóricos posfundacionales.

## 8. La hiancia inasible

Llegamos así finalmente a aquella figura hacia la que converge este amplio recorrido que realiza Laleff Ilieff por algunos de los distintos hitos que jalonan la trayectoria más general que habrá de seguir el pensamiento político del último fin de siglo: Jacques Rancière. En *El desacuerdo* (Rancière, 1996) este autor muestra por qué en toda cuenta de lo social se produce siempre un desajuste, aparece un elemento que se encuentra en una relación de exceso respecto del espacio que ese orden delimita, que es constitutivo suyo pero que no tiene ningún lugar posible en él, abriendo las puertas a un desacuerdo que produce la torsión de dicho espacio (*tort*: torsión o daño).

El diferendo que hace al modo de “distribución de lo sensible”, refiere, según Rancière, al uso de la palabra, la inscripción en el *logos*. En el mundo antiguo, el *demos* aparece como esa parte que no tiene parte en la cuenta del uno de lo estatal. Este se revela como una excrecencia, en palabras de Badiou (2003), algo que está presente en él pero no se encuentra representado, no resulta inscribible en dicho orden. La *política*, en tanto lo opuesto a la *policia* (la política estatizada) emerge en el momento en que aquellos excluidos del *logos* toman la voz, produciendo una torsión, interrumpiendo el orden de la dominación, producen el “asalto al cielo”. Es el momento en que los plebeyos reclaman su inserción en el orden establecido por los patricios. Lo Real se anuda entonces con lo Simbólico. Eso que se encuentra en una relación de exceso respecto del mismo se revela al mismo tiempo como una parte constitutiva suya, inherente y destructiva a la vez del espacio que el orden estatal delimita.

Sin embargo, entiendo que esta definición de Rancière no alcanza aún a expresar verdaderamente este concepto que es el que se encuentra en el centro de las reflexiones de Laleff Ilieff, el que remite a esa dimensión ontológica de la política. De hecho, la apelación al *demos* como la figura de aquello excluido que mina la pretensión de universalidad del orden estatal no difiere aún del planteo de Butler. La mera redistribución de los espacios en el interior del orden, la incorporación de aquello que, en principio, aparece como colocado por fuera de su ámbito, modifica la cuenta pero no necesariamente cuestiona la lógica que preside su aritmética. Puede incluso revelarse como algo que viene a reforzar dicho orden, que viene a confirmarlo en su pretensión de universalidad. Tampoco explica por qué, inversamente, no puede ese orden mantenerlo siempre a raya, perpetuarlo en su exterioridad, y que ello no resulte de razones meramente contingentes (el hecho, de naturaleza fáctica, de que los excluidos reclamen eventualmente su inscripción en dicho orden), sino por razones más inherentes, de orden conceptual.

En definitiva, la pregunta que aquí se plantea es cómo irrumpe aquello que resulta radicalmente ininscribible en el juego de las diferencias de lo social dado, su otro radical, inasimilable a su lógica; qué es lo que lo define como tal, determina su carácter revulsivo. Otro ejemplo que Rancière ofrece en ese mismo libro, *El desacuerdo*, resulta mucho más revelador de ese imposible desanudamiento entre lo Simbólico y lo Real, por qué el último no designa meramente algo externo al primero, que lo precedería y no alcanzaría a introducirse dentro del campo de lo Simbólico (ese estado preedípico, ese momento de indiferenciación originaria), sino algo que este último genera, un producto inherente suyo. Para decirlo de otro modo, por qué la hiancia resulta constitutiva de todo orden social, le es inherente, algo que el mismo no puede admitir pero del que tampoco puede prescindir, ya que constituye su propio fundamento.

## 9. La “huelga general proletaria” y la “incertidumbre democrática”

Ese otro ejemplo que ofrece Rancière es el del concepto del proletario en la teoría marxista. Como sabemos, el proletario, en tanto que portador de la fuerza de trabajo, es solo una mercancía más, al igual que los demás factores de producción, y cuyo precio (el salario que recibe) se regula, como el de toda mercancía,

<sup>4</sup> Aquí podrían encontrarse las huellas de la polémica que tuvo con Benjamin. En la correspondencia que mantuvieron entre ambos, este le revela a Schmitt este carácter a la vez necesario e imposible de la soberanía, el cual es el tema que desarrolla en su tesis sobre el drama barroco alemán, con relación con el soberano barroco. Véase Benjamin (1990) y Villacañas Berlanga (1996).

según las leyes del mercado: si hay más demanda, su precio tiende a subir, y viceversa. Ahora bien, según la teoría marxista, aquello que determina el valor de uso de una determinada mercancía, que se distingue de su valor de cambio, es la cantidad de trabajo acumulado que se encuentra depositado en ella. Esto quiere decir que el proletario es una mercancía que no es *meramente* una mercancía, como los demás factores de producción, ya que es aquella mercancía que, al mismo tiempo, sostiene todo ese juego de intercambio de mercancías, la que produce el valor. El beneficio empresario surgiría de la diferencia entre este valor que aporta el trabajador y lo que efectivamente recibe en tanto que fuerza de trabajo.

El punto es que ese exceso que designa la figura del proletario (esa mercancía que no es una mera mercancía) es lo que sostiene todo el orden capitalista pero no resulta articulable en los marcos de su discurso inherente. En él, el trabajador, en tanto fuerza de trabajo, recibe siempre un “salario justo”, aquello que el mercado fija como su valor de cambio. En suma, el que el proletario sea algo más que una mera mercancía es algo que el sistema capitalista presupone, ya que es la base sobre la que el mismo se funda (la existencia de un plusvalor), pero que resulta inaceptable, inarticulable dentro de la lógica de su régimen de discurso particular, puesto que ello resultaría destructivo del mismo. Aquello excluido, pues, no es algo colocado por fuera de ese orden, sino algo que se encuentra en su base. Eso inexpresable, inasimilable, es aquello que constituye su misma condición de posibilidad. Lo exterior es también lo más íntimo.

Encontramos aquí lo que Žižek designa como la cuestión del “punto nodal”. Según señala, no toda exclusión, y por lo tanto, no todo reclamo de inclusión, pone en suspenso el orden instituido. Es necesario que dicho reclamo se roce con un Real, es decir, que involucre aquello que no solo se ha colocado por fuera del espacio reglado de lo social, sino que, al mismo tiempo, se encuentre en su base, constituya su mismo fundamento. Es esto último lo que lo vuelve radicalmente inasimilable, en un sentido conceptual y no solo de manera contingente, algo inarticulable dentro de su régimen de discurso, que resiste absolutamente su simbolización (un Real), pero que se encuentra inscrito en el interior del propio campo simbólico.

Lo dicho nos devuelve a la idea de la “violencia divina” de Benjamin, aquella que no se orienta hacia un fin determinado sino a abrir un horizonte hacia lo indeterminado. La “huelga general proletaria” es la que lleva a poner en suspenso el derecho estatal, haciendo manifiesta aquella aporía inherente a su lógica. Se trata de un derecho que el orden estatal no puede aceptar pero tampoco negar, dada la doble condición del proletario moderno. Por un lado, el proletario, en tanto fuerza de trabajo, constituye, como vimos, una mercancía. Sin embargo, se trata de una mercancía paradójica, no solo por el plusvalor que genera, como señala Rancière, sino por el hecho de que, a diferencia de las demás mercancías, ella es al mismo tiempo su propia dueña. El proletario posee, pues, una doble condición, una mercancía que, a diferencia de las demás mercancías, es a la vez un sujeto de derecho.

Esta es una paradoja inherente al orden capitalista que introduce una fisura entre el ámbito privado y el ámbito público. Si la huelga general proletaria pone en suspenso la lógica estatal es porque revela aquello que se encuentra ya inscripto en ella, pero que resulta a la vez incompatible con la lógica de la dominación que ella misma instaura. De este modo pone en contacto dos lógicas complementarias pero que resultan al mismo tiempo incompatibles: la lógica capitalista y la lógica democrática. La expresión en el campo más estricto de la política es lo que Lefort (2004) designa como la “incertidumbre democrática”.

La incertidumbre democrática remite a aquella aporía constitutiva de toda política postradicional, el hecho de que, una vez perdida toda instancia de transcendencia como la que ofrecía el monarca tradicional, se va a producir la paradoja de que el soberano sea el propio súbdito. Esto es, dará lugar a la convergencia de dos roles contradictorios en una misma figura: la del ciudadano. Y ambos roles opuestos resultarán, sin embargo, indisociables: el ciudadano solo podrá instituirse como soberano si acepta volverse su propio súbdito, es decir, renunciando a su soberanía, lo cual no solo se trata de una verdadera contradicción en los términos. El punto es que, al hacerlo, al renunciar a su soberanía, este privaría a ese mismo orden de su fundamento, el cual se sostendría entonces sobre la base de una soberanía ya inexistente, esto es, se dislocaría aquel supuesto del que el mismo toma su legitimidad. La renuncia a la capacidad soberana, a cuestionar los fundamentos del orden presente, aparecerá así al mismo tiempo como necesaria e imposible, como algo implícito en el mismo concepto de ciudadano y contradictorio con él.

En el terreno del orden constitucional, esta aporía encuentra su punto de condensación en la problemática relativa al derecho de insurrección o de resistencia a la opresión (que es el correlato en el plano político del derecho de huelga general en el terreno económico-social y también aquel en que la potencia soberana del sujeto se expresa en el plano del derecho). En principio, ningún orden constitucional puede desconocer ese derecho, puesto que, de lo contrario, en caso de que los ciudadanos no tuvieran el derecho de rebelarse contra el orden establecido, eso significaría que deberían aceptar ciegamente las directivas emanadas del poder, incluso el más tiránico. Es decir, se disolvería ese doble rol inherente a la figura del ciudadano para verse reducido a su mera condición de súbdito. Pero, si bien ningún orden constitucional puede negarlo, tampoco puede aceptarlo, puesto que hacerlo supondría sembrar el germen de su destrucción, legitimar aquello que la invalida. De allí que toda ley constitucional requiera el establecimiento de normas para el ejercicio legítimo de ese derecho, lo que representa, sin embargo, una contradicción en los términos: la idea de una ley que pretende regular las condiciones para su propia violación.

En última instancia, el derecho de insurrección nos devuelve a lo que Benjamin llama la “ley natural”, el ámbito de la indeterminabilidad de los fines, opuesto a la condicionalidad de los medios que fija la legislación positiva, pero que, sin embargo, esta no puede desconocer puesto que es en él que viene a encarnarse aquello que constituye su premisa: la capacidad soberana del sujeto. El derecho de insurrección sería ese exterior constitutivo de la ley constitucional, el punto en que la ley natural y la ley positiva se funden, en que el orden y el desorden se confunden; en fin, es lo ambiguo, lo mixto, que para Kristeva define la naturaleza de lo

abyecto. Y es, en última instancia, la doble naturaleza del ciudadano moderno, el hecho de que sea súbdito y soberano al mismo tiempo, lo que da lugar a esa “incertidumbre democrática” de que habla Lefort.

## 10. La recursividad: la necesidad-imposibilidad de la propia teoría ontológico-política

La pregunta que surge aquí es si es posible una ontología política, o más precisamente, si la misma admite una teoría acerca de ella. Y, en particular, cómo esta se vincula con alguna suerte de proyecto emancipador, abre un horizonte al mismo, según postulan las teorías políticas llamadas postfundacionales que se basan, precisamente, en dicho supuesto, en la naturaleza escindida de todo orden, de toda normatividad, que es lo que la figura del abyecto estigmatiza (Marchart, 2009). Esta pregunta nos devuelve a lo señalado al comienzo acerca del carácter ambiguo de la misma, el hecho que la abyección sea a la vez lo que funda y pone en suspenso el orden de lo Simbólico.

En realidad, lo que se produce aquí es una suerte de recursividad: esa misma simultánea necesidad-imposibilidad de un orden político, de la institución de la comunidad como un uno, volvería también necesaria e imposible cualquier teoría sobre ella. Y ello explica esa recurrente recaída en las utopías arcaizantes que trasladan lo real a un ámbito presimbólico. Da lugar, en fin, a aquellos discursos orientados a recobrar aquellos vestigios aún presentes de “naturaleza incontaminada”, correlato del estadio preedípico en la dinámica de constitución de un sujeto, según la teoría psicoanalítica, y en el cual distintos autores crearán hallar un reservorio de energías emancipatorias a ser recobrado.

Lo cierto, sin embargo, es que de la verificación de la presencia de una hiancia constitutiva de todo orden social no se puede extraer ninguna teoría política, no se puede inferir ningún programa o curso de acción determinado sino al precio de substancializar, hipostasiar la misma, esto es, devolviéndola al orden de lo simbólico, destituyéndola así como tal. Y ello es inevitable para toda teoría que busque establecer un vínculo entre la ontología política y un cierto ideal de emancipación, un determinado proyecto político, algo que toda teoría política requiere para su articulación, dadas sus pretensiones normativas. El establecimiento de dicho vínculo obliga, en fin, a colocar por debajo de ella una filosofía de la historia de corte idealista, una cierta teleología histórica.

En efecto, la incompletitud constitutiva de todo orden nos permite entender por qué nunca puede estabilizar su régimen de funcionamiento, determinando la apertura a un horizonte siempre abierto de posibilidades. Esto es, explica por qué ningún orden es eterno, dado que no se encuentra fundado en la naturaleza o en la pura razón, sino que se sostiene de presupuestos contingentemente articulados, lo que da lugar a su posible contestación, habilita su impugnación. Sin embargo, el concluir que lo que surja de allí sea un ideal de comunidad reconciliada consigo misma, que lo que emerge de la eventual dislocación producida por la hiancia sea algo, no meramente a distinto, sino superior a lo existente, una síntesis superadora de las contradicciones presentes, conlleva necesariamente la substancialización de ese afuera, adherirle al mismo un proyecto y un lugar dentro de una dinámica histórica que desplegaría un sentido determinado o determinable *a priori*, un *telos*.

Se da aquí la paradoja de que lo mismo que abre el horizonte a un proyecto emancipador es también lo que lo vuelve imposible. Y es esto lo que ninguna teoría podría admitir. Esto es lo que se escondería por detrás del carácter críptico que adopta Benjamin en su escrito sobre la violencia, esa radical imposibilidad de un discurso acerca de la ontología política, de aquello que no se dejar ceñir a ninguna discursividad política, que le resulta irreductible. La máxima de Lacan de que no hay otro del otro conduce a aquella otra, suerte de reverso del postulado cartesiano, que afirma que “soy donde no pienso”. Esto se aplica, en fin, también a la idea de una ontología política. Esta se revela como algo que debe postularse pero no puede verdaderamente pensarse. Solo podemos intentar delimitar su ámbito, trazar su circunferencia, descubrirlo en sus efectos como su secreta causa ausente, sabiendo de antemano que no es algo que posea una entidad, que tenga una identidad, en la medida, precisamente, que se trata de aquello que destruye toda identidad. Y ello más que dar origen a una teoría es, en realidad, lo que revela ese límite inherente a toda teoría política, que disloca aquellas pretensiones normativas que le son propias, volviendo manifiesta la radical arbitrariedad de toda normatividad. En definitiva, la idea misma de una teoría ontológico-política contiene una paradoja: el pretender extraer una normatividad precisamente de aquello que quiebra toda normatividad.

Por otro lado, el postularlo como solo un proyecto subjetivo que no pretende poseer un fundamento en el plano objetivo no es más que un modo de hurtarse al problema que plantea la ontología política. Lo que ella denota es el hecho de que todo proyecto político no solo carecería de todo fundamento objetivo sino también de todo sustento subjetivo que no se encuentre él mismo marcado por la hiancia, que no se encuentre ya fisurado en su mismo origen. De allí, en fin, ese carácter inevitablemente revulsivo de la figura de lo abyecto, su naturaleza ambigua, inasible, según Kristeva.

En suma, como podemos notar a partir de la breve exposición precedente, el texto de Laleff llieff nos ayuda a problematizar y a desestabilizar certidumbres, incluso las que subyacen a aquellos discursos que buscan hacer de la incerteza su propio fundamento, revelando la paradoja contenida en tal concepto. El libro que aquí se presenta es, ante todo, un disparador de reflexiones siempre inconclusas acerca de aquello que nos resulta imposible de abordar pero cuya confrontación nos resulta ineludible.

## 11. Bibliografía

- Agamben, G. (2018): *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.  
 Badiou, A. (2003): *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial.  
 Benjamin, W. (1990): *Los orígenes del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus.

- Benjamin, W. (2001): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.
- Butler, J., E. Laclau y S. Žižek, S. (2002): *Contingencia, hegemonía y solidaridad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE.
- Butler, J. (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (2012): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- Hamacher, W. (2012): *Lingua amissa*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Kristeva, J. (1974): *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XXe. siècle. Lautrémont et Mallarmé*, París, Seuil.
- Kristeva, J. (1988): *Poderes de la perversión*, México DF, Catálogos.
- Lacan, J. (2010): *Seminario XXII, RSI*. Barcelona, Paidós.
- Laleff Ilieff, R. (2023): *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I*, Barcelona y Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Lefort, C. (2004): *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre política*. Barcelona, Anthropos.
- Marchart, O. (2009): *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México DF, F.C.E.
- Marcuse, H. (2015): *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel.
- Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Schmitt, C. (1984): *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios.
- Schmitt, C. (2013): *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Barcelona, Trotta.
- Sorel, G. (2005): *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1996). "Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción", *Revista de Filosofía* 13, pp. 41-60.